

Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer

von

Friedrich Adolph Philippi,

Doctor und ord. Professor der Theologie zu Rostock.

II-2664 dpl.

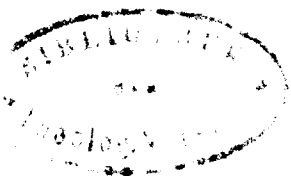
Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

Frankfurt a. M.

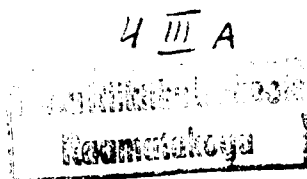
Verlag von Heyder & Zimmer.

1866.

V. 1353.
TF IV. C. 4.



B III B 4/4.



21708

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Einleitung.

Die erste Nachricht von dem Bestehen einer christlichen Gemeinde in Rom bietet uns der Römerbrief selbst. Da er nun über Ursprung und Gründung derselben keine bestimmten Aufschlüsse gibt, auch der in der Apostelgeschichte K. 28. enthaltene Bericht über das erste Auftreten Pauli in Rom, eben so wie die aus der römischen Gefangenschaft geschriebenen paulinischen Briefe, diesen Gegenstand mit Stillschweigen übergeht, die späteren Erzählungen der Kirchenschriftsteller aber sich als unhaltbar erweisen: so ist die Geschichte der Entstehung der Römergemeinde in ein Dunkel gehüllt, das nur durch wahrscheinliche Vermuthungen aufgehell't werden kann. Auf dem ersten Pfingstfeste zu Jerusalem waren nach AG. 2, 10. auch *ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι*, *advenae Romani*, zugegen, welche das erste apostolische, kirchengründende Zeugenwort des Petrus mit anhörten. Möglich, dass auch unter diesen zur Festfeier in der jüdischen Metropole versammelten römischen Juden oder Proselyten einige zu den drei Tausenden gehörten, welche an jenem Tage hinzugezogen wurden, die dann, nach Rom zurückgekehrt, die ersten Keime des Evangeliums dort hinüber trugen und in den abendländischen Boden verpflanzten. Auch später konnte leicht neue Aussaat hinzugebracht werden, da bei dem regen und allgemeinen Weltverkehre, den Rom in jener Zeit unterhielt, bei der ununterbrochenen Verbindung, in welcher die römische Synagoge mit dem jerusalemischen Tempel stand, bei den häufigen Geschäfts- und Pilgerreisen römischer Juden besonders nach Jerusalem und umgekehrt, die Kunde von dem erschienenen Messias Israels vornehmlich durch Judenchristen schon frühzeitig nach Rom gebracht worden sein mochte. Dies kann möglich, nicht unwahrscheinlich, ja wohl gar in hohem Grade wahrscheinlich gefunden werden, aber selbst wenn es unumstösslich gewiss wäre, so würde ein solches Faktum doch noch keineswegs zur Erklärung des Bestehens einer selbstständigen, unter sich zusammenhängenden, organisirten Gemeinde, wie der Römerbrief sie voraussetzt, ausreichend sein. Denn sporadisches Laienzeugniss ist von gemeindestiftender Thätigkeit wohl zu unterscheiden, welche nach den Berichten des N. T. überall nur von evangelischen Lehrern, von den Aposteln oder den mit ihnen in Verbindung stehenden und von ihnen abhängigen Apostelschülern und Apostelgehilfen ausging. Die römische, in fortschreitender Ausbildung

vorliegende Tradition nennt nun bekanntlich den Apostel Petrus als Gründer der römischen Gemeinde. Er soll schon im zweiten Regierungsjahre des Kaisers Claudius (42 n. Chr.) nach Rom gekommen und daselbst fünf und zwanzig Jahre lang bis zu seinem Tode erster Bischof gewesen sein. Indess dies ist nur als eine von der protestantischen Theologie mannigfach und hinlänglich widerlegte, auch von vorurtheilsfreien Katholiken als unbegründet erkannte Sage zu betrachten, mit der, von allem Anderen abgesehen, schon die Existenz, wie der Inhalt des Römerbriefes in entschiedenem Widerspruche steht. Denn wenn es nach Röm. 15, 20. Pauli Grundsatz war, das Evangelium nur da zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht genannt ward, um nicht auf einen fremden Grund zu bauen, vgl. 2. Cor. 10, 15. 16., so würde er sich nicht, vorausgesetzt, dass die Römergemeinde Petri Stiftung und Eigenthum war, schon vor der Abfassung des Römerbriefes öfter vorgesetzt haben, nach Rom zu kommen, um auch dort sein Apostelamt auszurichten, Röm. 1, 13. 15, 22. vgl. AG. 19, 21. Diesen Vorsatz hatte er doch sicherlich nicht früher gefasst, als er den europäischen Boden betrat. Dies geschah aber erst etwa 10 Jahre nachdem, jener Sage zufolge, Petrus als Apostel und Bischof der Römer aufgetreten war. Da nun von da ab Paulus, seinen eigenen Grundsätzen gemäss, Rom nicht mehr als Zielpunkt seiner apostolischen Wirksamkeit ins Auge fassen konnte, so konnte er es überhaupt niemals, und muss also in den angeführten Stellen entweder sich selbst oder die römische Sage Lügen strafen. Selbst die Abfassung eines seine persönliche Wirksamkeit vertretenden Briefes muss uns unter solchen Umständen als undenkbar erscheinen, noch dazu eines Briefes, der in keiner Weise auf die vorausgegangene und fortdauernde Lehrthätigkeit Petri Rücksicht nimmt und sich zu ihr in Beziehung setzt, ja der nicht einmal bei den vielen Grüßen, die K. 16. enthält, welche eine genaue Bekanntschaft mit Lehrern und Gliedern der römischen Gemeinde voraussetzen lassen, einen Gruss für den, jener Sage zufolge, damals in Rom residirenden Bischof Petrus enthält. Hat nun Petrus die römische Gemeinde nicht gestiftet, — (eine andere davon unabhängige Frage ist die, ob er nicht in späterer Zeit in Rom gewesen und daselbst den Märtyrertod gestorben sei?) — so hat sie auch kein anderer Apostel gestiftet, weil kein anderer von der Geschichte namhaft gemacht wird, und der gegen Petri Stiftung angeführte Grund auch gegen die Stiftung jedes anderen spricht. Es muss nun aber als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden, dass diejenigen evangelischen Lehrer, welche die in Rom etwa schon vorgefundenen, zerstreuten Christen sammelten, ihre Zahl durch Verkündigung des Evangeliums mehrten, einen eigentlichen christlichen Gemeindeverband herstellten und unter ihre Leitung und Pflege nahmen, die demnach als die eigentlichen Gründer der Römergemeinde zu betrachten sind, Schüler des Apostels Paulus waren. Schon an sich ist es natürlich, dass die Gemeinde der heidnischen Welthauptstadt Rom ihre Existenz wenigstens der mittelbaren Thätigkeit des Heidenapostels verdanke,

dem die Gründung der ersten christlichen Kirche in Europa als eine besondere Sphäre seiner eigenthümlichen Berufsthätigkeit zugewiesen war, der demnach in seinen Schülern und Gehülfen einen Absenker dieser seiner Thätigkeit nach Rom verpflanzte, während den übrigen Aposteln und also auch den mit ihnen im Zusammenhange stehenden apostolischen Männern die Heidenwelt, wie der europäische Wirkungskreis, ferner lag. Auch enthält der Römerbrief selbst einige nicht unwichtige Momente der Bestätigung dieser Annahme. Denn unter dieser Voraussetzung erklärt sich am leichtesten die Abfassung unseres Briefes, da Paulus so am wenigsten in fremde Arbeit eintrat, vielmehr sich aufgefordert fühlen musste, dem unter seinem geistigen Einflusse erzeugten Glauben der römischen Gemeinde gleichsam sein apostolisches Siegel aufzudrücken und sie so durch zusammenhängende Entwicklung der evangelischen Lehre gewisser Massen aufs Neue zu gründen. In der That lässt sich sagen, dass wenn die übrigen Heidengemeinden sich der Stiftung durch persönliche Anwesenheit und Predigt des Apostels erfreuten, der Römergemeinde dafür ein ausreichendes Aequivalent durch den Inhalt und die Bedeutung des an sie gerichteten Briefes, gleichsam ihrer nachträglichen Stiftungsurkunde, geboten war. Demnach könnte auch diejenige Kirche sich mit grösserem Rechte die ächte römische nennen, welche recht eigentlich auf die im Römerbriefe enthaltene apostolische Lehre gegründet ist, als die, welche sich auf die fabelhafte Stiftung durch die Person des Petrus stützt. Ueberdies dürfte das sechszehnte Kapitel unseres Briefes in dem Aquila und der Priscilla, die eine Gemeindeversammlung in ihrem Hause hielten, dem Epänetus, der ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας, dem Andronikus und Junias, den συναρχμαλώτοις Pauli (abgesehen von dem doppeldeutigen ἐπισήμοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις), dem Urbanus, dem συνεργός des Apostels, eine Anzahl von Personen nachweisen, die als frühere Schüler und Gehülfen Pauli, damals in Rom als Vorsteher und Leiter der Gemeinde in besonderem Ansehen standen, und also wohl auch ohne Zweifel bei der eigentlichen Gründung der Gemeinde besonders theilhaftig waren. Auch 16, 17., wo eine Billigung der Lehre, welche sie überkommen haben und eine Verwahrung derselben gegen judaistische Irrlehrer enthalten ist, deutet auf den paulinischen Charakter dieser die römische Gemeinde ursprünglich gründenden Lehre hin, vgl. 6, 17. Vgl. auch Meyer Comment. z. Römerbr. Vierte Aufl. Einleit. § 2.

Was nun die Zusammensetzung der Römergemeinde betrifft, so ist gewiss, dass sie, wie wohl alle Christengemeinden ansserhalb Palästinas, eine aus Judenchristen und Heidenchristen gemischte Gemeinde war. Nur im Hinblick auf die Judenchristen konnte Paulus 4, 1. Abraham als τὸν πατέρα ἡμῶν bezeichnen, und die K. 14. charakterisirte Richtung deutet entschieden auf judaistische Skrupulosität und Befangenheit. Die Heidenchristen aber werden 11, 13. 25. 28. 30. ausdrücklich angedet, während aus 15, 7 ff. hervorgeht, dass die

Gemeinde aus beiden Bestandtheilen componirt war. Eben so lässt sich von vorne herein vermuthen, dass die Zahl der Heidenchristen überwiegend gewesen sein wird, denn dies kann als das gewöhnliche, wenn nicht ganz constante Verhältniss der christlichen Gemeinden in den Heidenländern bezeichnet werden, in denen wohl reine oder vorherrschend heidenchristliche, schwerlich aber reine oder auch nur überwiegend judenchristliche Gemeinden sich vorfanden. Dass in Rom das Verhältniss kein anderes war, geht schon aus K. 9 — 11. unseres Briefes hervor. Denn es müsste der Römergemeinde sehr befremdlich vorgekommen sein, dass der Apostel die Gläubigen aus Israel als ein *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* bezeichnet, im Gegensatze zu der reichen Fülle der Gläubigen aus der Heidenwelt, wenn vor ihren Augen und in ihrer Mitte das umgekehrte Verhältniss sich herausgestellt hätte. In der That aber war zu Rom die Zahl der Heidenchristen so vorherrschend, dass Paulus die Gemeinde, sie a parte potiori benennend, geradezu als eine Gemeinde der Gläubigen aus der Heidenwelt anreden konnte, wie er dies 1. 5. 6. 13 — 15. (vgl. die Auslegung dieser Stellen) thut. Eben so sagt er 15. 16. er habe ihnen geschrieben als *leitourgḗs* 'Ιησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη. Vgl. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel 4te Aufl. Hamburg 1847. Bd. I. S. 452 — 457. Eine Bestätigung der in Rede stehenden Annahme könnte auch AG. 28, 16 ff. gefunden werden. Denn die Unbekanntschaft, welche daselbst die Vorsteher der römischen Judenschaft in Hinsicht auf die Existenz einer christlichen Gemeinde in Rom an den Tag legen, scheint dafür zu sprechen, dass nur wenige Juden sich der neuen Lehre und Gemeinschaft zugewendet hatten. Indess wenn dies auch verhältnissmässig der Fall war, so müssen wir uns ihre Zahl doch immer ansehnlich genug denken, um eine völlige Unkunde der römischen Judenschaft über die Existenz einer Christengemeinde innerhalb der Mauern ihrer eigenen Stadt, zumal bei der Ausdehnung und Bedeutung, welche dieselbe schon zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes gewonnen hatte, vgl. 1. 8. 16, 19., unbegreiflich zu finden. Wir müssen deshalb auf das hier vorliegende Problem etwas näher eingehen. Die Hypothese Olshausens, vgl. S. 46 ff. seines Commentars, dass die römischen Judenchristen durch die Judenverfolgung unter dem Kaiser Claudius veranlasst worden seien, ihre Differenz von den Juden deutlich und stark hervortreten zu lassen, so dass sie in Folge dieser antijudaistischen, streng paulinischen Richtung den Synagagalverband gänzlich gelöst hätten, und demnach den nach der Aufhebung des Ediktes später nach Rom wieder einwandernden Juden völlig unbekannt geblieben wären, hat als eine wenig natürliche und nicht hinlänglich begründete Vermuthung keine Zustimmung gefunden. Die Richtung der Judenchristen in Rom, wie sie uns K. 14. unseres Briefes geschildert wird, lässt sich auch mit dieser Annahme nicht vereinigen. Nach der älteren Ansicht, auf die auch Tholuck (in den früheren Auflagen, nicht mehr Ausg. 5), zurückgekommen ist, sollen

die *πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων* jene Unbekanntschaft mit der römischen Christengemeinde nur heuchlerisch vorgeschützt und den Paulus unehrlicher Weise geradezu belogen haben, um ihn desto sicherer auszuholen. Indess der Text der Apostelgeschichte veranlasst doch keineswegs zu einer solchen Voraussetzung. Denn wenn auch immerhin die Juden in Rom von dem berühmten, oder in ihrem Sinne berechtigten Heidenapostel Paulus schon Manches gehört haben mochten, so ist es doch nicht unmöglich, dass sie mit Wahrheit sagen konnten: *Ἡμεῖς οὐτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, οὐτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀπήγγειλεν ἢ ἐλάλησέ τι περὶ σοῦ πονηρόν*, v. 21. Es bezieht sich dies nur auf ein offizielles Schreiben der palästinensischen Judenschaft und auf den Bericht in Rom angereister Juden über die letzten Vorfälle in Jerusalem und Cäsarea. Da Paulus im Spätherbste die Seefahrt begonnen und nach Strandung des Schiffes auf Malta überwintert hatte, dann aber mit Wiedereröffnung der Frühlingschiffahrt nach Rom gelangt war, so konnte es wohl sein, dass er sogar den voraussetzlich intendirten ungünstigen palästinensischen Mittheilungen über seine Person zuvorgekommen war. Grössere Schwierigkeit bieten die Worte der jüdischen Procures v. 22. dar. *Ἀξιοῦμεν δὲ παρὰ σοῦ ἀκοῦσαι*, sagen sie, *ἃ φρονεῖς περὶ μὲν γὰρ τῆς αἰρέσεως ταύτης γνωστόν ἐστιν ἡμῖν, ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται*. Doch ist hierdurch das Vorhandensein dieser Sekte auch in Rom und das Wissen der Synagogenvorsteher um dieselbe keinesweges direct geläugnet und ausgeschlossen. Sehr richtig bemerkt Meyer S. 15 f. seines Commentars, vgl. 4te Aufl. S. 23, dass die jüdischen Vorsteher in behördenmässiger Zurückhaltung sich nur nicht bewogen finden, vor dem fremden Gefangenen ohne besondere Veranlassung sich über das Verhältniss der gerade in Rom existirenden Christenschaft auszulassen. Dem stimmt jetzt auch Tholuck §. 2 S. 13 zu. Wir glauben indess, dass die Gründe dieser Zurückhaltung sich noch bestimmter angeben lassen. Bekanntlich erzählt Sueton im Leben des Claudius c. 25.: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*. Dies scheint sich auf Streitigkeiten zwischen Juden und Christen darüber, ob Jesus als der Messias anzuerkennen sei, zu beziehen. Aber selbst wenn hier nur von Unruhen die Rede ist, welche durch die Messiaserwartungen der Juden veranlasst waren, vgl. Neander a. a. O. S. 332., wiewohl Beides sich combiniren liesse, da die durch ihre politischen Messiasideen aufgeregten und dadurch den römischen Behörden verdächtig gewordenen Juden leicht auch zu heftigen Streitigkeiten und Verfolgungen der die Verheissungen von dem neuen Könige David in geistlichem Sinne deutenden und auf Jesum beziehenden Judenchristen sich hinreissen lassen mochten: so musste doch jedenfalls die Strenge des kaiserlichen Verbannungsediktes sie nach ihrer Rückkehr zahmer und in der Kundgebung sowohl ihrer eigenen Messiashoffnungen, als ihrer damit im Zusammenhang stehenden Differenz mit dem Christenglauben vorsichtiger und zurückhaltender machen. Daher finden wir auch, dass als Paulus bald nach jener Be-

sprechung mit den Vorstehern, den römischen Juden, die in seine Wohnung gekommen waren, das Evangelium predigt, und den Ungläubigen unter harter Strafrede verkündigt, dass das Heil Gottes zu den Heiden übergehen würde, die Juden nicht, wie sonst vgl. AG. 22, 21. 22., sich gegen diese ihnen unerträgliche Rede mit wüthendem Geschrei empören, sondern stille und ruhig auseinander gehen. *καὶ ταῦτα αὐτοῦ εἰπόντος*, heisst es v. 29., ἀπῆλθον οἱ Ἰουδαῖοι, πολλὴν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς συζήτησιν. Diesen Verhältnissen gemäss benehmen sich nun auch die *πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων* gegen Paulus. Sie glauben, um so vorsichtiger sein zu müssen, als der Apostel ihre palästinensischen Brüder der gegen ihn begangenen Ungerechtigkeit bei ihnen anklagt, ihnen mittheilt, dass der römische Prokurator ihn habe freisprechen wollen, die hartnäckigen Juden ihn aber gezwungen hätten, an den Kaiser zu appelliren, v. 17 — 19. Da sie nun noch ohne Bericht von Palästina aus sich befanden und fürchten mochten, die Juden wären dort zu weit gegangen, und Paulus, der vermeintliche Judenfeind, könnte leicht den Vorfall zum Nachtheil der jüdischen Sache ausbeuten, weshalb er es auch für nöthig hält, sie ausdrücklich zu versichern, er habe sich nicht auf den Kaiser berufen, als habe er irgend eine Anklage gegen sein Volk vorzubringen v. 19., welche Versicherung leicht ihren Argwohn noch steigern mochte: so hielten sie es vor der Hand für das Gerathenste, ihm schonend zu begegnen und vorsichtig weiteren Explicationen über ihr eigenes Verhältniss zur Christensekte auszuweichen. Sie sagen, was wahr ist. Es wären ihnen keine speciellen und ausdrücklichen Berichte über seine Person und den von ihm erwähnten Vorfall zugekommen und sie wüssten, dass der Christensekte überall widersprochen werde. Sie setzen ihm sogar einen Tag fest, an dem er ihren Glaubensgenossen ausführlicher seine Lehre darlegen sollte v. 23. Aber sie verschweigen, was sie zu sagen nicht für nöthig und gerathen halten, ihre eigene Ansicht über den Christenglauben, wie ihre ohnedies aus Furcht vor den römischen Behörden äusserlich nicht feindselige Stellung zu der römischen Christengemeinde. *) So lässt sich, unseres

*) Meyer meint, es bedürfe unserer Annahme nicht, dass die jüdischen Proceres durch die Claudianische Maassnahme scheuer und zurückhaltender geworden seien. Indess ohne äusserlich-veranlasste Rücksichtnahme scheint uns bei dem in ihrem Inneren kochenden Hasse gegen das Evangelium die in Rede stehende Zurückhaltung zu dem Charakter jüdischer Behörden der apostolischen Zeit nicht recht zu stimmen. Dass aber der Chrestus des Sueton ein Jüdischer Aufwiegler in Rom gewesen sei, der wirklich so hiess, wodurch unserer Combination das historische Fundament entzogen werden soll, möchten wir viel eher eine aus der Luft gegriffene Behauptung nennen, als die so häufig statuirte und so nahe liegende Identität des Chrestus und Christus. Sollte auch von einem Aufwiegler Chrestus, der die Juden zu einem assidue tumultuari verleitete, geschichtlich gar nichts weiter bekannt geworden sein? Der ganzen hi-

Erachtens, der Bericht der Apostelgeschichte mit dem Römerbriefe wohl in Einklang setzen, und es waltet hier keine wirkliche Differenz ob, die etwa zur Verdächtigung der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte oder anderweitigen Folgerungen benutzt werden könnte.

Was nun ferner Zeit und Ort der Abfassung des Römerbriefes betrifft, so führen darüber Combinationen von Stellen dieses Briefes mit Stellen der Apostelgeschichte und der Corinthierbriefe zu einem sichern, allgemein anerkannten Resultate. Denn nach Röm. 15, 25 — 28. hatte Paulus eben in Macedonien und Achaja eine Collette für die arme Christengemeinde in Jerusalem gesammelt und stand im Begriff, dieselbe dorthin zu überbringen, um dann nach vollbrachtem Geschäfte von dort aus über Rom nach Spanien zu reisen. Wir sind hiermit auf AG. 19, 21. (vgl. 1 Cor. 16, 1 — 7. 2 Cor. 9, 4. 12, 20 — 13, 2.) verwiesen, wo es heisst: *ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθηκετο ὁ Παῦλος ἐν τῇ πνεύματι διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ, εἰπὼν Ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ, δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν*. Diese Reise durch Macedonien nach Achaja, welche er nach dem zu Ephesus durch den Goldschmied Demetrius erregten Tumult antrat, wird AG. 20, 1. 2. berichtet. Nach v. 3. hielt er sich damals drei Monate in Achaja auf und trat dann seine letzte Reise nach Jerusalem (vgl. v. 16.) an. Dort erwarteten ihn, wie er wusste, Nachstellungen, Trübsal und Banden, vgl. 22. 23. Hiermit stimmt Röm. 15, 30. 31., wo er die Römer um ihre Fürbitte anspricht, damit er aus den Händen der Ungläubigen in Judäa errettet werde. Ohne Zweifel also fällt die Abfassung des Römerbriefes in diesen letzten dreimonatlichen Aufenthalt Pauli in Achaja, welcher während seiner dritten Missionsreise statt fand. Denn dass er einen Brief von solchem Umfange und solcher Bedeutung geschrieben haben sollte, während er schon auf der Reise nach Jerusalem selbst begriffen war, ist namentlich bei der Eile, mit welcher er sie vollzog, vgl. AG. 20, 16., schon an sich sehr unwahrscheinlich. Auch würde er wohl den Römern von den gleich bei seiner Abreise aus Achaja beginnenden Nachstellungen der Juden, die ihn seinen Reiseplan zu ändern genöthigt hatten, AG. 20, 3., an jener Stelle Röm. 15, 30. erzählt haben. Endlich würde er auf der Reise selbst schwerlich mehr die bestimmte Hoffnung, nach Rom zu kommen, ausgesprochen haben, da die Aussicht dazu durch die in allen Gemeinden erschallenden Weissagungen von den seiner zu Jerusalem wartenden Verfolgungen und Leiden immer mehr dahin schwinden musste, vgl. AG. 20, 23 — 25. 21, 10 — 13. Schrieb nun Paulus den Römerbrief noch vor seinem Aufbruche nach Jerusalem während jenes letzten dreimonatlichen Verweilens in Achaja, so werden wir bei speciellerer Erforschung des Ortes der Abfassung von vorneherein an Corinth zu denken genöthigt, welche Stadt sich Paulus nach den aus den Corinthierbriefen angeführten Stellen zum längeren Aufenthalte und Sitze während

historischen Situation nach konnte derselbe überdies gar nichts anderes, als ein falscher Messias sein.

jener Zeit erwählt hatte. Und Corinth wird als Abfassungsort von dem Römerbriefe selbst mittelbar indicirt. Darauf führt die Empfehlung der Diakonissin Phöbe, der wahrscheinlichen Ueberbringerin des Briefes, aus der Corinthischen Hafenstadt Kenchreä Röm. 16, 1., so wie der Gruss von seinem Wirth Cajus 16, 23, vgl. mit 1 Cor. 1, 14. und vom Erastus, dem Verwalter der Stadt, 16, 23. vgl. mit AG. 19, 22. besonders aber mit 2 Tim. 4, 20. Diese richtige Schlussfolgerung hat schon die Unterschrift des Römerbriefes gezogen, welche gleichfalls Corinth als Abfassungsort namhaft macht. Als Jahr der Abfassung wird danach, der wahrscheinlichsten Zeitrechnung zufolge, das Jahr 58 oder 59 n. Chr. festzusetzen sein, etwa sechs bis sieben Jahre nachdem Paulus zuerst seine Missionswirksamkeit auf europäischem Boden begonnen hatte und die römische Gemeinde durch seine Schüler zu einem geordneten Bestande gelangt war. Vgl. auch Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters. S. 371 — 374.

Es war dies aber auch der passendste Moment in der Entwicklungsgeschichte des Lebens und der Berufswirksamkeit Pauli für die Abfassung eines Briefes an die Römer. Seine Missionsthätigkeit im Oriente war geschlossen, vgl. Röm. 15, 19. 23. Durch Ueberbringung der Liebesgabe der Heidenchristen an die palästinensischen Judenchristen wollte er das Band der Gemeinschaft, welche er zwischen Juden- und Heidenwelt durch das eine und selbige Evangelium von Christo gestiftet hatte, befestigen und versiegeln. Dann war sein Vorsatz, den Boden des fernen Occidents vgl. ebends. v. 24, sich als Arbeitsfeld zu erwählen. An dieser Gränzscheide seiner Amtsthätigkeit sich befindend, fühlte er das Bedürfniss, wie die Nothwendigkeit, sich zu der römischen Christengemeinde in unmittelbarer Weise, als bisher, in Beziehung zu setzen. Der feine Takt, den die Liebe ihm angebildet hatte und den er in allen Lebensverhältnissen so sicher und wirksam bewährte, leitete ihn auch zu diesem Schritte. Er sollte nächstens in Rom auftreten. Unmöglich konnte er dies als Fremder und persönlich Unbekannter. Er musste vorher der dortigen Gemeinde ausgesprochen haben, wie er es am Anfange und am Schlusse seines Briefes that, wie sehr er sie auf dem Herzen trage, wie er schon seit lange sich vorgenommen habe zu ihnen zu kommen, und nur bisher daran verhindert worden sei; denn leicht konnte es sie befremdet haben, dass der Apostel der Heidenwelt bis dahin sich scheinbar so wenig um sie, die Gemeinde der heidnischen Welthauptstadt, gekümmert habe. Er musste die Herzen auf seinen Empfang bereiten, um so mehr, da er nun doch wieder nur kürzere Zeit bei ihnen zu verweilen gedachte. Denn betrachtete er auch nicht, wie schon bemerkt, seine Wirksamkeit daselbst als ein Eingreifen in ein fremdes Amt, so war Rom doch weniger seiner längeren Anwesenheit bedürftig, da dort das Licht des Evangeliums schon auf den Leuchter gestellt war, und die Gluth seiner Liebe und seines aufopfernden Eifers trieb ihn nach dem fernen Westen, nach Spanien hin, damit diejenigen vornehmlich des Segens des Evangeliums theilhaftig wür-

den, denen bisher noch nichts davon verkündigt war. So wollte er also den Römern einen Ersatz für einen längeren Aufenthalt, den er sich bei ihnen nicht gönnen zu dürfen meinte, vorausschicken. Damit war aber auch der Inhalt seines Briefes schon vorgezeichnet. Er sollte die persönliche Predigt Pauli in Rom vertreten, vgl. zu 1, 15., daher er eine zusammenhängende Lehrentwicklung des specifisch paulinischen Evangeliums enthält, wie kein anderer. Dieses Evangelium, wie es ihm, dem früheren Pharisäer und Gesetzeseiferer, offenbart war als Befreiung vom Joche des Gesetzes und eben dadurch als Zerstörung der Scheidewand, die Juden- und Heidenwelt trennte, als Versöhnung, Rechtfertigung und Neuschaffung Beider zu Einem Leibe in Christo Jesu, so hatte es sich ihm nun auch durch den Erfolg seiner praktischen Amtswirksamkeit als solches bewährt. An einem grossen Abschnitte derselben stehend und auf seine bisherige eigenthümliche innere und äussere Erfahrung, die sich gegenseitig zur Stütze, Förderung und reicheren Entfaltung diente, zurückblickend, konnte er, wenn er sein dadurch gestaltetes Evangelium zu einer grossen Gesamtanschauung zusammenfassen wollte, es in keiner anderen Form darlegen, als diejenige, welche im Römerbriefe uns vorliegt. Die Aufhebung des ungesetzlichen Heidenthumes, wie des gesetzlichen Judenthums als unzulänglicher Gestaltungen des religiösen Lebens in das gerecht und selig machende Evangelium, in das Christenthum, als die absolute und allgenugsame Form der Religion, das ist das Thema seines Briefes, wie er es allseitig K. 1 — 8. entwickelt. Diese Idee des Evangeliums sollte sich aber auch fortschreitend geschichtlich realisiren, denn die göttliche Bestimmung muss ihre Erfüllung finden. Alles was im Hinblick auf den bisherigen Entwicklungsgang diese Zuversicht zu stören und zu trüben im Stande war, musste nach dem höheren Plane des die Fäden der Geschichte in seiner Hand haltenden, und nicht nach dem Musterbilde menschlicher, sondern nach dem Paradigma göttlicher Weisheit verknüpfenden Gottes dennoch zur endlichen Verwirklichung seines ursprünglichen Gnadenrathschlusses dienen. Die Verwerfung des Evangeliums von Seiten des für dasselbe bestimmten Volkes bahnte seinen Uebergang zur Heidenwelt, um nach erfüllter Mission von dort wieder zu Israel zurückzukehren. Das Christenthum, so lehrt diese heilige und ächte Philosophie der Geschichte, ist das ideale, wie das reale Ziel der Menschheitsentwicklung. Nicht nur Judenthum und Heidenthum in sich aufzuheben, sondern auch Judenwelt und Heidenwelt in sich aufzunehmen, ist seine Bestimmung. Dies der Inhalt von K. 9—11, *) welche demnach nicht blos als zufälliges historisches Kollarium zu betrachten sind, sondern einen wesentlichen, integrierenden Bestandtheil der Entwicklung des Hauptthemas bilden, das sich so nach seinem begrifflichen, wie nach seinem geschichtlichen Inhalte aus-

*) Vgl. indess auch den Zusatz dieser dritten Auflage zu K. 11.

einander legt. — Eine direkt polemische Tendenz gegen irrthümliche Richtungen der Gemeinde ist in diesem ersten dogmatischen Haupttheile des Briefes nicht wahrzunehmen. Der Kampf gilt überall dem werkgerechten, der Lehre von der rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo sich opponirenden Judenthume, dessen Repräsentanten in rhetorischer Weise persönlich eingeführt und angeredet werden vgl. 2 1 ff. 17 ff. 9, 19 f., nirgends den pharisäischen Judenchristen, welche den Heidenchristen das mosaische Gesetz als ein neben dem Glauben an Christum nothwendiges Mittel der Rechtfertigung aufzulasten gedachten. So steht der didaktische Römerbrief in einem ähnlichen Verhältnisse zum polemischen Galaterbriefe, wie der Ephesierbrief zum Colosserbriefe. Auch die im zweiten paränetischen Haupttheile, der mit K. 12, beginnt, K. 14—15, 13. enthaltene Ermahnung zur gegenseitigen Duldsamkeit, zum Schonen und Tragen der Schwachen, führt uns nur auf eine von Seiten des judenchristlichen Theiles der Gemeinde im Leben befolgte Skrupulosität und Aengstlichkeit, keineswegs auf ein aggressives Verhalten derselben zu den Heidenchristen in der Absicht, die letzteren dem mosaischen Nomos unterthänig zu machen. Wir haben deshalb hier nur eine apostolische Exhortation, ähnlich der 1 Cor. 8. — 10, 23 — 33., vgl. Neander a. a. O. S. 462 — 469., nicht eine der im Galaterbriefe entsprechende Polemik. K. 16, v. 17. 18. unseres Briefes enthält zwar eine positive Hinweisung auf judaistische Irrlehrer, doch hatten diese offenbar noch keinen Eingang in die Gemeinde gefunden, welche deshalb nur vor ihnen gewarnt wird, während der Apostel zu ihrer eigenen *ὑπακοή* v. 19. sich des Besten versieht, und eine schleunige Ueberwindung jener Versuchung in Aussicht stellt v. 20. Hätten diese Irrlehrer schon eine verderbliche Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde geübt, so würde der Apostel ihrer gewiss nicht nur so beiläufig am Schlusse des Briefes Erwähnung thun. Allerdings aber enthält die positive Entwicklung des dogmatischen Theiles des Briefes über das Wesen des Evangeliums im Verhältniss zum jüdischen Gesetzesstandpunkt zugleich das sicherste Prophylaktikon gegen diese Versuchung, und eine solche Nebenabsicht ist durch die Haupttendenz des Briefes an sich keineswegs ausgeschlossen, vielmehr wird sie nicht ohne Grund im Hinblick sowohl auf die eigenthümliche antithetische Form der Entwicklung, als auf die bezeichneten römischen Gemeindeverhältnisse mit zu statuiren sein. Doch schloss dieselbe sich dann in beiläufiger und untergeordneter Weise, ohne deshalb auch ausdrücklich herausgestellt zu sein, mit an, und kann nicht als eigentliche Veranlassung des Schreibens gelten, eben so wenig als die Paränesen des zweiten Theiles, welche abgesehen von den direkten, auch manche indirekte Specialbeziehungen auf den Gemeindezustand enthalten mögen, die aber nicht als so wichtig zu setzen sind, dass sie den Apostel an sich zum Schreiben bestimmt hätten. Die zufällige Abreise der Phöbe nach Rom kann aber am allerwenigsten hier in Betracht gezogen werden. Weder würde sie den Apostel ver-

anlasst haben zu schreiben, wenn er sonst keinen Grund zum Schreiben gehabt hätte, noch würde es ihm an einem Ueberbringer gemangelt haben, auch wenn Phöbe nicht gereist wäre. Es darf hier die Gelegenheit nicht mit der Veranlassung verwechselt werden *).

Während die Aehnlichkeit des Inhaltes des Römerbriefes mit dem des Galaterbriefes die Ansicht nahe legt, dass der Apostel auch in ersterem eine direkte Polemik gegen die gesetzliche Tendenz einer judenchristlichen Parthei verfolge, führt die Beachtung des Unterschiedes in der Art und Form der Entwicklung, die in beiden Briefen herrscht, zu der Ueberzeugung, dass dem Römerbriefe dieser unmittelbar polemische Zweck fern liege, indem er nur eine allgemeine, positiv dogmatische Exposition des Heiles in Christo im Gegensatze zu dem Unheile, welchem die Heiden- und Judenwelt ausser Christo unterliegt, höchstens mit mittelbarer Verwahrung gegen leicht in der christlichen Gemeinde auftauchende, falsch nomistische Bestrebungen und auch die Römergemeinde zunächst von aussen bedrohende Versuchungen der Art, enthalte. Dies lässt sich auch im Ganzen als das gemeinsame Resultat der neueren Exegese, was die Auffassung des Gesamtinhaltes unseres Briefes betrifft, bezeichnen. Dieser Auffassung ist nun aber entschieden Dr. Baur in Tübingen entgegen getreten, schon in seiner im Jahre 1836 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie Heft 3. über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes erschienenen Abhandlung, und dann in seiner Schrift: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zur kritischen Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart 1845. Nach Baur bildeten Judenchristen, unter denen sich ohne Zweifel schon sehr frühe eine antipaulinische Richtung zu entwickeln begonnen habe, den Hauptbestandtheil der römischen Gemeinde. Dieselben hätten Anstoss an der paulinischen Wirksamkeit genommen, indem sie sahen, dass in Folge derselben die Heiden in immer grösserer Anzahl in das messianische Reich aufgenommen wurden, während Israel als Volk von demselben ausgeschlossen blieb. Dies erschien ihnen als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen sie, als ein Widerspruch mit den den Juden, als dem Volke Gottes, gegebenen Verheissungen. Sie läugneten vielmehr, dass auch den Heiden derselbe Weg zur Seligkeit

*) Th. Schott d. Römerbrief seinem Endzwecke und Gedankengange nach ausgelegt. Erlangen 1858, hat dem Apostel eine besondere persönliche Absicht bei der Abfassung unseres Briefes zugeschrieben. Er habe nämlich jetzt im Begriff mit seinem Heidenmissionswerke in den fernen Westen zu schreiten, an der Römischen Gemeinde einen festen Stützpunkt für diese seine neue Wirksamkeit gewinnen wollen, und habe deshalb die Römer über die Bedeutung und Berechtigung seines Schrittes unterrichten und mit guter Zuversicht für denselben erfüllen wollen, weshalb er ihnen die Natur und die Grundsätze seines Wirkens ausführlich aufzeige. Vgl. S. 99. und dagegen Meyer S. 28.

offen stehe, wie den Juden. Es hätte sich also nun nicht mehr um die früher verhandelte Frage gehandelt, ob die Heiden nur als Proselyten des Judenthums, oder nur unter der Bedingung, dass sie sich beschneiden lassen, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden dürften, sondern ob die Heiden als Heiden zuzulassen seien, ob nicht schon ihre geschehene und immer weiter gehende Aufnahme an sich als eine Ungerechtigkeit gegen die Juden und als eine Beeinträchtigung derselben anzusehen sei. Sie behaupteten demnach, das christliche Heil habe überhaupt nur eine partikuläre, keine universelle Bestimmung, die Mittheilung der Gnade des Evangeliums beruhe auf einem nationalen Vorrechte, keinem allgemein menschlichen Bedürfnisse. Gegen diese Behauptung streite nun der Apostel K. 9—11. des Römerbriefes, welche Kapitel demnach den Haupttheil des ganzen Briefes ausmachten, zu dem K. 1—8. sich nur als Einleitung verhielten. Paulus entwickle nämlich die allgemeinen Sätze, dass weder Heiden noch Juden Anspruch auf das Heil in Christo hätten, da dasselbe nur als freies Gnadengeschenk der sündigen Menschheit zu Theil werde, um davon K. 9—11. die Anwendung zu machen, dass demnach die von Seiten der Judenchristen beanstandete Aufnahme der Heiden, welche eine ungerechte Zurücksetzung der Juden enthalten sollte, vielmehr nur von den Juden selbst verschuldet sei, die statt des Glaubens an die Predigt des Evangeliums auf Abstammung und Gesetzeserfüllung gegründete Rechtsansprüche meinten geltend machen zu können. Die Judenchristen hätten in dem Universalismus des Apostels einen auf ungerechte Weise zum Nachtheil der Juden den Heiden gegebenen Vorzug gesehen, wogegen der Apostel geltend mache, da, so weit von Gerechtigkeit die Rede sein könne, hier alles nur auf den Glauben, oder die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* ankomme, so sei die Zurücksetzung der Juden gegen die Heiden nur die eigene Schuld ihres Unglaubens. Der Brief des Apostels an die Römer sei daher nicht als eine aus freiem Entschlusse hervorgegangene dogmatische Belehrung, sondern als eine durch judenchristlichen Widerspruch hervorgerufene Rechtfertigung seines apostolischen Amtes, des ihm als Heidenapostel gegebenen eigenthümlichen Berufes, anzusehen, und die Veranlassung des Apostels an die Römer zu schreiben, sei nicht in einem befreundeten, sondern vielmehr einem polemisch-apologetischen Verhältnisse zu ihnen zu suchen. Vgl. Baur Paulus, d. A. J. Ch. S. 342. 344. 347. 349. 355. 362. 374. 376. Ihm stimmt auch Schwegler bei; vgl. dessen Nachapostolisches Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tübingen 1846. Bd. I. S. 285 ff. so wie auch Volkmar die Röm. Kirche. 1857. S. 7 ff.

Diese Auffassung hängt nun freilich weiter zurück mit der Ansicht zusammen, welche Dr. Baur über das Urchristenthum überhaupt aufgestellt hat. Nach dieser neuen, durch kunstvolle Kritik und Combination gebildeten Ansicht, deren Durchführung die Aechtheit des grösseren Theiles des Neuen Testaments zum Opfer fällt, sollen nicht etwa nur die judaistischen Irrlehrer, sondern sämtliche Apostel und juden-

christlichen Gemeinden ihrer Zeit in einem engherzigen, judaistischen Partikularismus befangen gewesen sein, welchem gegenüber Paulus, der Heidenapostel, mit seiner universalistischen Tendenz als Neuerer erschien, und mit dem er in langwierige Kämpfe verwickelt war. Es ist nicht dieses Ortes auf diese Anschauungsweise im Allgemeinen genauer einzugehen; wir beschränken uns hier auf eine kurze Kritik desjenigen Ausläufers derselben, welcher in der charakterisirten Auffassung des Römerbriefes vorliegt. Zunächst nun wird der unbefangene Blick sich schwerlich jemals von der so klar in die Augen springenden Wahrnehmung losmachen, dass K. 1, v. 16. 17. das eigentliche Thema unseres Briefes ausgesprochen sei, welches dann von da ab bis K. 8. allseitig entwickelt wird. In dieser Wahrnehmung stimmen deshalb auch ausnahmslos alle Ausleger aller Zeiten überein. Viel unanstössiger wird es demnach erscheinen K. 9—11. als wohlmotivirten Anhang, denn K. 1—8 als blosser Einleitung zu dem erst K. 9—11. enthaltenen Thema zu betrachten. Wir haben aber überdies gesehen, dass man auch K. 9—11. ihre selbstständige Stellung als integrirenden Bestandtheil der dogmatischen Gesamtentwicklung wahrnehmen kann*), ohne sie doch mit Dr. Baur zum Haupttheile des Briefes zu erheben, von welchem aus erst Veranlassung, Thema und Organismus desselben recht begriffen werden könne. Jedenfalls hätte man doch von Anfang an eine Andeutung dieser angeblichen Veranlassung erwartet, die dem Leser Richtung und Beziehung der Argumentation des Apostels klar gemacht hätte. Diese Andeutung ist aber nicht einmal K. 9—11. enthalten. Denn dort redet der Apostel wohl von werkerechten Juden, die dem Glauben an das Evangelium widerstrebten, keineswegs aber von Judenchristen, die den Heiden den Eingang in das Messiasreich wehren wollten. Deshalb hat auch bisher kein Ausleger diese Andeutung zu finden vermocht. Auch der Verfasser der den Werken des Ambrosius angehängten Commentaria in XIII epistolas Paulinas nicht, auf den sich Dr. Baur S. 396 ff. bezieht. Denn Ambrosiaster parallelisirt, wie manche Ausleger nach ihm, Tendenz der römischen Judenchristen mit der der galatischen Irrlehrer (*hi sunt, sagt er, qui et Galatas subverterant*), von einem die Heiden als solche ausschliessenden Partikularismus derselben aber weiss er nichts. Nirgends sind auch historische Spuren vorhanden, dass die Judenchristen jemals, sei es zur apostolischen Zeit oder nach derselben, einer solchen Ansicht zugethan gewesen seien, und diese Behauptung erscheint um so unbegründeter, als ein solcher Standpunkt gradezu der Alttestamentlichen Prophetie, welche aufs Klarste die Aufnahme der Heidenwelt in die Theokratie, ihre Theilnahme am messianischen Reiche bezeugte, widersprochen hätte. Beschränkte Auffassung konnte wohl in den Weissag-

*) Vgl. auch Huther Zweck und Inhalt der 11 ersten Capitel des Römerbriefes. Schwerin, 1846. S. 24. f.

ungen des Alten Bundes wegen der Alttestamentlichen Verhüllung, unter der in ihnen die Beschaffenheit der messianischen Zeit geschildert wird, die Weisung finden, die Heidenwelt dem mosaischen Nomos und seinen Institutionen zu unterwerfen, wenn sie des messianischen Heiles theilhaftig werden sollte, keineswegs aber eine Zurückweisung derselben zu Gunsten der einzig bevorzugten Judenwelt *). Auch war diese Forderung an und für sich selbst eine durchaus fern liegende und unnöthige. Denn mit der Uebernahme des mosaischen Nomos von Seiten der Heiden war das Judenthum in der That zu allen Rechten und Ehren gelangt, die es nur in Anspruch nehmen konnte, und dem engherzigen jüdischen Partikularismus, der so im Grunde einen Sieg über Heidenthum und Christenthum zugleich feierte, vollständig genügt. Dr. Baur gibt zu, auch die römischen Judenchristen hätten eine Rechtfertigung aus den Werken des Gesetzes gesucht und gelehrt. Reichte diese Lehre

*) Zwar sagt Dr. Baur S. 344., den römischen Judenchristen sei die Theilnahme der Heiden an der Gnade des Evangeliums als eine Verkürzung der Juden ersienen, so lange nicht Israel als Nation an dieser Gnade Theil nehme: doch lässt er diese Beschränkung selbst wieder fallen und schildert ihren Partikularismus sonst überall als einen unbedingten. Selbst Schwegler a. a. O. S. 289 gibt zu, Baur habe die Abzweckung des Römerbriefes wohl etwas zu eng gefasst, wenn er zunächst nur eine Apologie der paulinischen Missionsthätigkeit darin findet; der erste Theil des Briefes wäre dann doch ein etwas unverhältnissmässiger Aufwand von Mitteln. Richtiger sei es vielleicht, die Tendenz des Schreibens etwas allgemeiner zu fassen, als Apologie des Paulinischen Christenthums überhaupt, als systematische Streitschrift gegen das Judenchristenthum. Noch mildernder, wiewohl eben so verfehlt und mit seiner katholisirenden Ansicht von der Römischen Gemeindegründung durch Petrus zusammenhängend, Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 166: Paulus suche der judenchristlichen Gemeinde, die aus einfachen Anhängern Petri bestanden habe, von ihrem nicht häretischen, aber noch etwas zurückgebliebenen Standpunkt zu einer reicheren Einsicht in das Erlösungswerk emporzuhelfen, bei der die Aengstlichkeit schwindet, welche Anschliessung an das mosaische Gesetz als Bedingung des Heiles noch aufrecht erhalten möchte. — Ziemlich mit Schwegler übereinstimmend äussert sich über Zweck und Inhalt unseres Briefes van Hengel Interpretatio Epistolae Pauli ad Romanos. Fascic. I. 1854. Vgl. p. 20: Magis certe mihi cum Schweglero arridet, quod Baurum visum est, auctorem ad suum, qui dicitur, Universalismum Romae defendendum Epistolam scripsisse argumenti Apologetici. — p. 21: Ergo his Christi sectatoribus Epistolam scripsit, cujus majori in parte habituri essent, quo ad refellendas Judaeorum argutias adjuvarentur ipsique perversis opinionibus et scrupulis liberarentur. — p. 22: Nec tamen Apostoli consilium omnino assecutos esse puto, qui, uti jam Oecumenius, in gentium exterarum vocatione ad CHRISTI communionem causam cernere nolint, unde omnis disputatio quodammodo pendeat, iis etiam in locis, quorum argumentum alius generis esse videatur.

nun nicht hin, um die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu vernichten, den Eingang der Heiden in das Gottesreich zu beschränken, den der Juden hingegen zu mehren? Es ist demnach gar kein anderer Gegensatz gegen den paulinischen Universalismus denkbar, als der, welchen alle judenchristlichen Irrlehrer und Sekten faktisch eingenommen haben. Auch bestreitet der Apostel im Römerbriefe überall nur einen solchen, er streitet nur gegen die Werkgerechtigkeit, nicht gegen den intendirten Ausschluss der Heidenwelt überhaupt, und zwar gegen die Werkgerechtigkeit des Judenthums, nicht gegen die Werkgerechtigkeit des judenchristlichen Theiles der Römergemeinde. Hätten die römischen Judenchristen diese Richtung verfolgt, so würde er sie direkt angegriffen haben und ihnen ähnlich wie den galatischen Irrlehrern und den galatischen Gemeinden entgegen getreten sein, und keine Rücksicht irgend welcher Art hätte den Heidenapostel bestimmt, diese das Evangelium an der Wurzel zerstörende Tendenz glimpflicher zu behandeln. Dasselbe muss übrigens selbst dann behauptet werden, wenn die Römergemeinde nicht dem gewöhnlichen galatischen, sondern dem von Bauer charakterisirten jüdischen Exclusivismus zugethan war; denn dieser war ja nicht, wie Dr. Baur meint, vgl. S. 380., milder, sondern schroffer, als der galatische, insofern er sogar die bedingungsweise Zulassung der Heidenwelt zum messianischen Heile ausschloss. Wenn nun hiergegen S. 403 erinnert wird, dass Paulus in Rom nicht, wie in Galatien, seine eigene Schöpfung zerstört sah, und nicht eine eben so unmittelbar feindliche Gegenwirkung gegen sein apostolisches Ansehen zu bekämpfen hatte, dass er hier eine nicht im Rückfalle, sondern, wie er hoffen durfte, im Fortschritte vom Unvollkommenen zum Vollkommenen begriffene Gemeinde vor sich hatte: so ist dagegen zu bemerken, dass dann Paulus doch die die Gemeinde so verkehrt leitenden Irrlehrer desto entschiedener und rückhaltsloser befiehlt und die Gemeinde selbst direkt und eindringlich ermahnt und verwarnen haben würde. Freilich aber läuft hier Alles wieder in den Ausgangspunkt zurück, in die Hypothese nämlich, dass nicht nur die judaistische Häresie der apostolischen Zeit, sondern das apostolische Judenchristenthum überhaupt nur ein werkgerechter Partikularismus gewesen sei. Doch mochte ein solcher Standpunkt auch von den *δοκούντες εἶναι τι*, von Jakobus, Kephas oder Johannes ausgegangen sein, Paulus würde ihm sicherlich sein rückwärtsloses *ἀνὰ θεοῦ ἔστω!* entgegen gesetzt haben. Vgl. auch Fritzsche Comment. Tom. II. p. 238—240. u. Delitzsch, Zur Einleitung in den Brief an die Römer, in Rudelbach u. Guericke's Zeitschr. 1849. IV. S. 602 ff.

Was endlich die Authentie unseres Briefes betrifft, so ist dieselbe sowohl durch das einstimmige Zeugnis der Patres, wie der Häretiker, als auch durch den unverfälschten Stempel des apostolischen Geistes, den er trägt, unerschütterlich beglaubigt. Sie ist deshalb auch, abgesehen von den oberflächlichen, längst verschollenen Angriffen des

Engländers Evanson (the dissonance of the four generally received evangelists. 1792. p. 259 ff.) und „den Freveleien“ Bruno Bauer's, der seinem kritischen Radicalismus nur durch die Bestreitung sämtlicher paulinischer Briefe genugthun konnte, niemals beanstandet worden. Selbst Dr. Baur (Paulus S. 248.) rechnet den Römerbrief nebst dem Galaterbriefe und den beiden Corintherbriefen zu den Homologumenis, während er freilich die übrigen neun paulinischen Briefe in die Klasse der Antilegomena stellt, so dass allerdings jenes Zugeständniss uns an das Timeo Danaos et dona ferentes erinnern kann. Von der Integrität des Briefes, namentlich der Aechtheit von K. 15. und 16. wird gehörigen Ortes zu handeln sein.

Erstes Kapitel.

V. 1—7. Begrüssung. Das derselben zum Grunde liegende Grusschema würde in der gewöhnlichen Form lauten: Παῦλος Πομπηίοις χαίρειν. Die apostolische Erweiterung und Umbildung desselben lässt uns von vorne herein erkennen, dass das Evangelium nicht herkömmliche Form, sondern in die herkömmliche Form eingehender, aber sie umgestaltender Geist und Leben ist. Die Begrüssung ist ausführlicher, als die der übrigen paulinischen Briefe, denn der Apostel hat sich bei der Gemeinde der Welthauptstadt, die er weder gestiftet, noch bisher besucht hat, erst einzuführen. Er führt sich aber ein als gottverordneter Apostel (v. 1), des Evangeliums vom Gottes- und Menschensohne, welches er ihnen im Folgenden zu verkündigen gedenkt, des durch Prophetenwort und Auferstehungsthat bestätigten (v. 2—4), und zwar als Apostel der Heiden (v. 5), von denen auch die Römer ein Theil sind (v. 6). So tritt sogleich und zugleich die sachliche wie auch seine persönliche Berechtigung und Verpflichtung zum Schreiben hervor.

V. 1. Παῦλος] Dieser ursprünglich heidnische Name (das lateinische paulus nach dem häufigen Wechsel zwischen ρ und λ identisch mit dem griechischen παῦρος vgl. Homer Jl. 2, 675.) findet sich neben dem jüdischen Σαῦλος (שאול) zuerst Act. 13, 9. auf der ersten Missionsreise des Apostels unter die Heiden. Von da an tritt er ausschliesslich, sowohl in der Apostelgeschichte, als auch in den paulinischen Briefen, statt des letzteren auf. Paulus schloss sich also von jener Zeit an als Apostel der Heiden auch in der äusseren Benennung an sie an. *) δοῦ-

*) In circumcissione nomen *Sauli* Ebraeum ipsi datum esse, dubium non est; et fieri potuit, ut *Pauli* nomen, cum ab aliis ita vocaretur, lubentius usurparit, tum quia notius et communius, tum ut vocabulum lubentius Graeci ac Romani, quibus id gratiosum ac familiare erat, agnoscerent, quorum se doctorem profitebatur, tum quod circumcisio jamjam abroganda penitus fuerit, doctrina imprimis hujus Apostoli, pleneque in ejus locum surrogandus baptismus, synagoga Judaica cum honore sepulta. *Calov.* z. u. St. Dagegen bemerkt schon Hieronymus de vir. ill. 5: A primo ecclesiae spolio, proconsule Sergio *Paulo*, victoriae suae trophaea retulit, erexitque vexillum, ut Paulus diceretur e Saulo. Immerhin lässt jene denkwürdige Begebenheit der Bekehrung des Proconsuls Sergius Paulus sich als erste Veranlassung, nicht als eigentlicher Grund, der bleibenden Namensänderung betrachten. Nach Augustin war die Benennung Paulus = exiguus Ausfluss paulinischer Demuth. Vgl. 1 Cor. 15, 9. Ephes. 3, 8. Dies könnte aber höchstens nur innerlich mitbestimmender Faktor gewesen sein. Nach Wieseler zu Gal. 1, 1. hatte der Apostel als

λος *I. Χρ.*] bezeichnet in der Ueberschrift, als Epitheton zum Nomen proprium, nicht das allgemeine Knechtsverhältniss, in welchem alle Christen zu ihrem Herrn Christo stehen, sondern das besondere Verhältniss des Amtes, des Dienstes im Reiche Jesu Christi. Dennoch bilden *δοῦλος* und das nachfolgende *ἀπόστολος* keine Tautologie. Der Begriff des *δοῦλος* ist genereller, der des *ἀπόστολος* specieller, jener wird durch diesen genauer bestimmt. Der *δοῦλος* ist nicht nothwendig *ἀπόστολος*, er kann auch *προφήτης*, *εὐαγγελιστής*, *ποιμὴν* und *διδάσκαλος* sein. Auch der alttestamentliche *נָבִיא* ist nicht blos Prophet, sondern er kann auch König, Priester u. s. f. sein. So findet zwischen *δοῦλος* und *κλητὸς ἀπόστολος* eine Gradation statt, denn der *ἀπόστολος* nimmt die höchste Stelle unter den Neutestamentlichen *δούλοις* ein. *κλητὸς ἀπόστολος*] Alle Apostel waren unmittelbar zu ihrem Amte berufen (*κλητοί*), aber auch Paulus war es, vgl. AG. 9, 6. 15. 22, 21. 26, 16—18. Gal. 1, 1. 12. Dass er gerade, der später Hinzugekommene, diese *κλησίς* besonders hervorhebt, wo er sich als Apostel dokumentiren will, ist natürlich, ohne dass dabei eine absichtliche Vergleichung seiner apostolischen Stellung erzielt ist. Zu *ἀπόστολος* vgl. AG. 22, 21: *ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστειλῶ σε*. 26, 17: *εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω, ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*] Die Berufung zum Apostelamte hat ihren Zweck und Inhalt in dem Ausgesondertsein zur Evangeliumsverkündigung, welche die Ausrichtung des Apostelamtes ist. Beides, *κλησίς* und *ἀφορισμός*, coincidirt auch in denselben Zeitmoment der AG. 9. beschriebenen Bekehrung, und der *ἀφορισμός* hat eine in die Gegenwart der Briefabfassung hinreichende Dauer. Daher das Perfect *ἀφορισμένος*. Der Begriff der Aussonderung nähert sich dem, was wir modern „Bestimmung“ nennen. Es findet hier keine Beziehung auf den ewigen Rathschluss Gottes statt, denn *ἀφορίζεσθαι* ist an sich nicht gleich *προορίζεσθαι*, und der Zusatz *ἐκ κοιλίας μητρός μου* Gal. 1, 15. fehlt hier. Auch auf den Akt der Antiochenischen Gemeinde-Berufung AG. 13, 2., an den manche Ausleger nicht ohne Schein gedacht haben (vgl. dort das *ἀφορίσατέ μοι*), ist keine Rücksicht genommen, denn der *ἀφορισμός* ist ein unmittelbarer und entspricht mehr dem *προσκέκλημαι*, von dem dort die Rede ist. *εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*, für das Evangelium Gottes, nicht um daran zu glauben, sondern um es zu verkündigen. *εἰς*, in, für, ist Zweckpartikel, *θεοῦ* ist genit. causae, nicht object., denn Gott ist der Urheber, nicht der Inhalt der Heilsverkündigung; letzteres ist Christus, wie diess v. 3 und 4. ausdrücklich sagt. So *εὐαγγέλιον θεοῦ* auch Röm. 15, 16. 1 Thess. 2, 2. 8. 9. 1 Petr. 4, 17 u. s. — V. 2. Das Evangelium ist die uralte, von den glaubhaftesten Zeugen vorherverkündigte, in verbürgten Schriften nie-

römischer Bürger schon von Geburt an die beiden Namen Paulus Saulus (vgl. Alexander Jannäus, Johannes Marcus, Jesus Justus) und gebrauchte den ersten statt des zweiten seit dem Beginne seiner heidenapostolischen Wirksamkeit.

dergelegte Wahrheit *Καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην*. sagt derselbe Apostel AG. 13, 32. Dadurch wird die Bedeutung und Herrlichkeit des Evangeliums besonders hervorgehoben, wie auch durch diesen und die folgenden Verse bis v. 5. die heilige Würde des apostolischen Amtes hervortritt. *ὁ προεπηγγέλαιο*] Nicht sowohl das Evangelium, die Kunde von Christo, obschon auch diese, vgl. 10, 15., als vielmehr Christum selbst oder die Erlösung hat Gott vorherverkündigen lassen durch die Propheten. Der Ausdruck ist demnach concis, und das Relativum *ὁ* bezieht sich auf den Inhalt des Evangeliums. *διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ*] Nicht nur die vier grossen und zwölf kleinen Propheten sind gemeint, auch nicht der mit Samuel beginnende Prophetenstand im Allgemeinen, sondern alle Männer, von denen Weissagungen auf Christum in den Alttestam. Bandesschriften, *ἐν γραφαῖς ἁγίας*, sich verzeichnen finden. Auch Moses und David gehören demnach zu diesen *προφηταῖς*. — *Γραφαὶ ἁγία* sind nicht: heilige Schrift-Stellen, sondern entweder: die heiligen Schriften, oder: heilige Schriften. Gegen die erste Auffassung spricht nicht der Mangel des Artikels, denn *γραφαὶ ἁγία* sind ein in sich selbst bestimmtes Unicum, wie *θεός*, *πνεῦμα ἅγιον*, *νόμος*, noch der Umstand, dass wenigstens direkte Weissagungen nicht in allen Schriften des A. T. enthalten sind, denn die heiligen Schriften lagen als einheitlich geschlossene Sammlung vor. Doch spricht der Pragmatismus der Stelle mehr für die letzte Fassung. Denn es kommt zur Verherrlichung des Evangeliums auf die Charakterisirung des Mediums seiner prophetischen Vorherverkündigung an. Es ist das zuverlässige und ehrwürdige Medium heiliger Schriften. Auch hiermit aber ist das ganze aus heiligen Schriften bestehende A. T. gemeint. — V. 3. *περὶ τοῦ υἱοῦ ἐν- τοῦ*] Nach Wortstellung und Grammatik mit *προεπηγγέλαιο*, nicht mit *εὐαγγέλιον* v. 1. zu verbinden, obgleich allerdings der Sache nach das Objekt des letzteren hier angegeben werden soll. Es ist deshalb auch v. 2 nicht zu parenthesiren. *υἱὸς θεοῦ* ist nicht als blosser messianischer Amtsname zu fassen, sondern bezeichnet bei unserem Apostel stets ein metaphysisches Verhältniss Christi zum Vater. Es ist die Rede vom *υἱὸς μονογενῆς παρὰ πατρός* Joh. 1, 14., vom *υἱὸς ἰδίου* Röm. 8, 32. Als solcher vornehmlich musste er erwiesen werden v. 4. Wir haben hier denselben Gegensatz der Menschheit und Gottheit Jesu Christi wie v. 5., welche Stelle an sich schon für die Bedeutung des *υἱὸς θεοῦ* an der unsrigen entscheidend ist. vgl. Col. 1, 13—17. die Beschreibung des *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*. — *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ*] Als Sohn Davids ist er den Verheissungen der Propheten zufolge geboren; auch nur als solcher ist er ein *γερόμενος*, ein in der Zeit Geborener, ein Gewordener vgl. Gal. 4, 4., denn als Sohn Gottes ist er der ewig Seiende. Dennoch ist dieser ewig seiende Sohn Gottes ein Sohn Davids geworden, nicht durch Wandelung seiner unwandelbaren Gottheit — man sollte nicht vergessen, dass nur im pantheistischen Systeme die Verendlichung des Unendlichen einen Sinn hat, — sondern durch

An- und Aufnahme der Menschheit in die Einheit seiner göttlichen Person. Der menschengewordene Sohn Gottes ist nur Einer, darum ist der Ausdruck erlaubt: der Sohn Gottes ist aus dem Samen Davids geboren. Aus dem Samen Davids ist er aber als der von Jungfrau Maria, der Tochter Davids, Geborene. So blieb der Davidssame zugleich der im Protevangelium verheissene Weibessame. Dem Apostel den Begriff der metaphysischen Gottessohnschaft zusprechen, und ihm den Glauben an die Geburt des Gottessohnes von der Jungfrau absprechen, heisst ihm einen dogmatischen Unbegriff beilegen. *κατὰ σάρκα*] *σάρξ* bedeutet hier die gesammte aus *σῶμα*, so wie niederer und höherer *ψυχή* bestehende Menschennatur, welche nach dem charakteristischen Merkmale ihrer sichtbaren, sinnlichen Erscheinung bezeichnet ist. In demselben Sinne steht Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, nicht wesentlich verschieden von: Gott ward Mensch. vgl. Röm. 9, 5. Das ethische Moment der Sündlichkeit der *σάρξ* liegt hier fern, denn Christus ist nicht *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, sondern nur *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* erschienen; wohl aber soll die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit der *σάρξ* hervorgehoben werden, wiewohl auch seine gebrechliche Menschennatur als eine *ἐκ πνεύματος Λαοῦ* nach der Verheissung entstandene verherrlicht wird. — V. 4. *τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*] Durch das Asyndeton *τοῦ γενομένου* — *τοῦ ὀρισθέντος* wird das zweite parallele Satzglied besonders hervorgehoben. *ὀρίζειν τινά τι* Jemanden zu etwas bestimmen, ernennen, einsetzen, constituere, creare. So in allen Neutestml. Stellen, Luc. 22, 22. AG. 2, 23. 10, 42. 11, 29. 17, 26. 31. Hebr. 4, 7. Wenn daher Chrys. und Theophyl. *ὀρισθέντος* durch *δειχθέντος*, *ἀποδείχθέντος*, *ἀποφανθέντος*, *βεβαιωθέντος*, *κριθέντος* erklären, so muss dies mehr als Sinn- denn als Worterklärung gelten. Christus ist als Sohn Gottes dargethan, erwiesen, insofern er vor den Menschen oder in der Ueberzeugung der Menschen durch die Auferstehung von den Todten dazu eingesetzt ist. Ganz parallel ist der Gedanke AG. 13, 33. — Da *κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης* den offenbaren Gegensatz zu *κατὰ σάρκα* bildet, so erscheint es als unnatürlich *ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα* und *ἐξ ἀναστάσεως* zu coordiniren und gleichmässig dem *κατὰ σάρκα* entgegenzusetzen, nach welcher Konstruktionsweise Christus als der Sohn Gottes erwiesen sein soll „in Kraft, nach dem Geist und durch die Auferstehung.“ Vielmehr nützt die geläufige Antithesis von *σάρξ* und *πνεῦμα* zu erklären: Er ist Sohn Davids *κατὰ σάρκα*, Sohn Gottes *κατὰ πνεῦμα*. Die Worte *ἐν δυνάμει* müssen also entweder mit *ὀρισθέντος* oder mit *υἱοῦ Θεοῦ* verbunden werden. Wollten wir nach der ersten Verbindungsweise *ἐν δυνάμει* erklären „in der Kraft Gottes“, so würden wir den Zusatz *Θεοῦ* vermissen vgl. 2 Cor. 13, 4. 1 Cor. 6, 14. oder einen Ausdruck wie *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς* Röm. 6, 4. erwarten. Wollte man aber *ἐν δυνάμει* adverbialisch fassen im Sinne von potenter, evidenter: „der auf ausdrückliche Weise, kräftig, schlagend erwiesen ist“, so müsste wohl die Wortstellung *τοῦ ἐν δυνάμει ὀρισθέντος*

τος als die angemessenere und weniger missverständliche erscheinen. Demnach halten wir die Verknüpfung mit *υἱοῦ Θεοῦ* für die einfachste und natürlichste. Id est, sagt Melancthon, declaratus est esse filius Dei potens. „Der eingesetzt, d. i. dargethan, erwiesen ist als ein Sohn Gottes in der Kraft.“ Bezeichnete nun die *σάρξ* die niedere, menschliche Natur, so kann das *πνεῦμα* nur zur Bezeichnung des höheren, göttlichen Principes in Christo dienen.* Es kann also hier nicht an das *πνεῦμα ἅγιον*, welches, nach kirchlichem Ausdrucke, die dritte Person in der Gottheit ist, gedacht werden, weder insofern dasselbe durch die Propheten geredet und von Christi Gottessohnschaft gezeugt hat, noch insofern er selbst als der Messias mit demselben gesalbt war ohne Maass, noch insofern er dieses *πνεῦμα* seit seiner Verklärung durch die Auferstehung über die Seinen ausgegossen hat; auch wird das *πνεῦμα ἅγιον* im N. T. sonst nie durch *πνεῦμα ἁγιοσύνης* bezeichnet und dieser Ausdruck verhindert die Verwechslung: vielmehr ist *πνεῦμα ἁγιοσύνης* hier nichts Anderes als die höhere, himmlische, göttliche Natur Christi, nach welcher oder in welcher er der Sohn Gottes ist. Es wird dem Sohne Gottes hier pneumatische Wesenheit zugeschrieben, denn das *πνεῦμα ὁ Θεός* Joh. 4, 24. bezieht sich auch auf ihn und 2 Cor. 3, 17. wird er selbst *τὸ πνεῦμα* genannt, nach Hebr. 9, 14. aber hat er sich *διὰ πνεύματος αἰωνίου* Gott geopfert. *ἁγιοσύνης* ist genit. qualitatis und charakterisirt die Beschaffenheit des *πνεύματος* näher. *ἁγιοσύνη* selbst ist zu unterscheiden von *ἁγιασμός*, es bedeutet: Heiligkeit (vgl. 2 Cor. 7, 1. 1 Thess. 3, 13.), nicht: Heiligung. Der Grund aber, warum der Apostel den Sohn Gottes hier einen *υἱὸν Θεοῦ ἐν δυνάμει* und seine höhere Natur ein *πνεῦμα ἁγιοσύνης* nennt, scheint kein anderer zu sein, als der, dass mit der *σάρξ*, der Menschennatur, welche er ihm zugeschrieben hat, sich sogleich der Begriff der Hinfälligkeit und der Sündhaftigkeit verbindet, obgleich der letztere, wie bemerkt, in unserer Stelle nicht in dem Worte liegt. In der That aber hatte der Sohn Gottes sich der *ἀσθενείᾳ σαρκὸς* unterworfen und war *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* erschienen, dennoch war und blieb er *υἱὸς Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης* und gerade durch seine Auferstehung als den Sieg über Tod und Sünde hat er sich als den allmächtig lebendigen und heiligen Sohn Gottes erwiesen, dem da gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden, dass er das ewige Leben gebe denen, die ihm der Vater gegeben hat, Matth. 28, 18. Joh. 17, 2. Zu unserer Stelle ist übrigens zu vergleichen der ähnliche Gedanke 1 Tim. 3, 16.: *Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*, so wie die Entgegensetzung von *σάρξ* und *πνεῦμα* 1 Petr. 3, 18. *ἐξ ἀναστάσεως*

* Vgl. den Gegensatz von *πνεῦμα* und *σάρξ* zur Bezeichnung der göttlichen und menschlichen Natur Christi bei Gregor Nanz. Orat. XXXIX. 13. p. 685. XXXVIII. 13. p. 671. angeführt von Ullmann Gregor von Nazianz, der Theologe. S. 398. 400. Auch Cyprian de idolorum vanitate gebraucht von der Menschwerdung den Ausdruck: *Carnem Spiritus sanctus induitur.*

νεκρῶν] Das *ἐκ* kann als Zeit- oder Causalpartikel (vgl. Jak. 2, 18.) gefasst werden. Seit oder durch die Auferstehung von den Todten ist Christus als der Sohn Gottes erwiesen. Die causale Bedeutung ist vorzuziehen, denn überall bezeichnet die apostolische Predigt die Auferstehung Jesu Christi als den Grund des Glaubens an seine Gottessohnschaft, vgl. AG. 2, 24. 13, 30 ff. 17, 3. 31. 26, 23. Diesen Beweis bot sie in der That dar nach Joh. 2, 19. 10, 18. Sie bestätigte das Zeugniß Christi von sich selber, dessen Inhalt seine Gottessohnschaft war. ἀνάστασις νεκρῶν kann grammatisch nicht identisch sein mit ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν. Es ist aber auch nicht von der zukünftigen Todtenauferstehung die Rede, sondern Christi Auferstehung ist die Todtenauferstehung selbst, insofern in seiner Auferstehung die unsere beschlossen ist, insofern seine Auferstehung im concreten Falle die allgemeine Auferstehung darstellt, AG. 4, 2. 17, 32. 23, 6. 26, 8. 23. 1 Cor. 15, 12. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ νεκροῦ ἡμῶν] ist nicht mit ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν zu verbinden, wie Itala und Vulgata thun, sondern als Apposition zu τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ v. 3. zu fassen. Deshalb ist aber nicht etwa τοῦ γενομένου bis νεκρῶν zu parenthesesiren. Dieser Davids- und Gottessohn ist die historische Person Jesus Christus, der Mensch Jesus, der Messias (Χριστός), der gemeinsame Herr der Kirche, dessen δοῦλος im engeren Sinne der Apostel ist, wie dies v. 5. noch einmal in weiterer Ausführung und specieller Bestimmung hervorhebt. Deshalb ist aber ἡμῶν nicht etwa ausschliesslich auf die Apostel zu beziehen, denn Christus ist der Herr Aller, wie auch alle Gläubige seine δοῦλοι sind, vgl. Eph. 6, 6. 1 Cor. 7, 22. Der feierliche Zusatz Ἰ. Χρ. τ. ζ. ἡμ. erleichtert zugleich die Anknüpfung des Folgenden. — V. 5 δὲ οὐ] Die Formel διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ stellt Christum als Vermittler eines Verhältnisses dar, dessen Grundursache der θεὸς πατὴρ ist. Die Intervention (διὰ) ist demnach hier von der causa principalis (ὅπό) zu unterscheiden, vgl. 15, 15. ἐλάβομεν] bezieht sich nicht auf sämtliche Apostel, sondern auf Paulum allein, denn πάντα τὰ ἔθνη waren ja gerade sein des Heidenapostels eigenthümlicher Wirkungskreis, und er will auch im Folgenden nur seine Berechtigung, den Römern, die auch zu diesen ἔθνη gehören, zu schreiben darthun. Die ursprüngliche Bedeutung des Plurals: „ich und meines Gleichen“ hat sich auch im Gebrauche der Profanscribenten verwischt. χάριν καὶ ἀποστολήν] Das καὶ ist explikativ: Gnade, nämlich Apostelamt. Von der bekehrenden Gnade zu reden, war hier keine Veranlassung. vgl. 15, 15. 16. Der Apostel betrachtet auch sonst sein mühevolltes Amt um seines Inhaltes und Zweckes willen als eine Gnadengabe Gottes. Eph. 3, 2. 3. 7. 8. Dadurch, dass χάριν καὶ ἀποστολήν statt χάριν ἀποστολῆς gesagt ist, wird die Gnade, welche sich in der Verleihung des Apostelamtes bekundet hat, selbstständiger und nachdrucksvoller hervorgehoben; nicht aber wird die Fülle und Kraft der Rede durch diese Auffassung geschwächt. εἰς ὑπακοὴν πίστεως] εἰς Zweckpartikel: Ich habe die Gnade des Apostelamtes empfangen für den Glaubensgehorsam, d. i. damit Glaubensge-

horsam entstehe, hergestellt werde. Aehnlich v. 1. ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον. Πίστεως kann als genit. auctoris gefasst werden: Der Gehorsam gegen Gott, welchen der Glaube fordert oder wirkt. Doch ist der Apostel nicht Apostel, um diesen Gehorsam, sondern um den Glauben an das Evangelium selbst, dessen nothwendige und unmittelbare Folge dann der Gehorsam ist, zu pflanzen. Die πίστις, nicht die ὑπακοή, bildet das Thema des Römerbriefes. Man kann ferner πίστειος als genit. appositionis nehmen: Der Gehorsam, welcher im Glauben besteht. Allerdings ist der Glaube ein Akt des Gehorsams gegen Gottes Wort, daher die Ausdrücke ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ Röm. 10, 16. 2 Thess. 1, 8. ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ oder τῷ εὐαγγελίῳ 1 Petr. 2, 8. 4, 17. Doch erscheint es nicht angemessen, dass der Apostel hier eine charakteristische Qualität des Glaubens angiebt, wo es ihm, übereinstimmend mit dem Zwecke seines Briefes, nur darauf ankömmt zu bezeugen, sein Amt bestehe darin, alle Welt dem Glauben selbst unterwürfig zu machen. Deshalb verdient die Erklärung den Vorzug, welche πίστειος als genit. objectivus betrachtet: Um Gehorsam gegen den Glauben aufzurichten. Die grammatische Verbindung ist durch 2 Cor. 10, 5: ἡ ὑπακοή τοῦ Χριστοῦ, 1 Petr. 1, 22: ἡ ὑπακοή τῆς ἀληθείας gerechtfertigt, die Weise des Ausdruckes selbst durch AG. 6, 7: ὑπακούειν τῇ πίστει. Es wird dann aber nicht die im N. T. fragliche Bedeutung von πίστις: Glaubenslehre, fides, quae creditur, doctrina christiana, anzunehmen sein, vielmehr sollen πάντα τὰ ἔθνη sich dem subjektiven Glauben, fidei qua creditur, τῷ πιστεύειν gehorsam unterziehen, wobei allerdings der subjektive Glaube, wie öfter, objektivirt, als Potenz, zu denken ist. vgl. 16, 26. Gal. 1, 23. ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν] Die Verbindung mit den nächststehenden Worten εἰς ὑπακοὴν πίστειος ist die natürlichste im Sinne von ἵνα γένηται ὑπακοή πίστειος ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, „damit Gehorsam des Glaubens unter allen Heiden gewirkt werde.“ Πάντα τὰ ἔθνη sind hier nicht alle Völker mit Einschluss der Juden, wie Matth. 28, 13., sondern alle Heiden. Denn der Apostel bezeichnet sich niemals so gleichmässig als Juden- und Heidenapostel. Ausdrücklich und wiederholt charakterisirt er namentlich im Römerbriefe seinen Beruf als den des Heidenapostels vgl. 1, 13 ff. 11, 13. 15, 16. Damit ist an sich nicht jede Wirksamkeit unter den Juden ausgeschlossen, sondern denominatio fit a parte potiori. ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ] Die Verbindung mit πίστειος ist grammatisch unhaltbar, denn man sagt nicht πίστις ὑπὲρ τινος, auch die Verknüpfung mit χάριν καὶ ἀποστολήν liegt weiter ab, als die mit εἰς ὑπακοὴν — ἔθνεσιν, „damit Unterwerfung unter den Glauben gewirkt werde unter allen Heiden zum Besten (zur Verherrlichung) seines Namens.“ vgl. AG. 15, 26. 21, 13. auch 9, 15. ὄνομα dient metonymisch zur Bezeichnung der Person oder Sache selbst, insofern im Namen die charakteristische Bestimmtheit derselben ausgedrückt ist. — V. 6. ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς] Dass auch die Römer zu diesen ἔθνη gehören, an die der Auftrag des Apostels geht, ist der Grund, weshalb er ihnen schreibt. κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ]

Der Apostel schreibt sonst die Berufung stets Gott dem Vater zu, vgl. 8, 30. 9, 24. 1 Cor. 1, 9. 7, 15. 17. 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 2, 14. 2 Tim. 1, 9. Deshalb dürfte *Ἰησοῦ Χριστοῦ* an unserer Stelle nicht als genit. causae, sondern als Genitiv der Angehörigkeit zu fassen sein, und der Sinn demnach zu umschreiben: die von Gott Berufenen, welche Jesu Christo angehören. — Das Zeichen der Parenthese ist auch hier v. 5. 6. wie v. 3. 4. als den zusammenhängenden Gedankengang grundlos und zweckwidrig unterbrechend zu streichen. — V. 7. *πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ — ἀγίοις*] Der Apostel vollendet jetzt, nach Abschluss der reichen und natürlich sich anreihenden Zwischengedanken v. 2—6., die eigentliche Aufschrift des Briefes: *Παῦλος, δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς Θεοῦ, κλητοῖς ἀγίοις*. Das bei den Griechen sonst häufig vorkommende *χαίρειν* oder *εὖ πράττειν* macht die blossе Aufschrift zum Grusse. Es ist aber an sich nicht nothwendig. Hier tritt der Inhalt des *χαίρειν* in dem folgenden *χάρις ὑμῖν κτλ.* als selbstständiger Satz und weiter ausgebildeter Segenswunsch auf. Das *πᾶσι* adressirt den Brief einfach an die ganze römische Gemeinde, ohne Nebenbeziehung auf den Unterschied von Einheimischen und Fremden (an welche letzteren v. 8. zu denken verbietet), oder von Bekannten und Unbekannten: „Allen zur Gemeinde in Rom gehörigen Gläubigen.“ Paulus sagt aber nicht einfach *πιστοῖς*, sondern die objektive Herrlichkeit des Christenstandes hervorhebend: *ἀγαπητοῖς Θεοῦ, κλητοῖς ἀγίοις*] Es sind dies sonst dem Alttestn. jetzt dem Neutestn. Bundesvolke, dem wahren *Ἰσραὴλ Θεοῦ*, zugeschriebene und zustehende Vorzüge. Die Christen sind *ἀγαπητοὶ Θεοῦ* in Christo *τῷ ἡγαπημένῳ* Eph. 1, 6. und *κλητοὶ ἅγιοι* 1 Cor. 1, 2., d. i. von der Welt durch heiligen Beruf abgesondert und Gott geweiht *ἐν Χριστῷ*, der sich selbst für sie geheiligt hat, Joh. 17, 19., und *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, dessen Tempel sie sind 1 Cor. 6, 11. Non ideo vocati sunt, sagt Augustin, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt. vgl. das קְדוֹשׁ קְרָאָה זֶפְחָן Zeph. 1, 7. *Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*] nämlich: *εἰη*. Diese Worte, wenn auch dem in der Grussformel sonst üblichen *χαίρειν* (vgl. AG. 15, 23. 23, 26.) entsprechend, haben dennoch, wie gerade die Abweichung und Umbildung zeigt, im Munde des Apostels einen tieferen, innerlichen, geistlichen Inhalt. Die *εἰρήνη*, unser Friede mit Gott, ist Folge der *χάρις* der Gnade, des Friedens, welchen Gott mit uns in Christo geschlossen hat. Vgl. Wieseler zu Gal. 1, 3. S. 19; nur dass derselbe *εἰρήνη* vom Frieden im Innern und von aussen, wie wohl doch vorwiegend vom innern Gottesfrieden versteht. *ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Es ist falsch *κυρίου* wie *ἡμῶν* von *πατρὸς* abhängen zu lassen; dagegen spricht 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4.: vielmehr ist vor *κυρίου* die Präposition *ἀπὸ* im Gedanken zu wiederholen. Die Gleichstellung des *Θεὸς πατήρ* und des *κύριος Ἰησοῦς* in Hinsicht auf die Ertheilung der *χάρις* und *εἰρήνη* gehört zu den mittelbaren, aber entscheidenden Beweisen für die Gottheit Christi. Es ist zuzugeben, dass Gott, wie immer, so auch hier als causa principa-

lis, Christus als causa medians zu denken ist. Aber *χάρις καὶ εἰρήνη* kann keine Creatur in der Form realer Mittheilung, sondern nur durch Verkündigung vermitteln. Wie Gal. 1, 1. in den Worten *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ πατρὸς* Gott wie Christus als Heilmittler, oder specieller als Mittler des Apostelamtes, so wird hier in dem *ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* Christus wie Gott als Gnaden- und Friedensquell gedacht, wenn auch der eine in medialer, der andere in principaler Weise. — Gott ist *πατήρ ἡμῶν* insofern wir die *νίκοθεσία* durch Christum erlangt haben. Indem der *νῖος Θεοῦ* zum *δοῦλος Θεοῦ* ward, hat er uns die *νίκοθεσία* erworben, sich selbst aber das Recht des *κύριος* im Verhältnisse zur Gemeinde.

V. 8—17. Eingang und Thema des Briefes. Bezeugung seines Dankes für der Römer weltkundigen Glauben, seines Andenkens an sie im Gebete und seines Wunsches, zu ihnen zu kommen, denn wie allen Heiden schulde er auch ihnen die Verkündigung des Evangeliums, dessen er sich um seiner herrlichen Kraft und Wirkung willen nicht schäme, denn es offenbare die vor Gott geltende Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kömmt.

V. 8. Der Dank, welchen der Apostel für den Glauben aller Gemeinden beständig auf dem Herzen trägt, wie er dies im Eingange fast aller seiner Briefe bezeugt, eröffnet einen Blick in sein apostolisches Herz und thut kund, dass er sich mit Recht 2 Cor. 11, 28. der *μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν* rühmen konnte. *πρῶτον μὲν*] primum quidem, zuvörderst; das Weitere sollte durch ein *εἴτα* oder *ἐπειτα δέ* angeknüpft werden, was aber im rasch aufeinander folgenden Gedankendrange wegleibt. vgl. 3, 2. 1 Cor. 11, 18. auch AG. 1, 1. *τῷ Θεῷ μου*] am besten erklärt durch AG. 27, 23.: *οὐ εἰμὶ, ᾧ καὶ λατρεύω*. vgl. 1 Cor. 1, 4. Phil. 4, 19. Phil. 4. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Aller Dank des Christen geschieht durch Jesum Christum, insofern alle Wohthat, wofür er zu danken hat, ihm durch Christum vermittelt ist. vgl. 7, 25. Col. 3, 17. Treffend bemerkt Oecum.: *αὐτὸς γὰρ ἡμῖν αἴτιος τῆς εἰς τὸν πατέρα εὐχαριστίας, ὁ καὶ προσλαβόμενος ἡμᾶς καὶ τῷ ἰδίῳ αἵματι πρὸς ἐκείνον καταλλάσας*. Es ist also nicht mit Orig. u. M. Christus als vermittelnder Ueberbringer des Dankes zu denken. *ἐν ὧν τῷ κόσμῳ*] ist hyperbolischer Ausdruck, wie 16, 19. 1 Thess. 1, 8. Joh. 12, 19. Allerdings aber war das Evangelium schon zu des Apostels Zeiten fast in der ganzen, damals bekannten, civilisirten Welt verkündigt, und dass auch in der Welthauptstadt Rom eine christliche Gemeinde gegründet war, konnte den übrigen Gemeinden nicht unbekannt geblieben sein. Der Apostel dankt übrigens für das Factum, dass der Römer Glaube in der ganzen Welt ruckbar ist, nicht an und für sich selbst, sondern insofern dasselbe den Beweis für die gediegene und rühmliche Beschaffenheit ihres Glaubens ablegt. Dass er hier nur für die *πίστις* der Römer dankt, nicht auch für ihre *ἀγάπη* wie Col. 1, 4. oder ihre *γνωσις* wie 1 Cor. 1, 5. ist in der Tendenz seines Briefes begründet, vgl. v. 12. 17. Richtig übrigens Calvin: Praedicatam in

toto orbe fidem Romanorum intelligamus omnium fidelium ore, qui de ipsa recte et sentire et pronuntiare poterant. — V. 9. Der eben ausgesprochene Dank ist Ausfluss der unausgesetzten Theilnahme des Apostels für die Römer; dadurch wird die Wirklichkeit und Aufrichtigkeit seines Dankes begründet. *μάρτυς — θεός*] vgl. die Schwurformeln Phil. 1, 8. 2 Cor. 1, 23. 11, 31. 1 Thess. 2, 5. Auch der ausseregerichtliche Eid aus heiliger Gesinnung und zu heiligem Zwecke ist gestattet, das Gesetz und sein Erfüller Matth. 5, 33 ff. verbietet nur den Meineid und das gedankenlose, unnütze Schwören. Der Gemeinde, zur Stärkung ihres Vertrauens zu seiner Person, seinen Aussagen und seiner Lehre, seine Wahrhaftigkeit und die Aufrichtigkeit seiner Liebe zu versiegeln, ist dem Apostel eine hinlängliche Veranlassung zur eidlichen Bethuerung. *ὃ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*] Diese Worte bekräftigen die Wahrheit seiner Aussage. Denn den Gott, welchem er so treulich am Evangelium dienet, wird er durch keine Lüge beleidigen. Und ist er von Herzen Diener des Evangeliums, so wird er natürlich auch das lebendigste Interesse an den durch das Evangelium gegründeten Gemeinden nehmen. Paulus dient aber Gott *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* nicht insofern er daran glaubt, sondern insofern er es verkündigt und verbreitet; *ἐν* bezeichnet die Sphäre, in der sein Dienst sich bewegt. *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* ist genit. object.: „das Evangelium von seinem Sohne, d. i. welches den Sohn Gottes zum Inhalte und Gegenstande hat“ im Unterschiede von *εὐαγγέλιον θεοῦ* v. 1. = *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* v. 3. Das Evangelium geht von Gott dem Vater aus und handelt vom Sohne Gottes. — *ἐν τῷ πνεύματι μου* soll nicht etwa den Dienst des Apostels als einen Dienst im Geiste und in der Wahrheit im Gegensatze zum eiteln Götzendienste der Heiden oder leeren Ceremoniendienste der Juden bezeichnen, sondern es drückt, gleich *ἐν τῇ καρδίᾳ μου*, die Aufrichtigkeit und Wahrheit seines Dienstes im Gegensatze zum heuchlerischen Scheine aus. vgl. Eph. 5, 19. 6, 6. *ὥς*] nicht = *ὅτι*, sondern es dient zur Bezeichnung des Modus oder Grades: wie unablässig. vgl. Phil. 1, 8. 2 Cor. 7, 15. 1 Thess. 2, 10. Diejenigen, welche das Comma hinter *ποιοῦμαι* streichen und es hinter *προσευχῶν μου* setzen, betrachten *πάντοτε* als Verstärkung von *ἀδιαλείπτως* = assidue semper, assiduissime. Doch hätte man dann die Wortstellung *ὥς ἀδιαλείπτως πάντοτε κτλ.* erwartet. Bequemer ist in dieser Beziehung jedenfalls die Interpunction hinter *πάντοτε*: *ὥς ἀδιαλείπτως μέλαν ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε, κτλ.* Indess erhält man die leichteste und natürlichste Satzabtheilung, wenn man *πάντοτε* nicht zu dem Vorhergehenden, sondern zu dem Folgenden zieht, so dass das Comma hinter *ποιοῦμαι* zu stehen kommt und *πάντοτε* zu *δέόμενος* gehört. *μέλαν ὑμῶν ποιοῦμαι*] wie sich von selbst ergänzt und wie v. 10. ausweiset, schon hier hinzuzudenken: bei meinem Gebete, betend. vgl. Phil. 4, 3. 1 Thess. 1, 2. — V. 10. Eine besondere Art dieser *μέλαν* ist der Wunsch zu ihnen zu kommen. *ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου*] *ἐπὶ* mit dem Genitiv, wie öfter, Präposition der Zeitbestimmung. vgl. Matth.

1, 11. Bei meinen Gebeten, die ich im Allgemeinen und also auch in Beziehung auf euch thue. vgl. Eph. 1, 16. 1 Thess. 1, 2. Philém. 4. Der Apostel redet hier von den besondern Gebetsstunden, in welchen er dem Herrn seine Bedürfnisse, wie das Anliegen aller Gemeinden vortrug, denn nicht bei jedem zwischeneintretenden Einzelgebete konnte er der Römer gedenken. *εἴπως*] si forte drückt die schüchterne Bescheidenheit der Bitte aus. *ἤδη ποτέ*] tandem aliquando, da ich mich schon so lange danach sehne. vgl. Phil. 4, 10. *εὐδοκῶν τινά* Jemanden auf gutem Wege leiten, das Passivum *εὐδοκοῦσθαι* = guten Weg erlangen, dann s. v. a. guten Erfolg haben, Glück haben. Das Passivum steht immer in dieser letzteren, metaphorischen Bedeutung. vgl. 1 Cor. 16, 2. 3 Joh. 2. Auch war hier keine Veranlassung, um guten Weg zu bitten, vielmehr nur um das Glück, kommen zu können, überhaupt. Sinn: Ob ich wohl endlich einmal so glücklich sein möchte. Der Infinitiv *ἐλθεῖν* ist dann von *εὐδοκοῦσθαι* nicht von *δεόμενος* abhängig. *ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ*] Dem alle Frommen ihren Willen unterordnen. vgl. AG. 18, 21. Röm. 15, 32. 1 Cor. 4, 19. 16, 7. Jak. 4, 15. *ἐν* insofern das *θέλημα τοῦ θεοῦ* jenen glücklichen Erfolg, jenes *εὐδοκοῦσθαι*, in sich enthält. — V. 11. Der Grund *ὅτι* der v. 10. angegebenen Bitte ist der Wunsch, die Gemeinde zu sehen, um ihr förderlich zu sein. *ἐπιποθῶ*] Die Präposition *ἐπὶ* braucht nicht zur Steigerung des an sich schon ein starkes Verlangen ausdrückenden *ποθεῖν* zu dienen; *ἐπιποθεῖν τι* kann auch einfach *πόθον ἔχειν ἐπὶ τι* bedeuten. Doch passt diese Analyse nicht 15, 23. *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν*] vgl. 1 Thess. 2, 8. Die gewöhnlichere Konstruktion ist *μεταδίδῶναι τίτι τιος*. An die besonderen Wundergaben 1 Cor. 12. ist hier nicht zu denken, denn weder wäre ein solcher Zweck mit dem v. 15. ausgesprochenen identisch, noch auch ist das *στηριχθῆναι* die nothwendige Folge des Empfanges solcher *χαρίσματα*, die der Apostel selbst 1 Cor. 13. dem *χάρισμα* der Liebe unterordnet und ihnen überhaupt nur einen relativen Werth zuschreibt. Das *χάρισμα* oder *δῶρημα*, welches der Apostel ihnen mittheilen will, besteht vielmehr in der durch Evangeliumsverkündigung erzeugten *πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς, γνώσις* u. s. f. Es ist aber *πνευματικόν*, weil es vom *πνεῦμα ἅγιον*, als dessen Organ sich der Apostel betrachtet, gewirkt wird, und deshalb auch die Natur dieses *πνεῦμα* an sich trägt. Paulus fügt bescheiden ein *τι* hinzu: irgend eine geistliche Gabe. Luther: etwas geistlicher Gabe. Die Worte *τὸ — χάρισμα — πνευματικόν* werden durch die dazwischen geschobenen Wörter (*μεταδῶ — ὑμῖν*) desto mehr hervorgehoben, *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*] Der Apostel sagt nicht: *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*, denn dies kommt nur Gott zu, vgl. 16, 25. Er ist nur das Werkzeug; daher das Passiv. vgl. AG. 16, 5. Auch bedürfen die Römer nur der Stärkung, nicht der ersten Belehrung und Gründung. — V. 12. *τοῦτο δέ ἐστι*] erläutert die Worte *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*, deren Inhalt der Apostel nicht nur, wie Erasmus sagt, in einer *pia vafrities et sancta adulatio*, sondern zugleich in aufrichtiger

Demuth mildert und beschränkt. συμπαράκληθῆναι] παρακαλεῖν τινά Jemanden herbeirufen. vgl. AG. 28, 20. Der Zweck dieses Herbeirufens kann eine Bitte oder eine Ansprache sein. Daher die Bedeutung: bitten, oder Jemandem zureden. Der Inhalt dieser Ansprache, Zusprache, Zureden kann Trost oder Ermahnung sein; daher παρακαλεῖν τινά Jemanden trösten, so Matth. 5, 4.: μακάριοι οἱ πενθοῦντες· ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται, oder: Jemanden ermahnen, so AG. 2, 40.: διεμαρτύρατο καὶ παρεξάλει, λέγων· Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. Daher hat denn auch παρακαλεῖν, παράκλησις öfters die Bedeutung des ermahnenden Unterrichtes, vgl. AG. 13, 15. 1 Thess. 2, 3. Tit. 1, 9.: παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ. Endlich schliesst die tröstende und ermahnende Zusprache auch Kräftigung und Stärkung in sich, wesshalb παρακαλεῖν, kräftigen, auch als Synonymum von στηρίζειν befestigen auftritt, vgl. 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17. Diese letztere Bedeutung ist besonders an unserer Stelle als Erklärung des στηριχθῆναι passend: „das ist aber, um mit gestärkt, gekräftigt zu werden.“ Zu συμπαράκληθῆναι ist weder ὑμᾶς noch auch ὑμῶν καὶ ἐμαυτὸν zu ergänzen, was sowohl das συμ- als auch das ἐν ὑμῖν unter euch verbietet. Vielmehr ist Paulus als Subjekt zu denken, wo dann die strengere Schreibart allerdings die ausdrückliche Setzung des ἐμέ erfordert hätte: „damit ich unter euch mitgekräftigt werde.“ διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ] „durch den wechselseitigen Glauben, den euren und den meinigen.“ Weil ἐν ἀλλήλοις nicht verschieden von ἀλλήλων, so setzt der Apostel das in der unmittelbaren Abhängigkeit von πίστεως sich leichter anschliessende ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ, nicht ὑμῖν τε καὶ ἐμοί. Der Apostel kann aber sagen, dass er unter den Römern gestärkt werden will durch ihren wechselseitigen, gemeinsamen Glauben, weil er sagt, dass er mit ihnen (συμ --) gestärkt werden will, also sollen sie allerdings auch gestärkt werden, er durch ihren, sie durch seinen Glauben. Da die Kräftigung des Apostels das Hauptmoment des Verses bildet, so wird dem entsprechend das ὑμῶν dem ἐμοῦ vorangestellt. Aber auch sonst entspricht diese Wortstellung der Zartheit und dem Feinsinn des Apostels. — V. 13. Nicht bei der Sehnsucht, sie zu sehen, hat er es beenden lassen, sondern er hat auch schon oft den Vorsatz gefasst, zu ihnen zu kommen, ist aber bisher verhindert worden. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν] eine in den paulinischen Briefen öfter vorkommende Ankündigungs- oder Mittheilungsformel. vgl. 11, 25. 1 Cor. 10, 1. 12, 1. 2 Cor. 1, 8. 1 Thess. 4, 13. In demselben Sinne Phil. 1, 12.: γινώσκεις δὲ ὑμᾶς βοῦλομαι. Die durch sie eingeführte Mittheilung ist immer für die Leser von Bedeutung. An unserer Stelle bekundet der oft gehegte Vorsatz die Aufrichtigkeit und den Ernst seines Wunsches, sie zu besuchen, und mit ihnen zu ihrer und seiner Erbauung zu verkehren. ἀδελφοί] die gewöhnliche apostolische Anrede; denn die apostolische Amtsstellung ruht auf dem Grunde der brüderlichen Glaubensgemeinschaft; jene wird deshalb auch nur, wo ein wichtiger Zweck es erheischt, niemals

im Dienste der hierarchischen Selbstsucht hervorgehoben und geltend gemacht. πολλάκις] wann zuerst und wie oft der Apostel diesen Vorsatz gefasst, lässt sich nicht bestimmen. Aus 15, 23. geht hervor, dass er schon viele Jahre vor Abfassung dieses Briefes zuerst daran gedacht. καὶ ἐκωλύθη ἄχρι τοῦ δεῦρο] ist als Parenthesis zu betrachten, da das folgende ἔνα — σχῶ mit dem vorhergehenden ὅτι πολλάκις — ὑμᾶς zu verbinden ist. Das parenthetische καὶ = dem einfachen und der Gedankentfolge, ist an sich nicht identisch mit dem adversativen καίτοι oder δέ, wiewohl auch dieses gesetzt sein könnte. ἐκωλύθη] Die Hindernisse der Reise gingen weder vom Satan aus, wie 1 Thess. 2, 18. noch vom heiligen Geiste, wie AG. 16, 6. 7., sondern wie Paulus Röm. 15, 20—23. vgl. 2 Cor. 10, 15. selbst sagt, davon, dass er das Evangelium erst in den Gegenden verkündigen wollte, wohin es bisher noch nicht gedrungen war. Magis urgebat necessitas locorum, in quibus Christus erat ignotus. Grotius. δεῦρο] sonst Orts- nur hier im N. T. Zeitadverbium. ἔνα τινά καρπὸν σχῶ] Paulus sagt nicht, dass ich euch Frucht bringe (ἔχειν nicht = παρέχειν), sondern: dass ich Frucht habe. Er betrachtet nach seinem glühenden Eifer für das Evangelium, die Wirkung seiner Predigt unter den Gemeinden als seine eigene Erndtfrucht (über καρπός vgl. Joh. 4, 36. 15, 16 Phil. 1, 22.), als seinen eigenen Gewinn. Dieser καρπός war ihm εἰς καίχημα εἰς ἡμέραν Χριστοῦ Phil. 2, 16. δόξα καὶ χαρά 1 Thess. 2, 20. Er setzt aber bescheidenlich ein τινά hinzu. ἔχειν haben, besitzen ist an sich nicht mit πᾶσθαι, εὐρίσκειν erlangen, identisch, obgleich der Apostel eben so gut diese Ausdrücke hätte brauchen können καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν] Die Lebhaftigkeit des Ausdruckes erzeugt die Verdoppelung des comparativen καί. An sich war hinreichend καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς oder ἐν ὑμῖν, καθὼς καί. vgl. Matth. 18, 33. Col. 3, 13. Zu καθὼς καί ist zu ergänzen καρπὸν ἔχω. ἔθνεσιν] Heiden, nicht: Völker, wie v. 14. zeigt. Zwar verkündigt der Apostel nach AG. 28. in Rom zuerst den Juden das Evangelium, doch ist diese Thätigkeit, wie auch sonst, nur eine untergeordnete und vorbereitende. Sie bahnt ihm den Weg zur Predigt unter den Heiden. vgl. AG. 28, 28. — V. 14. In Rom das Evangelium zu verkündigen, ist nicht nur des Heidenapostels Wunsch, sondern auch seine Pflicht. Ἕλληνες καὶ βάρβαροι ist eine Eintheilung der gesammten im Alterthume bekannten Welt vom Standpunkte des Hellenenthumes aus, ursprünglich nur s. v. a. Griechen und Fremddenkende oder Ausländer, dann mit dem Nebengriffe der geistig und sittlich Gebildeten und der intellektuell und moralisch Ungebildeten, der Rohen. Ohne Zweifel rechneten die Griechen, wie später selbst Philo dies ausdrücklich thut, auch die Juden zu den βαρβάροις. Dies widerspricht aber der Anschauungsweise der heiligen Schriftsteller, bei denen der Unterschied der Religion so viel mehr bedeutet, als die Differenz des Bildungsstandes, dass sie die Gesammtheit der Völker in Ἰουδαῖοι καὶ ἔθνη 3, 29. 9, 24. theilten. Sicherlich bezog also Paulus von seinem Standpunkte aus den Unterschied der Ἕλληνες und βάρβαροι nur auf die Heidenwelt. Auch war

er nach Gal. 2, 7. nicht *ὁφειλέτης* der Juden. *Σοφοί τε καὶ ἀνόητοι* erläutert den Sinn des zunächst nur zur Bezeichnung der verschiedenen Nationalität gebräuchlichen, von Paulus aber zugleich auf die Verschiedenheit des Bildungsstandes bezogenen Ausdruckes *Ἑλλ. καὶ βάρβ.* noch bestimmter. Es war dieser Zusatz um so nöthiger, da die Römer seit der Verpflanzung hellenischer Sprache und Bildung nach Italien sich zwar nicht mehr, wie früher, zu den *βαρβάρους* rechneten, aber doch auch nicht füglich ohne weiteres *Ἕλληνες* genannt werden konnten *). Offenbar aber rechnet Paulus, wie v. 16. ausweist, die Römer zu den *σοφοῖς*. Man sieht keinen wahren Grund ein, warum er gerade die Völkereintheilung *Ἕλληνες καὶ βάρβαροι* gewählt haben sollte, wenn er damit nur im Allgemeinen sagen wollte: ich bin ein Schuldner aller Nationen. Desgleichen erscheint es nicht als angemessen, *σοφοί* und *ἀνόητοι* nur auf Individuen zu beziehen, weil sich nämlich unter den Griechen *ἀνόητοι*, wie unter den Barbaren *σοφοί* befunden hätten; letzteres wenigstens würden die Hellenen, auf deren Gesichtspunkt der Apostel mit seiner Eintheilung eingeht, nicht zugegeben haben, und in ersterer Hinsicht sagt er auch 1 Cor. 1, 22. von dem Griechenvolke im Allgemeinen: *Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν. — ὁφειλέτης εἰμί*] wie sich von selbst versteht, ohne dass es eigens zu ergänzen wäre: *εὐαγγελισσάσθαι* oder *τοῦ εὐαγγελίου* v. 15. Der Heidenapostel betrachtet die Evangeliumsverkündigung als eine von seiner Seite den Heiden zu entrichtende Schuld, denn in der Verpflichtung dazu besteht sein gottverordnetes Amt. vgl. 1 Cor. 9, 16. 17. 2 Cor. 4, 5. — V. 15. *οὕτω*] so, unter solchem Verhältniss, in solcher Eigenschaft, nämlich als Schuldner der *Ἑλλ. τ. κ. βαρβ. κτλ.* Dem Sinne nach ist also *οὕτω* s. v. a. folglich. vgl. das *καὶ οὕτω* AG. 7, 8. 1 Cor. 14, 25. *τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον*] Einige Ausleger fassen *πρόθυμον* als substantivirtes Adjectiv = *προθυμία*: „so viel an mir liegt (*τὸ κατ' ἐμὲ*), ist Bereitwilligkeit vorhanden“, denn das *ἐστὶ* ergänzt sich von selbst, vgl. 2 Cor. 8, 11. Doch wenn auch *τὸ πρόθυμον* statt *ἡ προθυμία* gesetzt werden kann, so dürfte doch der Gebrauch des Neutrums des Adjectivs ohne Artikel für das Substantiv (*πρόθυμον* für *προθυμία*) ohne Beispiel sein. Andere erklären *τὸ κατ' ἐμὲ* für das Subjekt, *πρόθυμον* für das Prädikat; „das was mich betrifft ist bereit“ d. i. ich meinerseits bin bereit. Doch ist dieser Gebrauch der Formel *τὸ κατ' ἐμὲ* für das Substantiv-Pronomen nicht zu erweisen. Der Apostel hätte dann wohl geschrieben *τὸ κατ' ἐμὲ, πρόθυμος* sc. *εἰμί*, „so viel an mir liegt, bin ich bereit.“ Es bleibt demnach nur übrig, *τὸ πρόθυμον* zu verbinden und *κατ' ἐμὲ* als Umschreibung des Genitivs (vgl. Eph. 1, 15.) zu fassen: *τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον* = *ἡ προθυμία μου*. Es dürfte dann aber das *κατ' ἐμὲ* besonders zu accentuiren sein in Beziehung auf die berührten Hindernisse. „Die an mir liegende Bereitwilligkeit ist, auch euch das Evangelium

*) Vgl. Cic. de finib. II, 15.: a quo non solum Graecia et Italia, sed etiam omnis barbaria commota est.

zu verkündigen“, d. i. von meiner Seite ist Bereitwilligkeit vorhanden, u. s. w. *καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ*] Obgleich ihr zu den *σοφοῖς* gehört, was mir aber als einem *ὁφειλέτης τῶν σοφῶν* kein Bedenken erregt. *εὐαγγελισσάσθαι*] latet hic propositio: *scribam*, quae coram vellem dicere, *de Evangelio*, sagt Bengel. — V. 16. Der Apostel trägt kein Bedenken, auch in Rom zu predigen, denn (*γάρ*) er schämt sich des Evangeliums auch vor den weisen Römern nicht. Einen gleichen Sinn in der Welthauptstadt kund zu thun, fordert er später den Timotheus auf 2 Tim. 1, 8. — Gal. 6, 14. rühmet er sich sogar des Kreuzes Christi, welches den Inhalt des Evangeliums bildete *). Auch warnt der Herr selbst die Seinen vor dieser falschen Scham Mark. 8, 38. Dass das Evangelium den *σοφοῖς* eine *μωρία* sei, spricht Paulus 1 Cor. 1, 22. 23. aus. Er redet dort von den Griechen. Die Erfahrung davon hatte er selbst in der Metropolis griechischer Weltweisheit gemacht, AG. 17, 18. 32. Doch so wenig er sich in Athen oder Corinth des Evangeliums geschämt hatte, so wenig schämt er sich auch desselben zu Rom. Sich des Evangeliums zu schämen, daran hindert ihn aber das Bewusstsein von der eigenthümlichen Herrlichkeit desselben. So geht er mit den Worten *δύναμις γάρ* bis zu Ende von v. 17. zu dem eigentlichen Thema des Briefes über. Wie hier das Evangelium, so nennt er in der angezogenen Stelle 1 Cor. 1, 24. *Χριστόν* selbst *θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. — τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*] Die Worte *τοῦ Χριστοῦ* fehlen in den besten Handschriften; es findet sich in anderen Dokumenten für sie die Lesart *τοῦ θεοῦ* oder *τοῦτο* oder *αὐτοῦ*. Sie sind demnach als unächt zu betrachten und aus Stellen wie 15, 29. 1 Cor. 9, 12 u. s. f. hierher herübergenommen. *δύναμις γάρ θεοῦ ἐστίν*] „eine von Gott herrührende, von Gott ausgehende Kraft“, oder vielmehr noch unmittelbarer und energischer: „eine Gott angehörige Kraft, eine Gotteskraft, in der Gott selbst sich wirksam erweist.“ Man fasst also den Genitiv besser als genit. possess. denn als gen. autoris. In demselben Sinne sagt der Apostel 1 Cor. 1, 18.: *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ* (= *τὸ εὐαγγέλιον*) *τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶ, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστὶ*. Gotteskraft ist aber das Evangelium, insofern es nicht blosses, die Erlösungsthaten Gottes andeutendes und verkündendes Menschenwort, sondern bekehrungskräftiges Gotteswort ist. Es ist *ῥῆμα θεοῦ*, welches *μάχαιρα τοῦ πνεύματος* ist Eph. 6, 17., es ist Schwerdt, welches Geist ist; es ist Wort Gottes, als Träger und Vehikel des Geistes Gottes, vgl. 1 Thess. 2, 13. Hebr. 4, 12. 13. Allerdings aber ist es dieses nur insofern es Predigt von der dem Glauben zu Theil werdenden, rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo ist. Form und Inhalt sind hier nicht zu trennen. *εἰς σωτηρίαν*] Wie Paulus hier das Evangelium eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν* nennt, so be-

*) An unserer Stelle ist aber nicht eine Meiosis oder mit Seb. Schmidt eine negatio anzunehmen, quae contrariam vehementem affirmationem includit.

zeichnet es Jakobus 1, 21. als *λόγον δυνάμενον σωσαι*. *σωτηρία* ist Errettung aus jeglicher Noth, Gefahr und Bedrängniss, vgl. Luk. 1, 71.: *σωτηρία ἐξ ἐχθρῶν*, AG. 7, 25. Jud. 5. von der *σωτηρία*, die dem Volke Israel durch Moses zu Theil ward, AG. 27, 34. Hebr. 11, 7. Jak. 5, 15. von der leiblichen Lebenserrettung. Vorherrschend ist aber im N. T. der Begriff der geistlichen Errettung. Sie besteht als solche in dem *σώζεσθαι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν* Matth. 1, 21. oder *ἐν ἀγάσσει ἁμαρτιῶν* Luk. 1, 77., welche identisch mit dem *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* Röm. 4, 6. 7. Als solche ist sie zugleich Befreiung von der *ὀργή Θεοῦ* Röm. 1, 18. vom *θάνατος* 2 Cor. 7, 10. und von der *ἀπώλεια* Phil. 1, 28. Luk. 19, 10. Die *σωτηρία* hat demnach zunächst eine negative Seite, doch ist damit an sich die positive unauf löslich verknüpft, denn Vergebung der Sünden, Aufhebung des Zornes und des Todes ist nicht denkbar ohne Ertheilung der Gnade, der Gerechtigkeit und des Lebens. Die *σωτηρία* ist ferner eine schon gegenwärtige vgl. Luk. 19, 9.: *σήμερον ἡ σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ γένητο*, AG. 13, 26.: *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης*, 2 Cor. 6, 2.: *ἰδοὺ, νῦν ἡμέρα σωτηρίας*, auch Eph. 2, 5. 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21. Die gegenwärtige Errettung vollendet sich aber erst im zukünftigen Leben; wie bei der negativen Seite die positive, so ist auch bei der gegenwärtigen Beziehung die zukünftige mit hinzuzudenken. Es sind dies gleichsam von selbst mitanklingende Töne. In manchen Aussprüchen dürfte sogar das gegenwärtige und das zukünftige Moment sich das Gleichgewicht halten, etwa 2 Petr. 3, 15. Jud. 3. Endlich wird dann auch in mehreren Stellen die *σωτηρία* nur auf die Vollendung der Errettung, nur auf das zukünftige Heil bezogen, so 1 Thess. 5, 8.: *ἐλπὶς σωτηρίας*, u.: *περιποιήσις σωτηρίας*, Hebr. 1, 14.: *κληρονομεῖν σωτηρίαν*, 5, 9. 9, 28. 1 Petr. 1, 5. 9.: *σωτηρία ἐτοίμη ἀποκαλιφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*, u.: *τὸ τέλος τῆς πίστεως, σωτηρίαν ψυχῶν*. vgl. Matth. 10, 22. 2 Tim. 2, 10. 4, 18. Auch an unserer Stelle nun ist dieser letztere, engere Begriff der *σωτηρία* zu statuiren. Das Evangelium ist eine das ewige Heil (= zukünftige Seligkeit) vermittelnde Kraft v. 16., weil es die vor Gott geltende Gerechtigkeit enthüllt v. 17., denn jenes ist durch diese bedingt. Für diese Auffassung spricht zunächst K. 5, wo, nachdem das Wesen der *δικαιοσύνη Θεοῦ* ἐκ πίστεως geschildert war 3, 21. — 4, 25., nun das Wesen der *σωτηρία* als bestehend in der *ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ* v. 2. entwickelt wird. Wie 1, 17. der in *ζήσεται* liegende Begriff der *ζωή* offenbar mit dem der *σωτηρία* v. 16. sinnverwandt oder gleichbedeutend ist, so sehen wir 5, 17. diese *ζωή* als zukünftig bezeichnet, wenn es von den Gerechtfertigten heisst *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι*. Besonders aber ist 5, 21 als für unsere Auffassung beweisend anzusehen, indem dort der Ausspruch *ἔτι — ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον* sich als schliessliche Resumtion des 1, 16. 17. aufgestellten Themas betrachten lässt. Dem entspricht auch 8, 24., wo der Apostel in den Worten *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* die *σωτηρία* als zukünftig darstellt, wie 10, 10., wo die gegenwärtige *δικαιοσύνη* ausdrücklich von der zukünftigen *σω-*

τηρία unterschieden wird, und 13, 11., wo die Zeit der *σωτηρία* als immer mehr herannahend geschildert wird; vgl. auch 1 Cor. 15, 1. 2.: *τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμεν ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε, δι' οὗ καὶ σώζεσθε*. — *παντὶ τῷ πιστεύοντι*] Die *σωτηρία* ist nur für die *πίστις* vorhanden, sie ist aber unter dieser Bedingung universell. *Ἰουδαῖοι τε πρῶτον καὶ Ἕλλησι*] Die Universalität der *σωτηρία* steht dem jüdischen Partikularismus entgegen. Paulus bestätigt sie noch durch das *Ἰουδαῖοι τε καὶ Ἕλλησι*. Doch stellt er dabei den gottgeordneten Vorzug der Juden nicht in Abrede, erkennt ihn vielmehr durch das *πρῶτον* ausdrücklich an. *Πρῶτον* bezieht sich nämlich nicht blos auf die Zeitordnung, insofern stets den Juden zuerst das Evangelium verkündigt wurde, vgl. Luk. 24, 47. AG. 13, 46., denn so erhielten wir einen ziemlich nichtssagenden Sinn; vielmehr bezeichnet es, wie auch 2, 9. 10. beweist, eine Rangordnung *Πρῶτον* primum = potissimum. Die Zeitordnung der Verkündigung ist selbst in der gottgesetzten Rangordnung Israels begründet, vgl. 3, 1. 2. Nur ihm hatte sich Gott durch Verheissung verpflichtet, 9, 4. 15, 8., gegen die Heiden aber löste er keine Schuld, sondern übte er freies Erbarmen 15, 9. Sie waren nicht *κατὰ φύσιν κλάδοι*, sondern *παρὰ φύσιν ἐγκεντρισθέντες εἰς καλλιέλαιον*, nicht sie trugen die Wurzel, sondern die Wurzel trug sie 11, 16—25. So war denn der Messias gesendet dem Volke der Verheissung und erst durch dasselbe und in demselben den Heidenvölkern Matth. 15, 24. 26. 27. Ueber diesen Vorzug Israels hat kein Volk sich zu beklagen, denn er brachte der gesammten Menschheit Heil, insofern nur so ein Heerd der Wahrheit, von dem das Licht des Evangeliums ausging, unter ihr erhalten werden konnte. Auch ist in Christo für Alle ein gleiches Maass der Gnade vorhanden und so der Unterschied wiederum ausgeglichen, vgl. Röm. 10, 12. Gal. 3, 28. 29. Col. 3, 11. *Ἕλλησι* ist übrigens hier im Gegensatze zu *Ἰουδαῖοις* in weiterem Sinne zu nehmen, als v. 14. im Gegensatze zu *βάρβαροις*. Es ist hier die griechisch redende Heidenwelt darunter begriffen als Repräsentantin der gesammten Heidenwelt. Vgl. AG. 14, 1. 1 Cor. 10, 32. u. s. — V. 17. Das Evangelium ist eine *δύναμις εἰς σωτηρίαν*, weil (*γὰρ*) es die *δικαιοσύνη Θεοῦ* offenbart, denn nur der Gerechte kann auf zukünftige Errettung Anspruch machen. *δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ*] Die *δικαιοσύνη Θεοῦ* ist hier nicht, wie 3, 5., eine Eigenschaft Gottes, weder seine Gerechtigkeit, noch seine Wahrhaftigkeit, noch seine Güte, denn diese geht ja nicht von dem Glauben des Menschen aus (*ἐκ πίστεως*) vgl. 3, 22., und ist in keiner Weise davon abhängig. Vielmehr zeigt diese Bedingtheit der *δικαιοσύνη* durch die *πίστις*, was auch das gleichfolgende Alttestml. Citat (*ὁ δίκαιος — ζήσεται*) bestätigt, dass *δικαιοσύνη* hier eine Beschaffenheit des Menschen, oder ein Verhältniss, in welchem er steht, bezeichnet*). Der Genitiv kann dann als genit. auctoris gelten,

*) Dies gilt auch gegen die von Hofmann Schriftbeweis 2. Aufl. I. S. 625 ff. vorgetragene, von Ortlöph, welcher ihm hier, wie

Philippi, Br. an die Römer 3te Aufl.

gleich *ἐκ θεοῦ*, wie Phil. 3, 9. *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην* ausdrücklich steht. Doch ist daselbst das *ἐκ θεοῦ* durch den Gegensatz von *ἐμὴν δικαιοσύνην* veranlasst. Ein entscheidender Grund gegen diese Auffassung dürfte nun allerdings nicht vorhanden sein, doch scheint uns, nach Analogie von Röm. 2, 13. 3, 20. Gal. 3, 11.: *δικαιον εἶναι, δικαιοῦσθαι* (d. h. die hier bezeichnete *δικαιοσύνη* haben) *παρὰ τῷ θεῷ, ἐνώπιον αὐτοῦ*, die Erklärung: Gerechtigkeit, die bei Gott eine solche ist, die Gott dafür hält oder ansieht, noch angemessener und entsprechender zu sein. Luther: Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Sprachlich gesichert ist diese Bedeutung durch Jak. 1, 20.: *ὁργὴ γὰρ ἀνθρώπος δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται*. Der Genitiv ist dann entweder Genitiv der objectiven Beziehung, oder auch der subjectiven Angehörigkeit. Denn diese Gerechtigkeit gehört Gott insofern an, als nur sie nach seinem Urtheile eine solche ist, bei ihm für eine solche gilt. Die Bezeichnung: vor Gott geltende Gerechtigkeit, einigt sich jedenfalls leichter als die andere: von Gott ausgehende Gerechtigkeit, mit dem richterlichen, deklarativen Momente der paulinischen Rechtfertigungslehre. Grade im Thema des Briefes aber erwartet man die grösstmögliche Unzweideutigkeit des Ausdruckes. 3, 23. 26. 30. beweiset nichts gegen diese Auffassung. *δικαιοσύνη θεοῦ* wäre demnach, wie gesagt, diejenige Rechtsbeschaffenheit, Gerechtigkeit des Menschen, die Gott für eine solche hält, die vor Gott als eine solche gilt. Der dogmatische Begriff derselben wird aus der späteren Entwicklung klar werden. *ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται*] Im Evangelium wird sie enthüllt, insofern das Evangelium eben die Kunde enthüllt, worin die *δικαιοσύνη θεοῦ* besteht und wie sie erlangt wird. *ἀποκαλύπτεται* vgl. 3, 21.: *πεφανέρωται*. Sie ist offenbar geworden (*πεφανέρωται*), weil sie durch das Evangelium enthüllt ist (*ἀποκαλύπτεται*). Das Präsens markirt die ununterbrochene Fortdauer der evangelischen Verkündigung. Nur das Evangelium enthüllt den sonst verhüllten Weg zur *δικαιοσύνη* und zur *σωτηρία*. Die Vorausbezeugung durch die Propheten ist nur Verheissung des künftig zu eröffnenden Weges, nicht frohe Kunde von der geschehenen Eröffnung selbst, *ἐπαγγελία* nicht *εὐαγγέλιον*. Die vorchrist-

fast überall, folgt, Römerbr. S. 43 recipirte Ansicht, nach welcher *δικαιοσύνη θεοῦ* etwas bezeichnet, das zunächst Gottes selbst ist, eine Gerechtigkeit, welche Gott hergestellt, verwirklicht hat, die durch das neutestamentliche Amt verkündigt im Glauben uns zu Theil wird. Indess solche objective, in Christo hergestellte Gerechtigkeit könnte nur *ἐν εὐαγγελίῳ*, nicht auch *ἐκ πίστεως*, oder gar, wie in unserem Verse gesagt wäre, durch beides zugleich offenbart werden. Das Evangelium würde sie offenbaren und der Glaube sie als geoffenbarte nehmen, nicht aber selbst offenbaren. Und wie könnte 3, 22 eine solche Gerechtigkeit eine *δικαιοσύνη*, d. *διὰ πίστεως Ἰ. Χρ.* genannt werden? Dass damit lediglich eine subjective, nur dem Menschen, nicht Gotte, eignende Gerechtigkeit gemeint sei, zeigt das erläuternde *δικαιοῦμενοι δωρεάν* v. 24.

liche Offenbarung ist ihrem Wesen nach Gesetzesoffenbarung, unter der die Prophetie, auch ihrer Form nach unter Alttestamentlicher Verhüllung auftretend, nur als Vorklang Neutestamentlicher Gnadenoffenbarung erscheint. *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*] sc. *οὐσα* oder *γινομένη*, denn es ist mit *δικαιοσύνη θεοῦ* zu verknüpfen. Die Voraufstellung von *δικαιοσύνη θεοῦ* ist durch die pragmatische Wichtigkeit dieses Begriffes motivirt. Es ist aber nicht zu erklären: aus Glauben in Glauben, so dass dadurch das Wachsthum des Glaubens bezeichnet wird; denn der Apostel handelt von der Rechtfertigung, die aus dem Glauben kommt, nicht von dem Wachstume des Glaubens, von welchem die Rechtfertigung an sich nicht abhängig ist. Eher liesse sich erklären: Die *δικαιοσύνη θεοῦ* wird offenbart als aus dem Glauben kommend, damit geglaubt werde; *εἰς πίστιν* = *ut fides habeatur*. Doch erscheint dieser Zusatz ziemlich nichtssagend. Kommt die vor Gott geltende Gerechtigkeit aus dem Glauben, so versteht sich von selbst, dass geglaubt werden soll. Auch dürfte sprachlich *εἰς πίστιν* für *εἰς τὸ πιστεῦσθαι* schwerlich zu rechtfertigen sein. Es bleibt demnach nur übrig zu interpretiren: Die vor Gott geltende Gerechtigkeit wird offenbart als aus dem Glauben auf den Glauben kommend; die *πίστις* ist Bedingung der *δικαιοσύνη*, wie auch das die *δικαιοσύνη* empfangende Organ. Dadurch hebt sich die Wichtigkeit und Bedeutung der *πίστις* hervor. *εἰς πίστιν*, für den Glauben, ist also dem Sinne nach = *εἰς τοὺς πιστεύοντας* vgl. 3, 22. Gal. 3, 22. Aehnlich erklärte schon Oecumen.: *ἀπὸ πίστεως ἄρχεται καὶ εἰς τὸν πιστεύοντα λήγει* sc. *δικαιοσύνη θεοῦ*, nur dass für *λήγει* besser *ἐρχεται* gesagt würde *). *καθὼς γέγραπται*] Dass die vor Gott geltende Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt, wird durch prophetisches Zeugnis des A. T. bestätigt. So zeigt sich die Wahrheit des Ausspruches v. 2.: *ὁ προσηγγέλαιτο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις*. Die angeführte Stelle ist aus Habak. 2, 4. entnommen. Sie lautet im Grundtexte *יְהוָה בְּהִנֵּנִי בְּיָמַי*. Die LXX übersetzen (nach veränderter Lesart *יְהוָה בְּהִנֵּנִי*): *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται*. Paulus hat das *μου* nach dem Grundtexte weggelassen. Dass mit Recht übersetzt wird: der Gerechte wird durch seinen Glauben (nicht: durch seine Redlichkeit) leben, darüber, so wie überhaupt zu unserer Stelle vgl. Delitzsch: der Prophet Habakuk, S. 51 ff. Die dem hebräischen Texte nicht entsprechende Interpunktion hinter *πίστεως* (*ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως, ζήσεται*), welche die meisten neueren Ausleger

*) Wunderlich erklärt Zwingli: „Vertrauen in den treuen, glaubhaften Gott“, = *ἐκ πίστεως εἰς τὸν πιστόν*. Aehnlich Mehring: „aus Glauben an Treue“. Wenn er dieser Erklärung ihre grosse Natürlichkeit nachrühmt, so ist doch auffällig, dass Niemand bisher darauf verfallen ist. Es konnte aber in diesem Zusammenhange an einen solchen Wechsel der Bedeutung von *πίστις* um so weniger gedacht werden, als ja der rechtfertigende Glaube nicht ein Glaube an Gottes Treue, sondern an Gottes Gnade und Barmherzigkeit ist.

postuliren, erscheint an sich nicht als nothwendig und demnach, um der Congruenz mit dem Grundtexte willen, auch nicht als zulässig. Dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben komme, kann nicht nur dadurch erwiesen werden, dass dem aus dem Glauben Gerechten (*ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως*) das Leben zugesprochen wird, sondern auch dadurch, dass gesagt wird, der Gerechte (*ὁ δίκαιος*) habe das Leben nur aus dem Glauben (*ἐκ πίστεως ζήσεται*). Der Nachdruck ruht offenbar auf der *πίστις*. Vgl. auch Wieseler zu Gal. 3, 11. S. 252 f. Für die Verbindung von *ἐκ πίστεως* mit *ζήσεται* ist auch Hebr. 10, 38. entscheidend. Bei der Verbindung mit *δίκαιος* würde man überdies die veränderte Wortstellung: *ὁ δὲ ἐκ πίστεως δίκαιος*, erwartet haben. Das *δέ* ist nur aus der LXX herübergenommen. Mit Recht bemerkt aber Delitzsch a. a. O. S. 50.: „Der Apostel legt in unsere Stelle durchaus nicht mehr hinein als darin liegt; er stellt nur ihren Inhalt, dass das Leben des Gerechten aus dem Glauben komme, in das Licht des Neuen Testaments.“ Das paulinische Citat ist um so berechtigter, als auch Habakuk, wie Jesaias, die niedere Errettung aus dem Exile mit der höheren messianischen Errettung zusammenschaut. Auch ihm ist also der rechtfertigende und beseligende Glaube der Glaube an das Erlösungsheil. Das v. 16. und 17. aufgestellte Thema unseres Briefes ist demnach folgendes: „Die vor Gott geltende Gerechtigkeit aller Menschen kommt nur aus dem Glauben und nur diese Glaubensgerechtigkeit hat die *σωτηρία* oder *ζωή* zur Folge.“

Dass nur der Glaube die vor Gott geltende Gerechtigkeit bringe, geht daraus hervor, dass alle Menschen Sünder sind. Denn als solche können sie nicht durch ihre Werke Anspruch auf den Lohn der göttlichen Gerechtigkeit machen, sondern nur durch den Glauben Zuflucht zur göttlichen Gnade nehmen. Dass alle Menschen Sünder seien, erweiset der Apostel von K. 1. v. 18. bis K. 3. v. 20.; dass ihnen demnach nur der Glaube an das Evangelium, als das einzige Rechtfertigungsmittel übrig bleibe K. 3. v. 21—31. Wie er aber v. 16. unseres Kapitels gesagt, dass die *πίστις* gleichmässig den Juden wie den Heiden die *σωτηρία* bringe, so weiset er auch nach, wie sowohl Juden als auch Heiden als Sünder der *δικαιοσύνη* *θεοῦ* ermangeln, demnach keine *σωτηρία* zu erwarten haben, vielmehr der *ὀργή* und *δικαιοκρισία* *τοῦ θεοῦ* verfallen sind. Er führt aber diesen Beweis an der Heidenwelt K. 1. v. 18—32., an der Judenwelt K. 2. — K. 3. v. 20. — *Τουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὅφ' ἡμερτίαν εἶναι* 3, 9. ist das Thema dieser gesammten, in zwei gesonderte Theile zerfallenden Deduktion. Der Apostel beginnt mit der Heidenwelt, deren Sündhaftigkeit klarer vor Augen lag, und geht dann zu der Judenwelt über, von der zu erweisen war, dass sie, obgleich im Besitze der *λόγια* *τοῦ θεοῦ* und trotz ihrer vermeintlichen *δικαιοσύνη* *ἐξ ἔργων νόμου*, doch um Nichts besser sei als die Heidenwelt. Auch bot ihm diese falsche *δικαιοσύνη* *ἐξ ἔργων* den bequemsten Uebergang zur Schilderung der wahren *δικαιοσύνη* *ἐκ πίστεως*.

V. 18. Die vor Gott geltende Gerechtigkeit kommt aus dem Glauben, denn (*γάρ*) da die Menschen *ἀσεβεῖς* und *ἄδικοι* sind, so haben sie, wenn sie nicht zur *πίστις* ihre Zuflucht nehmen, nur die *ὀργή* *θεοῦ* zu gewärtigen. *ἀποκαλύπτεται* in gegensätzlicher Beziehung zu dem *ἀποκαλύπτεται* v. 17. *Ἀποκαλύπτειν*; etwas Verborgenes enthüllen, bezieht sich wie das Subst. *ἀποκάλυψις* im N. T., wenn Gott das offenbarende Subject ist, immer auf eine ausserordentliche Offenbarung durch wunderbare That, durch Wort der Propheten und Apostel oder innerlich durch den Geist Gottes. Den Beweis führt die Vergleichung jeder *clavis* s. v. Es wird also durch *ἀποκάλυψις* nicht eine Natur-, Geschichts-, Vernunft- oder Gewissensoffenbarung bezeichnet, wie dieselbe nach den gewöhnlichen oder natürlichen Gesetzen des Universums oder des Menschengesistes sich vollzieht, denn was durch diese Potenzen enthüllt wird, ist eben an sich ein *φανερὸν*, kein *μυστήριον ἀποκεκρυμμένον*, das der *ἀποκάλυψις* bedürftig ist *). Vgl. auch Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 4. Aufl. Hamb. 1847. Bd. I. S. 168 ff. van Bell *disputatio academica de patefactionis christianae indole e vocabulis φανερόν et ἀποκαλύπτειν in libris N. T. efficienda*. Lugduni Batav. 1849. Demnach kann auch an unserer Stelle *ἀποκαλύπτεται* nur eine solche ausserordentliche, supranaturale Manifestation ausdrücken. Die hier gemeinte *ἀποκάλυψις* geschieht nämlich, wie auch K. 2. v. 5. beweist, *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*. Das Präsens ist dann futurisch zu nehmen und ist gesetzt, weil der Gerichtstag als eine ganz gewiss bevorstehende Thatsache bezeichnet wird, vgl. Luc. 17, 30.: *ἢ ἡμέρᾳ ὃ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται*. Diese Erklärung findet sich schon bei den griech. Exeg. Chrysost., Theodor., Theophyl. und Oecum. Ein Bedenken erregt dabei allerdings, dass so die genaue Correspondenz zwischen *ἀποκαλύπτεται* v. 18. und *ἀποκαλύπτεται* v. 17. aufgehoben ist. Danach scheint auch in unserem Verse das Präsens einen fortgehenden göttlichen Offenbarungsact zu bezeichnen. Es wird deshalb richtiger an sämtliche anbahnende und vorbereitende supranaturale Zornesapokalypsen mit zu denken sein, welche in der abschliessenden, absoluten Apokalypse bei der Parusie ihr Ziel und ihre Vollendung finden. Dahin gehört die Vertreibung aus dem Paradiese, die Sündfluth, die Völkerzerstreuung und Sprachenverwirrung. Als allgemeine, das ganze Menschengeschlecht betreffende Strafgerichte sind dieselben Vorstufen und entsprechende Typen des

*) Meyer 3te Aufl. nennt diese Erklärung des biblischen Begriffes der göttlichen *ἀποκάλυψις*, der auch Mehring zustimmt, eine irrige. Ich muss aber dabei bleiben, weil alle betreffenden Stellen, in denen Gott das enthüllende Subject ist, sie ganz evident dargeben. Vgl. Er. Schmid *Ταμειὸν* ed. Bruder s. v. *ἀποκαλύπτειν* und *ἀποκάλυψις*. Dass auch an unserer Stelle von einer übernatürlichen Revelation die Rede ist, darauf weist überdies das *ἀπ' οὐρανοῦ* hin.

Endgerichtes. Dasselbe gilt aber auch von sämtlichen unter und an Israel vollzogenen Zornes- und Gerichtsoffenbarungen. Sie alle sind gegen den Abfall des Volkes von dem wahren Gott und seinen Anheimfall an den Götzendienst gerichtet, worin so zu sagen die Natursünde der ganzen Menschheit repräsentirt war und heimgesucht wurde. Darum beginnt auch die Schreckensoffenbarung auf Sinai mit dem Verbote der Idololatrie. Andere Ausleger, welche ἀποκαλύπτεται auch von einer ausserordentlichen Offenbarung verstehen, beziehen es auf die Offenbarung ἐν εὐαγγελίῳ. Doch von allen sachlichen Gegengründen abgesehen, konnte dann der Zusatz ἐν αὐτῷ zu ἀποκαλύπτεται nicht fehlen. Auch in der Dahingabe an sündliche Lüste v. 24. 26. 28. darf nicht die ἀποκάλυψις ὁργῆς θεοῦ, von der hier die Rede ist, gefunden werden. Denn auch diese Dahingabe ist keine durch Wunderthat, Wort oder Geist Gottes vermittelte ἀποκάλυψις, und obgleich jene heidnischen Lüste und Sünden selbst schon eine poena peccati sind, so sind sie andererseits doch auch peccata, welche der ἀποκάλυψις oder des κρῖμα τοῦ θεοῦ erst noch warten, vgl. 2. 2. Andere Erklärungen, wie die von der Offenbarung durch das innere Licht der Vernunft und des Gewissens, oder durch vom Himmel hereinbrechende Calamitäten u. dgl. liegen noch ferner. ὁργή θεοῦ] So wenig ἀγάπη s. v. a. Liebeserweis, eben so wenig ist ὁργή = Zornserweis, etwa als metonymia causae pro effectu = zόλασις, τιμωρία. Vielmehr bezeichnet ὁργή eine innere Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst, die innerlich energische Entgegensetzung und abstossende Kraft seiner Heiligkeit im Verhältnisse zur menschlichen Sünde, welche göttliche Affection dann allerdings auch in der Verhängung der Strafe zur Aeusserung kommt. ἀπ' οὐρανοῦ] wo der Sitz des allwissenden, heiligen, allmächtigen, unentfieharen Gottes ist, von wo herab demnach jedes Urtheil Gottes ergeht, vgl. Ps. 76, 9., von dannen auch der Richter der Lebendigen und der Todten herabkommen wird Phil. 3, 20. Die Worte sind mit ἀποκαλύπτεται zu verbinden, nicht mit ὁργή oder θεοῦ, weil dann der Artikel vor ἀπ' οὐρανοῦ nicht fehlen würde, vgl. Luc. 11, 13. ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν] ἀσέβεια ein religiöser, ἀδικία ein ethischer Begriff, welcher Unterschied hier, wo beide Wörter zusammengestellt sind, festzuhalten ist; das erste bezeichnet dann die Irreligiosität, die Gottlosigkeit, den Götzendienst, vgl. 2 Petr. 2, 5. 2 Tim. 3, 16., das zweite die Immoralität, die Sittenlosigkeit, die heidnischen Laster, vgl. v. 29.: πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ. ἀσέβεια sind die Sünden wider die erste, ἀδικία die Sünden wider die zweite Tafel. So fehlt also auch bei ἀδικία im engeren Sinne die mittelbare religiöse Beziehung nicht. Gleich darauf aber umfasst ἀδικία in unserem Verse eine weitere Sphäre, bezeichnet die Abweichung von der göttlichen Norm überhaupt, vgl. 1 Joh. 1, 9. 1 Petr. 3, 18. AG. 24, 15., und bezieht sich auf das οὐχ ὡς θεὸν δοξάζειν ἢ εὐχαριστεῖν v. 21. Zu πᾶσα bemerkt nach Chrysost. Theophylact: ἡ μὲν ἀληθῆς λατρεία καὶ ἡ εὐσέβεια μία, ἡ δὲ ἀσέβεια πολυσχηδόν. Doch dürfte diese Unterscheidung mehr an sich bemer-

kenswerth, als zur Erläuterung des Wortes an unserer Stelle dienlich sein. Πᾶσα ist einfach = jede mögliche, alle und jede, vgl. v. 29. ἀνθρώπων, τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων] Die ἀλήθεια ist hier nicht die specielle Wahrheit des Evangeliums, sondern, wie die folgenden Verse ausweisen, die wahre Erkenntniß Gottes, wie sie durch Anschauung seiner Werke vermittelt wird. κατεχεῖν entweder: festhalten, firme tenere, 1 Cor. 15, 2. 1 Thess. 5, 21. oder: zurückhalten, aufhalten, impedire, 2 Thess. 2, 7. Hier offenbar das Letztere, denn die Heiden hatten die Wahrheit ja nicht behalten, sondern, nach v. 21., sie verloren. Treffend erläutert Oekumen. κατεχεῖν durch καλύπτειν, γνώμης πορνείᾳ ἐπισκοπεῖν, wie auch Philo Opp. I. p. 1. τοὺς μυθικοῖς πλάσμασι τὴν ἀλήθειαν ἐπιζορεύσαντας namhaft macht. Das böse Herz hindert den Eintritt der Erkenntniß in den Geist, wie es auch den Fortbestand und die energische Entwicklung derselben hemmt; jeder religiöse Irrthum hat eine ethische Wurzel, weshalb die heilige Schrift denselben durchgehends den Menschen ins Gewissen schiebt. ἐν ἀδικίᾳ nicht = ἀδίκως, denn dass das Aufhalten der Wahrheit ungerecht ist, versteht sich von selbst, sondern instrumental zu fassen: durch Ungerechtigkeit. Der Apostel drückt sich übrigens in den Worten ἀνθρώπων τῶν κτλ. ganz allgemein aus, denkt aber dabei schon, wie v. 19 ff. erweisen, an die Heiden und zwar an sie ausschliesslich, denn erst K. 2. v. 1. geht er zur Charakteristik der Juden über *). — V. 19. gibt den Grund an, warum Gottes Zorn mit Recht die Menschen trifft, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit hemmen. διότι] zusammengezogen aus δι' ὃ τι propter quod, quam ob rem, weshalb, im Anfänge der Periode, wie das Lateinische quare = deshalb. Im N. T. steht aber in dieser Bedeutung niemals διότι, sondern immer διό. Vielmehr wird διότι daselbst stets nur im Sinne von διὰ τοῦτο ὅτι, propter hoc quod, quia, weil, gebraucht, was im Anfange der Periode von selbst in die Bedeutung: denn übergeht. So hier, denn die Rede des Apostels wird übersichtlicher, wenn wir vor διότι plene interpungiren. τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ] In der klassischen Gräcität heisst γνωστός meistens: erkennbar, γνωτός bekannt; im helle-

*) Richtig bemerkt Meyer, die Bezeichnung ἀνθρώπων solle die Vermessenheit des gottwidrigen Treibens fühlbar machen. Dass der Apostel schon v. 18—32 des ersten Kapitels eben sowohl die Juden, wie die Heiden, im Sinne habe, hat Mehring gegen den offen vorliegenden Sinn der gleich folgenden Charakteristik, welche nur auf die Heiden passt, vergeblich zu erweisen gesucht. Der Apostel beginnt mit der Schilderung des heidnischen Götzendienstes, als der allgemein menschlichen Sünde, der Natursünde des gefallenen Menschen überhaupt. Israel war das dieser Menschheit durch positive Offenbarung entnommene Gottesvolk. So weit es in den Götzendienst zurücksank, hatte es aufgehört, Israel zu sein, und war zum Heidenvolke geworden. Und dies war nicht einmal die Signatur des damaligen, streng antipaganischen Judenthumes.

nistischen Sprachgebrauche des A. wie des N. T. aber kommt *γνωτός* nicht vor. Bei den LXX und im N. T. findet sich nur *γνωστός* und zwar ausnahmslos, wie die Lexica ausweisen, in der Bedeutung: bekannt, vgl. z. B. Luk. 2, 44. Joh. 18, 15. AG. 1, 19. 15, 18. 28, 22. Eben so *ἄγνωστος* unbekannt AG. 17, 23. *Τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ* ist also nicht s. v. a. das von Gott Erkennbare (*ὅπερ δυνατόν ἐστι γνωσθῆναι* Oekumen.); dies würde auch einen ungehörigen und zugleich falschen Sinn geben. Denn weder kam es hier darauf an, auf die theilweise Erkennbarkeit und theilweise Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens zu reflektiren, noch auch war den Heiden alles von Gott Erkennbare bekannt, da ihnen ja, wie der Apostel im Folgenden selbst sagt, nur das durch Natur und Vernunft, nicht auch das durch Offenbarung über Gottes Wesen Enthüllte zugänglich war. *Τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ* ist demnach s. v. a. das von Gott Bekannte, d. i. das aus der Quelle der allgemeinen Natur- und Vernunft-Enthüllung von Gott Erkannte, das allen Menschen von Gott Bekannte, im Unterschiede von dem durch besondere Offenbarung Empfangenen. Diese Erklärung erscheint so nahe liegend und zutreffend, dass wir nach keiner anderen zu suchen haben. *ἐν αὐτοῖς* in ihnen, vgl. 2, 15: *ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*, in ihrem Bewusstsein, welcher Erklärung auch das gleichfolgende *αὐτοῖς ἐφανερώσε* und das *νοούμενα καθορᾶται* v. 20. entspricht; also nicht: unter ihnen. *ἐφανερώσε* nämlich durch die Schöpfung der Welt und die Ertheilung des *νοῦς*, welcher aus der Betrachtung der Werke der Natur die Erkenntniss Gottes zu schöpfen vermag. Paulus sagt *φανεροῦν* nicht *ἀποκαλύπτειν*, denn jenes kann auch eine natürlich vermittelte, dieses nur eine übernatürliche Enthüllung von Seiten Gottes bezeichnen. Unser Vers ist also zu übersetzen: Die Kenntniss Gottes (quod notum est de Deo = notitia Dei, die objektive *γνώσις Θεοῦ*) ist in ihnen klar (= *γινώσκουσιν τὸν Θεὸν φανερώς*. Luther: denn dass man weiss, dass Gott sei, ist ihnen offenbar), denn Gott hat sie ihnen klar gemacht. — V. 20. Nachweis, inwiefern Gott den Menschen die Erkenntniss seiner selbst enthüllt habe. Das Zeichen der Parenthese ist zu streichen, denn es findet eine begründende Erläuterung des Vorigen statt, kein bloß nebengeschobener Zwischengedanke. *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* nicht sowohl: sein unsichtbares Wesen, dies wäre *τὸ ἀόρατον*, als vielmehr: seine unsichtbaren Proprietäten (daher der Plural). Beides ist freilich der Sache nach identisch, denn die Eigenschaften constituiren das göttliche Wesen. Gott ist *ἀόρατος*, insofern er den Sinnen verborgen ist, vgl. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. und Philo de monarch.: *ὁ ἀόρατος καὶ μόνῃ διανοίᾳ κατέληπτος. καθορᾶται*] Das Unsichtbare wird gesehen, ein Oxymoron, das durch den Zusatz *νοούμενα* erklärt und gemildert wird. Es wird nämlich nicht mit den leiblichen Augen, sondern mit den Augen des Geistes, es wird mit dem *νοῦς*, mit der Vernunft, erschaut. Das *καθορᾶν* ist auch besonders passend gewählt, weil es durch die *ποιήματα*, die sinnlich anschaulichen Werke, vermittelt ist. *καθορᾶν* öfter im Sinne von

ἀκριβῶς ὁρᾶν, pervidere i. e. clare videre, perspicere; so wohl auch hier. *τοῖς ποιήμασι*] dativus instrumenti mit *καθορᾶται* zu verbinden. *τὸ ποίημα*, das durch die Schöpfung Hervorgebrachte, *τὰ ποιήματα* die Gesamtheit der Schöpfungsproducte. An die geschichtlichen Thaten Gottes ist demnach nicht zu denken. Auch findet diese Offenbarung ja von Ur an (*ἀπὸ κτίσεως κόσμου*) statt, also noch vor der Entwicklung der Menschheitsgeschichte, und enthüllt vor allen Dingen die *ἰδῖος δύναμις*, welche besonders in der Naturbetrachtung klar hervortritt. Dazu kömmt, dass die Geschichte, in welcher die menschliche Freiheit und demzufolge auch das Böse einen bedeutenden Factor bildet, sich nicht so schlechtweg als *ποίημα Θεοῦ* bezeichnen liesse. Das Unschaubare Gottes wird durch die Werke mit der Vernunft geschaut. *ἀπὸ κτίσεως κόσμου*] seit Schöpfung der Welt; *ἀπὸ* Partikel der Zeitbestimmung inde a vgl. Matth. 23, 35. Mark. 10, 6. Röm. 15, 23. Also nicht: aus der Schöpfung der Welt, was mit *τοῖς ποιήμασι* eine leere Tautologie bildete; auch ist *κτίσις κόσμου* = *καταβολή κόσμου* nicht s. v. a.: *ἀπὸ κτίσεως* im Sinne von: durch die Creatur. Durch den an sich unsichtbaren Schöpfungsakt (*κτίσις κόσμου*) kann aber Gottes Wesen nicht erschaut werden. *ἢ τε ἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ Θεότης*] sowohl seine ewige Kraft, als auch seine Göttlichkeit, Apposition zu *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ*. *ἰδῖος* von *αἰεὶ* ewig, nicht zu verwechseln mit *ἄδῳ* unsichtbar. Dass das Universum einen absoluten, nicht mit der Welt selbst identischen Grund habe, ist unabweisliches Postulat der menschlichen Vernunft, welches als anerschaffenes, verborgenes Princip in der Seele ruht, und bei der Betrachtung der Schöpfungswerke sich entwickelt und ins Bewusstsein tritt. Dieser absolute Weltgrund bestimmt sich aber zunächst als ewige Allmacht, indem bei der Beschauung der Natur dem Menschen vor allen Dingen sowohl die Grösse und Herrlichkeit derselben, welche auf die *δύναμις* des Schöpfers hinweist, als auch die zeitliche Vergänglichkeit und abhängige Beschränktheit alles endlichen Daseins entgegentritt, welche von dem Urheber desselben zu negiren ist, und uns so auf den Begriff seiner *ἰδῖος δύναμις* führt. Die pantheistische Auffassung des Gottesbegriffes wird von dem Apostel gar nicht ausdrücklich bestritten; sie ist nur Resultat theoretischer Verkünstelung, wissenschaftlicher Ausdruck des praktischen Abfalls von der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gotte und des faktischen Hingebenseins an den unpersönlichen Welt- und Naturgeist. Die unbefangene Weltbetrachtung kann nicht auf den abnormen Gedanken gerathen, dass die causa einer nach weisen Zwecken geordneten Welt, die im selbstbewussten Menschengeste ihre höchste Blüthe hat, eine bewusstlose Kraft, eine blindwirkende Potenz sei; das Ich kann den Grund seiner selbst nur Du nennen, denn nihil est in effectu quod non prius fuerit in causa. Der Apostel führt hier gleichsam den cosmologischen und physikotheologischen oder teleologischen Beweis für das Dasein Gottes, welcher freilich als Beweis für das Dasein des persönlichen Gottes nur für den durch die Sünde

unverdunkelten, sich der Bedeutung seiner eigenen Persönlichkeit klar bewussten Menschengestalt absolute Evidenz und Stringenz hat. Ueber die alttestamentlichen Hinweisungen auf die Sichtbarkeit des an sich unsehbaren ewigen Gottes in seiner Schöpfung vgl. Umbreit der Brief an die Römer auf dem Grunde des A. T's ausgelegt S. 202 ff. — *Θειότης* von *θεῖος*, divinitas, Göttlichkeit, zu unterscheiden von *θεότης*, deitas, Gottheit. *Θειότης* im N. T. nur hier, *θεότης* nur Col. 2, 9. Die *θεότης* Gottes besteht in dem Complexe seiner göttlichen Eigenschaften, dazu gehört auch seine *αἰδώς δύναμις*, welche als das bei der Weltbetrachtung zuerst hervortretende Moment der Gotteserkenntnis besonders herausgehoben ist. Die ewige Macht Gottes und überhaupt (*καί*) seine gesammte *θεότης* wird durch die *ποιήματα* geistig geschaut. Das zu dem *τέ* hinzukommende *καί* involvirt den Begriff der Häufung und Steigerung, vgl. Aeschyl. Choeph. 54.: *τὸ δ' εὐτυχεῖν, τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον*. Zu *δύναμις καὶ θεότης* vgl. Cic. Quaest. Tusc. I, 13.: *vis (δύναμις) et natura divina (θεότης). εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους* so dass sie unentschuldigbar sind, d. i. weil sie Gottes unsichtbares Wesen durch die Werke erkennen, so sind sie ohne Entschuldigung, dass sie die Wahrheit in Ungeerechtigkeit aufhalten. Es ist nicht zu erklären: damit sie unentschuldigbar sind, weil im folg. v. 21. nicht die göttliche Absicht, sie unentschuldigbar zu machen, begründet, sondern ihre Unentschuldigbarkeit selbst erwiesen wird. An sich führt übrigens die finale Fassung nicht nothwendig zum unbedingten Prädestinationismus. Denn es kann die göttliche Absicht auch unter der Bedingung und Voraussicht der freien, schuldhaften Verschmähung des durch die Schöpfung gegebenen Mittels der reinen Gotteserkenntnis statt gefunden haben. Als Belegstellen zu dem Inhalte unseres Verses werden von den Auslegern treffend angeführt Aristot. de mundo c. 6: *πάση θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός*. Cic. de divin. II, 72.: *esse praestantem aliquam, aeternamque naturam, et eam suscipiendam, admirandamque hominum generi, pulcritudine mundi, ordoque rerum coelestium cogit confiteri*. Tuscul. I, 29.: *Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut Deum non vides; tamen, ut Deum agnoscis ex ejus operibus*, sic ex memoria rerum, et inventione et celeritate motus, omnique pulcritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito. Vgl. auch Weish. Salom. 13, 1—10, so wie das *οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν* AG. 14, 17. und AG. 17, 25—27. Wenn übrigens der Apostel die Gottesidee nur durch vernünftige Betrachtung der Schöpfungswerke entstehen lässt, so ist damit nicht an sich der vermittelnde Factor des diese Werke deutenden, den Menschengestalt zum Verständniss heranbildenden Wortes göttlicher Uroffenbarung ausgeschlossen, denn sobald derselbe sein Ziel, die Entwicklung der reinen Gotteserkenntnis erreicht hatte, konnte dieselbe, wenn das Herz nur in der normalen Stellung zu Gott verharrte, sich auch von selbst durch fortgehende Naturanschauung und lautere Unterrichtstradition in ihrer ursprünglichen Rein-

heit erhalten. — V. 21. Der Grund der Unentschuldigbarkeit der Menschen liegt darin, dass sie trotz ihrer Gotteserkenntnis sich doch mit dem Herzen von Gott abwendeten, und dadurch auch die ihnen einwohnende Erkenntnis verdunkelten. *διότι* denn, wie v. 19. *γινόντες τὸν θεόν* nicht: da sie Gott erkennen konnten, auch wohl nicht, was sprachlich möglich wäre: da sie Gott einst erkannt hatten, sondern: da oder obgleich sie Gott erkannten. Es coincidirt hier, wie öfter, das Partic. Aor. *γινόντες* seinem zeitlichen Eintreten nach mit dem Begriffe des verb. finit. *ἐδόξασαν*. Das Part. Praes. *γινώσκοντες* war also nicht erforderlich. Jene falschen Auffassungen hatten in der irrigen Meinung ihren Grund, dass der Apostel den Heiden nicht zu gleicher Zeit richtige Gotteserkenntnis und Verdunkelung derselben durch Abfall zum Götzendienste zuschreiben könne. Doch ist dies ja gerade der Sinn des *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχειν*, wozu Bengel bemerkt: *veritas in mente nititur et urget: sed homo eam impedit*, so wie des *τὸ γνωστὸν τ. θ. φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*. Auch wohnt dem Heidenthume in der That stetig die richtige Gottesidee bei und es bekundet dies dadurch, dass es fortwährend bestrebt ist, sich aus der Vielheit, Beschränktheit und sittlichen Mangelhaftigkeit seiner Götterwelt zum Begriffe des Einen, Unbeschränkten, Heiligen zu erheben. Der Polytheismus trägt in seiner über ihm und in seinem Hintergrunde stehenden, fortwährend auftauchenden und fortwährend niedergehaltenen Idee des Einen wahren Gottes sein eigenes Gericht in sich selber. Vgl. Tertulian's Schrift *de testimonio animae*, und Nägelsbach: Die homerische Theologie, 1. Abschn. S. 11—70., besonders S. 12 u. 37. *ὡς θεόν* d. i. als den Inhaber der *αἰδώς δύναμις καὶ θεότης*. — *ἐδόξασαν* sc. *αὐτόν*. Sie gaben ihm nicht die ihm seinen göttlichen Eigenschaften nach gebührende *δόξα*, weshalb der Apostel seinerseits v. 25. im Gegensatz zum Götzendienste mit der Gott gebührenden Doxologie schliesst. *ὑψοῦσθαι* sc. *αὐτῷ*. Wie die göttlichen Eigenschaften an und für sich selbst zum *δοξάζειν* auffordern, so ihre Beziehung zum Menschen, oder die durch sie dem Menschen vermittelten Güter zum *εὐχαριστεῖν*. Wer aber Gott nicht die ihm gebührende *δόξα* gibt und ihm die *εὐχαριστία* entzieht, der verliert mit dieser Herzensabkehr auch die wahre Gotteserkenntnis; denn die Erkenntnis Gottes hat ihre bleibende Wurzel nur in der liebenden Gemeinschaft mit ihm, daher *ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν ματαιοῦσθαι* = *μάταιον γίνεσθαι* das Hebr. *הסביר* zum Thoren werden. Auch sonst schreibt der Apostel den Heiden die *ματαιότης τοῦ νοός* zu, Eph. 4, 17. vgl. 1 Petr. 1, 18. mit Beziehung darauf, dass *τὰ μάταια* AG. 14, 15. entsprechend dem Hebr. *הבל* Jer. 2, 5. zur Bezeichnung der nichtigen Götzen dient. Der Mensch, welcher den wahren Gott verlässt, hält, da er ohne Gott nicht sein kann, das Nichtigte für seinen Gott, und wird so selbst zu einem *μάταιος*, vgl. Ps. 115, 8. Die *διαλογισμοί* treten im N. T., weil Geistesfunktionen des natürlichen Menschen bezeichnend, immer als *πονηροί, κακοί* auf. Es sind bald cogitationes, Gedanken Matth. 15, 19.

bald ratiocinationes, Schlussfolgerungen, Ueberlegungen Luk. 5, 22., bald dubia, Zweifel Luk. 24, 38. Hier das erste; denn speciell an die ratiocinationes, an die Vernunftschlüsse der Philosophen zu denken, ist keine Veranlassung, auch würde dadurch die allgemeine Charakteristik der Entstehung des Heidenthums von vorne herein zu sehr beschränkt. καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία] drückt eine Steigerung aus. Ihre καρδία war eine ἀσύνετος, weil ihre διαλογισμοί, die in der καρδία, dem Centrum des geistigen Lebens, wurzeln vgl. Matth. 15, 19., μᾶταιοι geworden waren, und diese ἀσύνετος καρδία ward noch dazu vom σκότος befallen, d. i. sie verfielen in den tiefsten Grad der geistigen Verfinsterung. — Der Apostel betrachtet also das Heidenthum nicht als die erste und nothwendige Entwicklungsstufe des religiösen Bewusstseins, von der sich die Menschheit allmählig bei fortschreitender Geistesbildung zum reineren, monotheistischen Gottesbegriff erhob, vielmehr ist ihm umgekehrt das Heidenthum Abfall des menschlichen Geistes von der ursprünglichen, lauterer Gotteserkenntnis, vermittelt durch sündhafte Herzensentfremdung von Gott. Die Menschheit stieg nicht aus der Tiefe in die Höhe, sondern sie fiel aus der Höhe in die Tiefe. Nur auf solchen Principien kann demnach eine ächt christliche Religionsphilosophie sich erbauen. Ist das Heidenthum nicht Abfall, so ist das Christenthum nicht Wiederherstellung. — Der Apostel betrachtet übrigens den Abfall zum Götzendienste als Eine gemeinsame That der vorchristlichen Menschheit. Daher drückt er sich aoristisch γνόντες οὐκ ἐδόξασαν aus. Die nachfolgenden Generationen sind für die That der heidnischen Urgeneration solidarisch verbindlich; oder vielmehr es findet Eine stetig sich fortsetzende Verdunkelung des durch Natur- und Vernunftoffenbarung stetig vermittelten Gottesbewusstseins statt. Diese in dem σκότος und der ἄγνοια des Heidenthums, vgl. Eph. 4, 18. AG. 17, 30., fortwährend sich geltend machende, aber auch fortwährend unterdrückte ἀλήθεια, ἐπίγνωσις θεοῦ ist das strafende, religiöse Gewissen des Heidenthums. Vgl. übrigens zur ganzen Schilderung der heidnischen Unsittlichkeit v. 20 ff. Weish. Sal. K. 13. — K. 15. Richtig bemerkt Meyer, mit Bezugnahme auf Nitzsch in der deutschen Zeitschrift 1850, S. 387 und Bleek in den Stud. u. Krit. 1853, S. 340 f., die Reminiscenz dieses Abschnittes des Buchs der Weisheit sei im Ganzen und Einzelnen unverkennbar. Wir setzen hinzu: Ein bedeuendes Argument für Beibehaltung der Apokryphen! — V. 22. rekapitulirt das Vorhergehende ἐματαιώθησαν — καρδία, zugleich ein neues Moment ihrer μωρία hinzufügend, nämlich das φάσκοντες εἶναι σοφοί] φάσκειν dictitare, prae se ferre, behaupten, vorgeben. So auch AG. 24, 9. 25, 19. und Apok. 2, 2. nach der lectio recepta. Der Apostel meint hier nicht ausschliesslich die Philosophen, auch nicht ausschliesslich die Weisen und Gebildeten überhaupt, obgleich von ihnen allen seine Aussage in besonderem Maasse gilt, sondern er denkt auch im Allgemeinen an den Weisheitsdünkel und Bildungsstolz der Hauptrepräsentanten unter den heidnischen Völkern, der Inder, Aegypter,

Griechen. Selbst das Heidenthum hielt sich für σοφία gegenüber der μωρία der Gotteswahrheit. ἐματαιώθησαν] d. i. μωροὶ ἐγένοντο, vgl. 1 Cor. 1, 20. 3, 19. — V. 23. Folge oder Aeusserrung der ματαιότης, des σκότος und der μωρία. ἤλλαξαν] Die Griechen sagen ἀλλάσσειν τί τινος oder ἀντί τινος, Paulus ἀλλάσσειν τί ἐν τινι, vgl. v. 25., nach dem Hebr. בְּכַרְתִּיךָ. Das ἐν ist instrumental, permutare rem per rem oder re. Zu dem Inhalte unseres Verses vgl. Ps. 106, 20.: καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον, und Jerem. 2, 11.: ὁ δὲ λαός μου ἠλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ. τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ]. Die δόξα θεοῦ, הַדְּבָרִים הַטְּהוֹרִים, resultirt aus dem Complexe seiner aus der Naturoffenbarung erkennbaren Eigenschaften v. 20. Im Besitze der Fülle dieser über alles Endliche erhabenen Proprietäten hat Gott δόξα, Herrlichkeit, welche sinnbildlich im Alles überstrahlenden Lichtglanze des erscheinenden Gottes sich kund gibt. Gott wird aber ἄφθαρτος genannt im Gegensatze zum φθαρτὸς ἄνθρωπος, wie auch seine Unsterblichkeit ihn an sich in charakteristischer Weise von dem sterblichen Geschöpfe unterscheidet, vgl. 1 Tim. 1, 17. und 6, 16.: ὁ μόνος ἔχων ἀθανάσιαν. — ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης] ist kein blosser Pleonasmus, sondern: die Aehnlichkeit des Bildes = die Aehnlichkeit, welche sich im Bilde findet, insofern das Bild die Aehnlichkeit dessen, welchen es darstellt, hat. — Wie im griechischen Kultus vorzugsweise das Bild des φθαρτὸς ἄνθρωπος verehrt wurde, so im ägyptischen sogar die εἰκὼν πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἐρπετῶν, wie der Ibis-, der Apis- und der Schlangendienst auswies. vgl. Sap. Sal. 13, 10. die ἀπεικάσματα ζώων. Aehnliche Classificationen der thierischen Schöpfung s. 1 Mos. 1, 28. 30. AG. 10, 12. Es könnte also in unserem Verse zugleich angedeutet sein, oder darf doch an sich hier bemerkt werden, wie der Mensch in der Thorheit des naturwidrigen Götzdienstes alle ursprüngliche, gottgesetzte Ordnung umgekehrt habe, indem er selbst nach dem Bilde Gottes geschaffen nun Gott nach seinem Bilde umschuf, und zum Herrn der Thierwelt eingesetzt, vgl. auch Ps. 8, 7—9., sich zu ihrem anbetenden Knechte herabwürdigte. Die Anbetung der Menschen- und Thierbilder von Seiten des heidnischen Volkes, indem die Statuen theils selbst für Götter gehalten, theils von den Göttern erfüllt gedacht wurden, war allerdings die tiefste Stufe der polytheistischen μωρία, doch war auch die verfeinerteste Verehrung der durch diese Bilder symbolisirten Naturkräfte, oder auch die pantheistische Versenkung in die diese Kräfte tragende und zusammenhaltende Grundkraft nur eine vorgebliche σοφία, dem Principe nach von jener μωρία nicht wesentlich verschieden. Der von dem wahren Gotte innerlich entfremdete Mensch ist den Mächten des Natur- und Menschenlebens verfallen, ein größerer oder feinerer Götzendiener. —

Die Folge des Götzdienstes ist die Sittenlosigkeit, welche theils in Lastern unnatürlicher Wollust v. 24—27., theils in anderen Freveln aller Art v. 28—32. — V. 24. διὸ καὶ] deshalb auch. Wie sie nämlich Gott entwürdig hatten, so übergab sie auch (καὶ) Gott u. s. w.

καὶ markirt das entsprechende Verhältniss, hier zwischen Sünde und Strafe, Phil. 2, 9. zwischen Gerechtigkeit und lohnender Vergeltung. παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός] Die Erklärung des Chrysostomus: τὸ παρέδωκεν ἐνταῦθα εἰσέν ἐστι, und des Theodoret: τὸ παρέδωκεν ἀντὶ τοῦ συνηγόρησε τέθεικε reicht nicht aus, denn παραδιδόναι heisst nicht: zulassen, ἔᾶν AG. 14, 16., ἐξαποστέλλειν Ps. 81, 13., sondern: übergeben, überliefern. Die Folgen seines Abfalls von Gott hat der Mensch nicht mehr in seiner Gewalt, sondern nach Gottes Ordnung, Veranstaltung und Gericht treten sie in den verschiedenartigsten Formen der Sünde auf, vgl. Ps. 69, 28. Allerdings entwickeln sich diese Sünden nur indem der Geist Gottes vom Abgefallenen zurückweicht, nicht indem er sie selbst wirkt, aber doch vollzieht sich in diesem Zurückweichen und seinen Folgen, nämlich in dem Betreten der Bahn ungezügelter Frevel und Laster, zu der Gott dem Menschen die Zugänge eröffnet und ebnet, ein positives göttliches Strafverhängniss. Ps. 81, 13. Jes. 6, 4. Marc. 4, 12. 2 Thess. 2, 11 f. Sir. 4, 19.: ἐὰν ἀποπλανηθῇ, ἐγκαταλείψει αὐτὸν καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πτώσεως αὐτοῦ. Traditi sunt, sagt Calov, a deo non *effective*, nec solum *permissive*, nec tantum *ἐκβατικῶς*, sed *δικαστικῶς* et judicialiter. Es kann aber auch von einem göttlichen Effekte geredet werden, insofern eben Gott seine Strafordnung selbst vollzieht. Gott könnte den Ausbruch der Sünde hindern, er thut es aber nicht, wenigstens nicht immer, sondern trifft seine Veranstaltungen so, dass die Sünde an ihnen sich innerlich und äusserlich vollendet, damit sie durch Busse oder Gericht gestraft werde. Vgl. Hengstenberg: die Authentie des Pentateuchs B. II., S. 462 ff., über die Verhärtung Pharaos. — Eph. 4, 19. heisst es von den Heiden ἐαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης, was sich mit dem παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός wohl vereinigen lässt. Das peccatum ist zugleich poena peccati. „Das ist der Fluch der bösen That, dass sie fortzeugend Böses muss gebären.“ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν] ist nicht von παρέδωκεν in der Weise abhängig zu machen, dass es = εἰς τὰς ἐπιθυμίας oder ταῖς ἐπιθυμίαις, was sich grammatisch als hebraisirende Konstruktion rechtfertigen liesse; denn v. 26.: παρέδωκεν εἰς πάθη ἀτιμίας und v. 28.: παρέδωκεν εἰς ἁδόκιμον νοῦν beweisen, dass auch in unserem Verse zu verbinden παρέδωκεν εἰς ἀκαθαρσίαν. Es ist also ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τ. κ. αὐτ. zu erklären: Bei den Begierden ihrer Herzen, da sie in ihren Herzen sich den Begierden hingegeben hatten, vgl. das ἐν τῇ ὁρέξει αὐτῶν v. 27. Das Fassen und Nähren der sündhaften Begierden in ihren Herzen, welches mit dem Abfalle von Gott und dem abgöttischen Hingegebensein an die Creatur von selbst gesetzt war, wird also als ihre eigene That, hingegen der Ausbruch dieser Begierden in entehrende Laster als göttliche Veranstaltung, als göttliches Strafgericht dargestellt. εἰς ἀκαθαρσίαν] hier speciell, wie Gal. 5, 19. Eph. 4, 19 u. s., die Verunreinigung durch fleischliche Vergehen, die wollüstige Unflätherei. Diese Bedeutung erweisen die gleich folgenden

Worte: τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς] Infinitiv des Zweckes (nicht des Erfolges, wie AG. 7, 19), damit ihre Leiber u. s. w. Dass hier die göttliche Absicht hervorgehoben wird, zeigt v. 26., wo die πάθη ἀτιμίας, denen Gott sie preisgegeben, das ἀτιμάζεσθαι unseres Verses wieder aufnehmen. Ueber diesen Infinitiv der Absicht durch den Artikel im Genitiv eingeführt vgl. Winer Grammatik 5. Auflage, Abschn. III. Kap. 4., §. 45, 4. b. S. 376 f. Von den zahlreichen Neutestamentlichen Beispielen vgl. AG. 26, 18. Röm. 6, 6. 1 Cor. 10, 13. Hebr. 10, 7. Sonst könnte auch τοῦ ἀτιμάζεσθαι als von ἀκαθαρσίαν abhängiger Genitiv der näheren Bestimmung gefasst werden, zur Bezeichnung dessen, worin die Unflätherei besteht = impuritatis, quae cernebatur in, Unflätherei des Geschändetwerdens. Auch v. 28 ist ποιεῖν epexegetischer Infinitiv. Ἀτιμάζεσθαι kommt nie als Medium, stets nur als Passiv vor, so also auch hier. Dies passive Hingegebensein ist ebenfalls durch πάθη ἀτιμίας v. 26. ausgedrückt. Die passive Bedeutung ist hier auch besonders passend, indem dadurch ihre Laster nicht als eigene That, sondern als göttliches Strafgericht, dem sie unterliegen, dargestellt werden. Ist aber ἀτιμάζεσθαι Passivum, nicht Medium, so ist dann αὐτῶν nicht αὐτῶν zu lesen. ἐν ἑαυτοῖς nicht: an sich selber, sondern = ἐν ἀλλήλοις an oder unter einander, wechselseitig. Dieser im N. T. nicht seltene Gebrauch des ἑαυτῶν für ἀλλήτων, vgl. z. B. Mark. 10, 26. Joh. 12, 19. 1 Thess. 5, 13. Jud. v. 20., ist daraus zu erklären, dass die Subjecte als einheitliche Totalität gefasst und zu sich selbst denkend, redend, handelnd in Beziehung gesetzt werden, was faktisch nur durch wechselseitige Aeusserung der Individuen gegen einander sich vollziehen kann. Hier markirt zugleich ἐν ἑαυτοῖς das verdiente selbsteigene Betroffenwerden der von Gott abgefallenen Menschheit von der gottverhängten schmachvollen Schändung ihrer Leiber. Diese wechselseitige Schändung ihrer Leiber wird genauer beschrieben v. 26. und 27. Es ist demnach schon hier von der unnatürlichen Wollust die Rede. Treffend hebt aber der Apostel vor allen Dingen dieses Laster hervor, in welchem sich die Angemessenheit der göttlichen Strafe zur menschlichen Sünde besonders klar herausstellt. Die Gott den Herrn selbst unter den Menschen, bis zur Thiergestalt, herabgewürdigt hatten, die sind nun ihrerseits zur Strafe selbst unter das Thier herabgesunken. „Auf Naturvergötterung folgt Unnatur.“ Besser. In der That ist auch das hier angeführte Laster ein specifisch heidnisches und zugleich ein besonders in der damaligen Zeit weit verbreitetes Laster, welches im Umkreise selbst der entartetsten Christenheit doch immer nur sporadisch vorgekommen und nur heimlich geübt, niemals aber vom öffentlichen Urtheile entschuldigt oder gar gebilligt worden ist. Ueberdies ist zu bemerken, dass der Apostel die Lasterhaftigkeit hier als nothwendige Folge des Götzendienstes bezeichnet, wofür auch namentlich die vielen wollüstigen Culte des Heidenthumes Zeugnis geben. Die Lasterhaftigkeit innerhalb der christlichen Kirche ist Abfall vom Christenthume, und nimmt darum

freilich mit dem zunehmenden Abfalle und dem Rückfalle in den heidnischen Sinn auch selber zu, hingegen die Lasterhaftigkeit innerhalb des Heidenthumes ist Consequenz der Idololatrie. Das alttestamentl. Verbot der Päderastie s. 3 Mos. 18, 22. 20, 13. vgl. 1 Cor. 6, 9. 1 Tim. 1, 10. — V. 25. Der Grund des göttlichen Strafgerichtes wird noch einmal hervorgehoben, indem der Inhalt von v. 21—23. rekapitulirt und das *διό* v. 24. kommentirt wird. *οἵτινες*] ut qui, quippe qui, als welche, welche da. Das Relativ-Indefinitum *οἷς* eigentlich: qui, scilicet aliquis, d. i. aliquis qui, charakterisirt die Klasse, zu welcher Jemand gehört, und dient demnach auch zur Angabe des Grundes. *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει*] über die Konstruktion s. zu v. 23. Das Compositum *μετήλλαξαν* umtauschten ist schärfer als das Simplex *ἔλλαξαν* tauschten v. 23. Die *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* könnte nach v. 18. verstanden werden von der Wahrheit, die sich auf Gott bezieht, der wahren Gotteserkenntnis, so dass *θεοῦ* genit. object., oder, wofür v. 19. spricht, von der Wahrheit, die von Gott selbst mitgetheilt worden ist, wo dann *θεοῦ* genit. auctoris ist. Vorzuziehen scheint aber, wegen des Parallelismus mit v. 23. (vgl. dort das *ἔλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*), *τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ* die Wahrheit, die Wirklichkeit, das wahre Wesen Gottes zu erklären, so dass dann, wie öfter, abstract. pro concreto steht, und *τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ* dem Sinne nach nicht wesentlich verschieden von *τὸν ἀληθινὸν θεόν* 1 Thess. 1, 9. ist. *Τὸ ψεῦδος* bezeichnet dann *τοὺς ψευδεῖς θεούς*, wie auch im Hebr. *הַיָּסוֹד*, die Lüge, zur Bezeichnung der Götzen dient, vgl. Jes. 44, 20. Jerem. 3, 10. 13, 25. Als treffende Parallele ist die Stelle aus Philo de vita Mosis angeführt worden: *ὅσον ψεῦδος ἀνθ' ὅσων ἀληθείας ὑπερήλασαντο*. — *οἱ τὸν ἀληθινὸν θεὸν καταλιπόντες τοὺς ψευδωνύμους ἐδημιούργησαν, φθαρταῖς καὶ γενηταῖς τὴν τοῦ ἀφθάρτου πρόσερξιν ἐπιφροσύνας*. Pro Deo vero sumserunt imaginarios. Grotius. Von der Unwürdigkeit der Sache bewegt, charakterisirt der Apostel den Frevel des Götzendienstes noch ferner in den Worten: *καὶ σεβάσθησαν*] näml. *τὴν κτίσιν*. Es bezieht sich *σεβάσθαι*, (im N. T. ein *ἁπαξ λεγόμεν.*) in der späteren Gräcität für *σεβασθαι* (vgl. Matth. 15, 9. Mark. 7, 7. Ag. 13, 43. 50. u. s.) vorkommend, auf die innere Verehrung des Gemüthes, während *καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει*] auf den äusseren Gottesdienst geht. Unter *κτίσις*, eig. die Schöpfung als Akt v. 20. Mark. 13, 19., dann das Geschöpf, wie hier, vgl. 8, 39. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15., ist wohl alles Geschöpfliche zu denken, die unter Menschengestalt vorgestellten Götter im Himmel, deren materiellen Abbilder, so wie die Thiere auf Erden. *παρὰ τὸν κτίσαντα*] mehr als den Schöpfer, vor dem Schöpfer, doch nicht so, als als ob sie den Schöpfer neben dem Geschöpfe, und dieses nur mehr als jenen geehrt hätten, denn der Apostel schildert hier den gänzlichen Abfall des Heidenthumes von dem wahren Gotte: vielmehr involvirt der Vorzug den Ausschluss des Zurückgesetzten, so dass *παρὰ τὸν κτίσαντα* dem Sinne nach identisch mit *praeterito* oder *relicto creatore*; vgl. 14, 5.:

ὅς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν und Luk. 13, 2. Die Erklärung contra creatorem, wider den Schöpfer, ist weniger passend, weil der Apostel in der vorliegenden Entwicklung das Heidenthum nicht als feindseligen Gegensatz gegen Gott, sondern als Vertauschung des wahren Gottes mit den falschen Göttern, des Schöpfers mit den Geschöpfen, charakterisirt. — *ὅς ἐστιν εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.*] *εὐλογητός*, *בָּרָךְ*, welches öfter mit *εὐλογημένος* wechselt, heisst: gepriesen, nicht: preiswürdig, oder: zu preisen. vgl. Harless Comment. zum Ephesierbr. S. 5. Gott heisst *κατ' ἐξοχὴν: ὁ εὐλογητός* Mark. 14, 61. Es ist dies sein constantes Prädicat; er ist und bleibt der Gepriesene, der Heilige in Israel, der da wohnt unter dem Lobe Israels, auch wenn die Heiden ihm diesen Preis versagen. Hier haben wir eine Doxologie des Vaters im Gegensatze zur Idololatrie der Heiden, K. 9, v. 5. eine Doxologie des Sohnes im Gegensatze zur Christusleugnung der Juden.

V. 26. Wie v. 25. auf v. 23., so geht v. 26. (und 27.), an v. 25. anknüpfend, auf v. 24. zurück, den Inhalt desselben erläuternd. *διὰ τοῦτο*] näml. *ὅτι σεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*. Es nimmt das *διό* v. 24. wieder auf. *εἰς πάθῃ ἀτιμίας*] dem Sinne nach = *πάθῃ ἀτιμάζοντα*. Der Genitiv ist genit. qualitatis. Wie die Heiden die *τιμή* Gott entzogen hatten, so gab er auch sie der *ἀτιμία* hin. Die zur ununterbrochenen Herrschaft gelangte *ἐπιθυμία* erzeugt das *πάθος*, in welchem der Mensch ein willenloser Knecht der *ἐπιθυμία* ist. *πάθῃ ἀτιμίας* also = affectus ignominiosi, schandbare, d. i. schändende Leidenschaften oder Lüste. vgl. Col. 3, 5. 1 Thess. 4, 5. *αἷ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν*] Es ist der Ausdruck *θήλειαι*, *ἄρσενες*, nicht *γυναῖκες*, *ἄνδρες* gebraucht, weil hier gerade die physisch geschlechtliche Beziehung ausschliesslich in Betracht kommt = ihre Weiblichen, ihre Männlichen. Die unnatürliche Lasterhaftigkeit der Weiber wird als die schändlichere voraufgestellt. *Pudorem praeposterum* ii fere postulant, sagt Bengel, qui pudicitia carent. *Gravitas et ardor stili judicialis proprietate verborum non violat verecundiam*. Dennoch geht der Apostel aus keuscher Scheu rascher über die Schilderung dieses als über die des folgenden Verses weg. Ueber dies s. g. lesbische Laster dieser *τριβάδες* von Tertullian *frictices* genannten Weiber vgl. Lucian *ἐταιρικοὶ διάλογοι* 5.: *τοιαύτας γὰρ ἐν Ἀεσβῷ λέγουσι γυναῖκας, ὑπὸ ἀνδρῶν μὲν οὐκ ἐμελούσας αὐτὸ πάσχειν, γυναῖξιν δὲ αὐτὰς πλησιαζούσας, ὥσπερ ἄνδρας*, und: *ἐγεννήθην μὲν ὁμοία ταῖς ἄλλαις ὑμῖν ἡ γνώμη δὲ καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ ἅλλα πάντα ἀνδρὸς ἐστί μοι*. Martial Epigr. 90, 5.: *Mentiturque virum prodigiosa Venus. μετήλλαξαν*] entsprechend dem *μετήλλαξαν* v. 25. *τὴν φυσικὴν χρῆσιν*] wie v. 27. *τῆς θηλείας* hinzugesetzt ist, so dürfte hier *τοῦ ἄρσενος* zu ergänzen sein. Sonst könnte auch *φυσικὴ χρῆσις* ohne Ergänzung die natürliche geschlechtliche Beiwohnung bedeuten. *εἰς τὴν παρὰ φύσιν*] nämlich *χορῆσιν ἀλλήλων*.

V. 27. *ὁμοίως τε καὶ*] Hinlängliche kritische Autoritäten unter Philippi, Br. an die Römer. 3te Aufl.

stützen die Lesart *ὁμοίως δὲ καὶ*, welche Griesbach gebilligt, Lachmann recipirt hat. So entsteht zwar ein Anakoluth, aber ein sehr leichter, erträglicher und auch in der klassischen Gracität nicht ungewöhnlicher: „Denn sowohl ihre Frauen — — auf gleiche Weise sind aber auch die Männer entbrannt.“ *Ὅμοιως δὲ καὶ, ὡσαύτως δὲ καὶ* ist eine im N. T. ausserordentlich oft vorkommende Verbindung, und der so entstehende Anakoluth konnte sehr leicht die Abschreiber bestimmen, das *δὲ* in *τὲ* umzuändern, oder, wie einige Codices thun, es ganz wegzulassen. Es ist demnach *ὁμοίως δὲ καὶ* nicht *ὁμοίως τε καὶ* zu lesen. Nimmt man übrigens mit Meyer *τὲ γὰρ* v. 26. im Sinne von denn — ja, so würde der Anakoluth in unserem Verse wegfallen. *οἱ ἄρσενες*] Die jonische Form *ἄρσενες*, welche auch hier einige Handschriften darbieten, ist sowohl als die im N. T. fast durchgängig gebräuchliche, als auch der Gleichmässigkeit halber (vgl. das noch in derselben Periode folgende *ἄρσενες ἐν ἄρσεσι*) zu recipiren. *ἐξεκαύθησαν*] stärker als das Simplex. vgl. das *πυροῦσθαι* 1 Cor. 7, 9. Es ist, wie das Lateinische exardescere, eine nicht ungewöhnliche Metapher zur Bezeichnung der Macht der Leidenschaft, besonders der libido, der impotentia amoris. *ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν*] bei ihrer Begierde, entsprechend dem Zustande sinnlichen Begehrens, in dem sie sich befanden, vgl. v. 24.: *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν. — ἄρσενες ἐν ἄρσεσι*] In dieser Zusammenstellung liegt eine besondere Emphase. *τὴν ἀσχημοσύνην*] die bekannte, oder die gewohnte, oder auch die hier gemeinte bestimmte Schande, daher der Artikel; die Schande steht aber im Sinne von schandbarer Wollust. *ἀσχημοσύνη turpitude*, Gegensatz von *εὐσχημοσύνη* 13, 13. *κατεργάζεσθαι* sensu bono 5, 3. 7, 18. 15, 18. Phil. 2, 12., sensu malo, wie hier, 2, 9. 7, 8. 13. 15. 17. 20., im wechselnden Sinne 2 Cor. 7, 10. nach der lect. rec., bedeutet, im Unterschiede von dem Simpl. *ἐργάζεσθαι*, wie das Lat. perpetrare, zu Stande bringen, vollziehen, vollführen. *καὶ τὴν ἀντιμυσθίαν*] Diese Vergeltung bestand eben in dem *κατεργάζεσθαι τὴν ἀσχημοσύνην*, in dem Hingegehensein an die *πάθη ἀτιμίας*, nicht etwa erst in den verderblichen Folgen der Wollustsünden, denn das hier charakterisirte peccatum wird, wie die ganze Entwicklung von v. 24. an zeigt, selbst als poena peccati, als *ἀντιμυσθία* gedacht. *ἣν ἔδει*] sc. *αὐτοὺς ἀπολαβεῖν*, die nothwendig war, die ihnen gebührte, nämlich nach der Ordnung der göttlichen Strafgerechtigkeit, wie sie v. 24. 26. 28. in dem *διὸ παρέδωκεν* angedeutet ist. *τῆς πλάνης αὐτῶν*] Diese Verirrung ist v. 21–23. geschildert; sie besteht in der Abgötterei. *ἐν ἑαυτοῖς*] wie v. 24. = *ἐν ἀλλήλοις*, doch mit derselben reflexiven Emphase, wie dort. Die gegenseitigen Werkzeuge der Lust sind nun auch gegenseitige Werkzeuge der Strafe. Das in diesem Verse geschilderte Laster war, wie viele Stellen der Alten beweisen, besonders in damaliger Zeit sehr weit verbreitet. In unglaublicher, selbst solchem Zeitalter anstössiger Schamlosigkeit ward es vom Nero verübt, wie Sueton Ner. c. 28 u. 29. berichtet. Puerum Sporum, exsecris testibus, etiam in muliebrem naturam

transfigurare conatus, cum dote et flammeo per solennia nuptiarum celeberrimo officio deductum ad se, pro uxore habuit. Und: Suam quidem pudicitiam usque adeo prostituit, ut contaminatis paene omnibus membris novissime quasi genus lusus excogitaret: quo, ferae pelle connectus, emitteretur e cavea, virorumque ac feminarum, ad stipitem deligatorum, inguina invaderet: et cum affatim desaevisset, conficeretur a Doryphoro liberto: cui etiam, sicut ipsi Sporus, ita ipse denupsit, voces quoque et ejulatus vim patientium virginum imitatus.

Nicht nur der natürlichen Wollustsünde, welche Paulus als eine eben so abnorme, wie enorme, als den Gipfelpunkt der specifisch heidnischen Sünde, zuerst besonders hervorgehoben, sondern auch allen anderen Lasten hat sie Gott zur Strafe ihres Abfalls hingegeben, wie nun v. 28–32. ausgeführt wird. Quia unum hactenus specimen illud execrabile proposuit, sagt Calvin, quod vulgare quidem inter multos, non tamen omnium commune erat, hic incipit enumerare vitia, quorum nemo immunis reperiatur. Nam etsi in singulis non simul emineant omnia, sunt tamen alienius ex illis conscii sibi omnes: ut pro se quisque argui possit non obscurae pravitatis. Es ist hierbei an den Canon des Jakobus zu erinnern: *Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, πιασεί δὲ ἐν ἐνὶ, γέγονε πάντων ἔνοχος*, Jak. 2, 10. Auch sind die Worte Melancthon's zu berücksichtigen: Accusat autem utrosque, videlicet hos, qui externa delicta habuerunt, et illos, qui etsi non habuerunt externa delicta, tamen habent immunda corda et conscientia idololatriae aut aliis peccatis. Ita in praedicatione poenitentiae legem interpretamur, ut intelligatur, non solum argui externa delicta, sed praecipue immunditiam et impietatem cordium.

V. 28. *καὶ*] knüpft ein neues Moment der Entwicklung an, die Aufzählung aller übrigen heidnischen Laster. *καθώς*] nicht: weil, sondern: quemadmodum, so wie; die Strafe entspricht der Verschuldung. *οὐκ ἔδοξιμασαν*] nicht werth erachteten, non operae pretium duxerunt. *δοκιμαῖαν* zunächst: prüfen, dann: für erprobt, würdig halten, vgl. 1 Cor. 16, 3. 1 Thess. 2, 4. *τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*] Die *ἐπίγνωσις* ist plena et accurata cognitio, Erkenntniß, im Unterschiede von *γνώσις* Kenntniß, Wissen. *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* ist aber nicht = *ἐπιγνώσκειν*, sondern es bedeutet: Gott in der Erkenntniß haben, im Sinne von halten, festhalten; Denn in accurata cognitione habere i. e. tenere, vgl. Jak. 2, 1., im Gegensatze zu dem *κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ* v. 18. Die Heiden hatten Gott erkannt v. 21., aber sie waren unthwillig zu den Götzen abgefallen v. 22 f., und hatten so die rechte Gotteserkenntniß preisgegeben. *εἰς ἀδόκιμον νοῦν*] Paronomasie zu *ἔδοξιμασαν*: „nicht werth achteten sie, — unwürdiger, unwürdiger Sinn.“ *ἀδόκιμος* von *δέχομαι* unannehmbar, verwerflich. Dies ist seine ausschliessliche und durchgehende Bedeutung, vgl. 1 Cor. 9, 27. 2 Cor. 13, 5. 2 Tim. 3, 8. Tit. 1, 16. Der aktive Sinn: qui judicare nequit, iudicii expertus, kann nur willkürlich angenommen werden, denn *ἀδόκιμος* kommt ja nicht

von δοκιμάζειν. Wie die Paronomasie, so hebt auch die Wiederholung von ὁ θεός nachdrücklich die entsprechende Vergeltung hervor. Ueber νοῦς vgl. Delitzsch System der bibl. Psychologie. 2. Aufl. S. 179: „Dasjenige, vermöge dessen der Mensch denkt und sich selbst bestimmt, das Denkende und Wollende in ihm ist sein νοῦς.“ v. 20. herrscht die theoretisch erkennende, hier die praktisch wollende Seite vor, so dass νοῦς, wie öfter, = Sinn, Gesinnung. — ποιεῖν] expegetischer Infinitiv. τὰ μὴ καθήκοντα] Es ist hier nicht an die Unterscheidung der Stoiker zu denken, nach welcher τὸ καθήκον officium medium, commune, hingegen τὸ κατόρθωμα officium perfectum bedeutet, vgl. Cic. de off. I, 3., so dass der Sinn wäre, die Heiden hätten nicht einmal die gemeinen Pflichten erfüllt. Abgesehen von dem Unpassenden solcher Unterschiebung specieller philosophischer Schuldinctionen, noch dazu in einer ganz allgemein gehaltenen Schilderung, müsste es offenbar auch heissen: μηδὲ ποιεῖν τὰ καθήκοντα. Es sind τὰ μὴ καθήκοντα indecora, inhonesta, das was sich nicht ziemt, was unsittlich ist. Die subjektive Verneinung (μὴ) ist durch die Infinitiveonstrukt. herbeigeführt, facere quae (si quae) essent indecora, vgl. 1 Tim. 5, 13. Dagegen Eph. 5, 4: τὰ οὐκ ἀνήκοντα = ἃ οὐκ ἀνήκον. Winer III. K. 5. §. 59. 4. S. 564.

V. 29. πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ] Der Akkusativ πεπληρωμένους, wie auch die folgenden μιστοῦς, ψιθυριστάς u. s. w., schliesst sich an das zu dem Infinitiv ποιεῖν zu ergänzende Subjekt an. Die ἀδικία ist der allgemeine Begriff, der alle folgenden Laster als seine Species unter sich begreift. πληροῦν mit dem Dativ (instrum.) noch 2 Cor. 7, 4., auch bei Klassikern, im N. T. sonst e. Genit. vgl. Luk. 2, 40. AG. 2, 28. 5, 28. 13, 52. Röm. 15, 14. 2 Tim. 1, 4., auch πληροῦσθαι ἐκ τινος Joh. 12, 3., ἐν τινι Eph. 5, 18., τι Col. 1, 9. πορνεύει] scheint nach dem Zeugniß wichtiger kritischer Autoritäten, die es theils auslassen, theils versetzen, als unächt zu streichen. Die Critik nach inneren Gründen gibt hier nur eine schwankende Entscheidung. Paulus konnte, nachdem er die unnatürlichen Wollustsünden geschildert, seinen catalogus vitiorum mit der Angabe der gemeinen πορνεία begonnen haben, es konnten aber auch Abschreiber, welche dieses vitium vermissen, es ihrerseits in den Text gesetzt haben. Fällt es weg, so wird es nicht mit Grund vermisst, denn die gewöhnliche πορνεία ist, wie sich von selbst versteht, da vorhanden, wo die ungewöhnliche so weit verbreitet ist; der Anschluss der πορνεία an die ἀδικία ist dann aber jedenfalls leichter und ungestörter. πορνεία, πλεονεξία, κακία] Die Stellung dieser Wörter ist in den Handschriften, Versionen, und Citationen der Patres verschieden. Am ansprechendsten ist diejenige Ordnung, welche Lachmann nach guten Autoritäten befolgt: ἀδικία, κακία, πορνεία, πλεονεξία, indem dann die drei ersten Begriffe als verwandte zusammengereiht sind und zwischen dem ersten und zweiten Worte einerseits (ἀδικία, κακία), dem dritten und vierten andererseits (πορνεία, πλεονεξία), eine Art von Assonanz statt findet. κακία

Schlechtigkeit, vitiositas, Gegensatz der ἀρετή. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. Tit. 3, 3. πορνεία Bosheit, malitia, Malice Matth. 5, 45. 7, 11. AG. 3, 26. Dieselbe Zusammenstellung findet sich 1 Cor. 5, 8. πλεονεξία Habsucht, als Resultat der κακία und πορνεία, die dem Andern zu schaden, ihn seiner Güter zu berauben bereit ist. μιστοῦς φθόνου, φόνου, ἐριδος, δόλου. κακοηθείας] Auf die Aufzählung der Formen der Schlechtigkeit im Allgemeinen folgt die der speciellen Frevel. Zu πεπληρωμένους und μιστοῦς vgl. Seneca de ira II, 8, welcher die Schilderung des Sündenverderbens jener Zeit mit den Worten: Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt, einleitet. φθόνου, φόνου ist des Gleichklangs wegen verbunden, vgl. Gal. 5, 21. μιστὸς φόνου ist der, welcher fortwährend auf Mord sinnt, von Mordgedanken erfüllt ist, φόνου μερμηρίζων Hom. Od. 19, 2.; κακοηθεία im N. T. ein ἀπαξ λεγόμενον, Gegensatz der εὐηθεία, = Tücke, tückische Verschlagenheit. Nach Andern = hämisches Wesen, von dem Aristoteles Rhet. 2, 13 sagt: ἔστι γὰρ κακοῦθρία τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν πάντα. Aus der ἔρις wie aus dem φθόνος ergibt sich leicht der φόνος, wie der δόλος aus der κακοηθεία. Alle diese Frevel sind Ausflüsse des gegen den Nächsten verbitterten Herzens.

V. 30. ψιθυριστάς] susurrone, Zischler, heimliche Verläumder. καταλάους] die Jemandem Böses nachsagen, Verläumder überhaupt. θεοσυγίς] nach feststehendem und durchgehendem Sprachgebrauche immer nur in passiver Bedeutung: Gottverhasste d. i. ruchlose Frevler. Es steht nicht unpassend vor ἔβριστάς und ὑπερηγάνους, denn besonders die menschliche ὕbris und ὑπερηγανεία wird von der ἔχθρα θεοῦ getroffen; vgl. 1 Petr. 5, 5: ὁ θεὸς ὑπερηγάνους ἀντιτάσσει und 1 Tim. 1, 13., wo Paulus sich selbst τὸν πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ἔβριστήν nennt. Auch von den Juden als solchen ἔβρισταις heisst es 1 Thess. 2, 15., sie seien θεῷ μὴ ἀρέσκοντες. Vgl. noch Jak. 4, 6. Luk. 1, 51 f. Auch die Vulgata übersetzt an unserer Stelle: Deo odibiles. Die aktive Bedeutung: Deosores, findet sich zwar neben der passiven bei θεομισίας, wiewohl auch dies zum Theil bestritten wird, ist aber für θεοσυγίς gänzlich unerwiesen. Auch würde sie zwar den Vortheil bieten, dass damit ein specieller Frevel in der Reihe der speciellen Sünden aufgeführt würde, dafür aber auch wieder den Nachtheil, dass in dem vorliegenden Sündenregister sonst gar kein Verbrechen wider Gott sich findet; vielmehr werden in demselben ja nur die Folgen der früher charakterisirten Gottlosigkeit geschildert. Wir haben hier ein Verzeichniß der Sünden wider die zweite Tafel als Folge der Sünden wider die erste. ἔβριστάς, ὑπερηγάνους, ἀλαζόνας] verschiedene Formen der superbia. Der ἔβριστής lässt Andern in seinem Uebermuth eine schmählische Behandlung angedeihen; der ὑπερήγανος blickt in selbstgefälliger Einbildung auf eigene Vorzüge verächtlich auf sie herab, ἡ τῶν ἄλλων πλὴν αὐτοῦ καταιφρόνησις erklärt Theophr. charact. 34., der ἀλαζὼν vaniloquus, gloriosus, prahlt mit seiner eigenen, meist eingebildeten Vortrefflichkeit,

ohne gerade Andere zu misshandeln oder zu verachten. Also: Uebermüthige, Hoffärtige, Prahler. Auch 2 Tim. 3, 2. sind ἀλαζόνες und ὑπερήφανοι zusammengestellt. ἐγχευεῖς κακῶν] Die Ausleger führen an Tacit. Annal. 4, 11.: Sejanus . . . facinorum repertor. Virg. Aen. 2, 161.: scelerumque inventor Ulixes und 2 Makk. 7, 31., wo Antiochus Epiphanes πάσης κακίας ἐφορτής genannt wird. Solches erfinderische Sinnen auf Bubenstücke bezeichnet einen besonders hohen Grad der Schlechtigkeit. γονεῦσιν ἀπειθεῖς] 2 Tim. 3, 2. Die Sünde wider das erste Gebot, das die Verheissung hat Eph. 6, 2., welches auch den Heiden ins Herz geschrieben war.

V. 31. ἀσυνέτους] wohl nur um der Paronomasie mit dem folgenden ἀσυνθέτους willen hier eingeschoben. Ἀσύνειτος ist ein solcher, dem es an der rechten σύνεσις חכמה Jes. 29, 14. mangelt, der sich in seinem Thun und Lassen nicht vom verständigen Wissen leiten lässt, Luther's: „Hans Unvernunft, mit dem Kopf hindurch.“ vgl. Sir. 15, 7. ἀσυνθέτους] bundbrüchig oder unverträglich. Die letztere Bedeutung scheint hier vorzuziehen, weil sie in verwandtschaftlichem Verhältnisse zu den drei folgenden Begriffen ἀστόργους lieblose, ἀσπόνδους unversöhnliche, ἀελεήμονας unbarmherzige steht. Doch ist allerdings bei ἀσυνθέτους die Bedeutung bundbrüchig durch den Usus gesicherter, als die Bedeutung unverträglich. Ἀσπόρδους, welches Lachmann weglässt, ist nach bedeutenden und zahlreichen Autoritäten mindestens für kritisch zweifelhaft zu halten. Es könnte aus 2 Tim. 3, 3. hierher gesetzt sein. Dies Verzeichniss der verschiedenen, unter den Heiden im Schwange gehenden Frevel ist nun keinesweges streng systematisch geordnet. Dennoch findet sich in ihm, wie wir gesehen, ein Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen, mannigfache Verbindung verwandter Begriffe, so wie einige durch Gleichklang veranlasste Zusammenstellungen. Das Verbrechen der direkten Gottlosigkeit und der sündlichen Sinnelust ist hier aus angegebenen Gründen nicht mit aufgeführt. Sämmtliche in unseren Versen namhaft gemachten Sünden ruhen entweder auf der verkehrten Selbstliebe oder auf dem Mangel an der rechten Nächstenliebe. Aehnliche Sündenkataloge finden sich 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 19—21. Eph. 5, 3, 4. 1 Tim. 1, 9. 10. 2 Tim. 3, 2—4. Die Zufälligkeit der Aneinanderreihung drückt aus, dass alle Sünden zutreffen, welche Einem auch einfallen mögen. Es wird gleichsam der volle Sündensack ausgeschüttet, wobei es zufällig ist, wie die einzelnen Körner fallen.

V. 32. Mit Recht hat Reiche im Commentarius Criticus in N. T. Tom. I. p. 1 ff. die lectio recepta dieses Verses gegen die mannigfachen Varianten vertheidigt. οἵτινες] vgl. zu v. 25. = τοιούτους τινάς οἷ, tales homines qui. τὸ δίκαιωμα τοῦ θεοῦ] d. i. τὸ δεδικαιωμένον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, die Rechtsfestsetzung Gottes, lex, decretum, statutum Dei vgl. Luk. 1, 6. Röm. 2, 26. 8, 4. Apok. 15, 4. Die LXX geben חֲקֹק, חֲקֹקָה, מִשְׁפָּט, מִשְׁפָּטָה, פְּקָדִים durch δίκαιωμα, δικαιώματα wieder.

ἐπιγινόντες] erkannten, genau kannten, s. zu v. 28. Diese Erkenntniss war ihnen durch das Gewissensgesetz 2, 14 f. vermittelt. Wie das Dunkel des Götzendienstes von dem Lichte der angeborenen Gotteserkenntniss gestraft ward, so sprach auch das natürliche Bewusstsein des Sittengesetzes den Freveln des Heidenthumes das Verdammungsurtheil. Vgl. Forin. Conc. Sol. Decl. II. p. 657: Humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet (Rom. 1, 19 sqq.) Ein Beispiel von dem Wissen der Heiden um die göttliche Αίκη s. AG. 28, 4. — οἱ οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν] wird ohne Grund in Klammern eingeschlossen. Es gibt den Inhalt des göttlichen δίκαιωμα an. Dass der leibliche Tod der Sünden Sold sei, war dem Heidenthume unbekannt, auch hatte es für die wenigsten der vom Apostel so eben angeführten Frevel die Todesstrafe fixirt, (wiewohl die Draconische Gesetzgebung sich auf diesen absoluten Standpunkt gestellt hatte,) wohl aber wusste es im Allgemeinen um die Strafbarkeit derselben, so wie auch um die zukünftige Vergeltung, die des Frevlers warte. Diese Lehre involvirte der heidnische Mythos vom Hades mit seinen Strafen. vgl. Aeschyl. Eumenid. v. 259—265.:

Ὅψει δὲ καὶ τις ἄλλον ἤλιτεν βροτῶν,

Ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβῶν,

Ἢ τοκέας φίλους,

Ἐχόνθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.

Μέγας γὰρ Αἰδης ἐστὶν εὐθύνος βροτῶν,

Ἐνερθε χθονὸς,

Ἀετογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπῆ γρονέ.

Es ist demnach θάνατος an unserer Stelle wohl von der mors aeterna zu interpretiren, welche die göttliche Strafgerechtigkeit über die Sünden der Menschen verhängt, vgl. 2, 8. 9. 6, 16. 21. 23. 8, 13. οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσι] was noch durch den Reiz der bösen Lust, Ueber-eilung und dergl. eine relative Entschuldigung finden könnte, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσιν] worin sich der höchste Grad unentschuldbarer Bosheit kund giebt. Es findet hier die eigene Lust am Bösen, ohne eigene Versuchung zu demselben statt. συνευδοκεῖν Beifall geben, vgl. Luk. 11, 48. AG. 8, 1. Solcher Beifall besteht theils in dem innern Wohlgefallen, theils in der Billigung durchs Wort. Auch die theoretische Vertheidigung der Päderastie, der Rachsucht und Aehnliches, was in den Schriften der Heiden vorliegt, gehört hieher. Pejus est συνευδοκεῖν; nam qui malum patrat, sua sibi cupiditate abducitur etc.; sed qui συνευδοκεῖ, corde et ore, malitiae fructum habet ipsam malitiam, eaque pascitur, et suum reatum alieno cumulat, aliosque in peccando inflamat. Pejor est, qui et se et alios, quam qui se unum perimit. Bengel. πράσσειν, treiben, betreiben, ist stärker als ποιεῖν thun, vgl. 2, 3. 7, 15. 13, 4. und Joh. 3, 20 f. den Gegensatz von ὁ φαῦλα πράσσειν und ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν. Dass aber der Apostel in unserem Verse jene Frevel, die er selbst als Strafe des Götzendienstes dargestellt,

doch zugleich als todeswürdige Verbrechen bezeichnet, zeigt, dass die ἀποκάλυψις ὁργῆς, von der v. 18. die Rede, nicht in dem Preisgegebensein der Heiden an jene Frevel bestehen könne, sondern, wie bemerkt, als positive Zornesoffenbarung, deren Endziel noch zukünftig ist, zu denken sei. Sollte doch auch die ὁργή nicht nur über die ἀσέβεια, sondern auch über die ἀδίκια sich offenbaren, sie kann also nicht in dem Hingeben an die ἀδίκια selbst sich erschöpfend manifestirt haben. Das Schema, nach welchem die heidnischen Greuel hier abgehandelt sind, findet sich übrigens Tit. 2, 12. Der Götzendienst verstösst gegen das εὐσεβῶς, die unnatürliche Wollust gegen das σωφρόνως und die übrigen Frevel gegen das δικάτως ζῆν, von dem dort die Rede ist.

Zweites Kapitel.

V. 1. Αὐτό] nämlich, weil du das δικάτωμα τοῦ θεοῦ kennst, dass die, welche solches thun, des Todes schuldig sind, 1, 32. Das ἀναπολόγητον εἶναι ruht auch 1, 20. auf dem sündhaften Thun wider die bessere Erkenntniss. Nicht sowohl das Richten an sich macht unentschuldigbar, als vielmehr das Richten dessen am Anderen, was man selbst begeht, wie noch in diesem Verse entwickelt wird. ὁ ἀνθρώπου πᾶς ὁ κρίνων] Dass der Apostel hier schon die Juden im Auge hat, zeigt der Verlauf und Zusammenhang des ganzen Kapitels, vgl. besonders v. 13. und v. 17. Er sagt nicht von vorneherein ὁ Ἰουδαῖε, sondern gebraucht die allgemeine, aber vorwurfsvolle Anrede ὁ ἀνθρώπου, entsprechend dem ἀνθρώπων 1, 18. Das eigene Gewissen musste die Juden sogleich überführen, dass sie hier gemeint seien, denn das κρίνειν war eben ihre spezifische Nationalsünde. Insofern traf der Pfeil noch sicherer, da sie nicht umhin konnten, ihn sich selbst ins Herz zu drücken. Die auf ihren Gesetzesbesitz und ihre Werkheiligkeit eingebildeten Juden verdammen die in Götzendienst und groben äusseren Sünden dahinglebenden Heiden. Sie nannten sie ἁμαρτωλοὺς, ἔθνος ἁμαρτωλῶν, vgl. Tob. 13, 6. Gal. 2, 15. Diese Verdammungssucht der Juden bietet dem Apostel einen trefflichen Anknüpfungspunkt für das Gericht, das er selbst über sie zu üben hat. Das κρίνειν bedeutet hier ein unbefugtes, schonungsloses Richten, wie Matth. 7, 1. Jak. 4, 11. ἐν ᾧ] weder instrumental: eo quod, dadurch dass, noch weniger temporell: eo tempore quo, sondern: in quo, in qua re, worinnen, in welcher Sache, in welchem Punkte, vgl. 14, 22., dem τὰ γὰρ αὐτὰ πράξεις correspondirend. Zu τὰ αὐτὰ vgl. v. 17—24. Waren auch die Erscheinungsformen der Sünden unter Juden und Heiden verschieden, so war doch das Wesen dasselbe. Das Schlusswort des Verses ὁ κρίνων] hat eine gewisse emphatische Bitterkeit, welche durch die wenig begründete Lesart ὁ κρίνεις, nach welcher die Vulgata und Luther übersetzten, verloren geht.

V. 2. οἶδαμεν δέ] Wir wissen aber, d. i. es ist aber gewiss, bekannt. Die wissenden Subjecte sind nicht die Juden speciell, sondern die Menschen überhaupt. κατὰ ἀλήθειαν] der Norm der Wahrheit gemäss, οὐ γὰρ ἐστὶ προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ v. 11. Dieser Satz: Wir wissen aber, dass das göttliche Gericht ohne Ansehen der Person nach der Norm und Forderung der Wahrheit und Gerechtigkeit über diejenigen ergeht (ἐστὶν ἐπὶ, vgl. Ag. 4, 33.), welche solche heidnischen Greuel vollbringen, bereitet den folgenden vor, dass deshalb der Jude, der dasselbe vollbringt, sich nicht etwa Hoffnung machen darf, weil er Abrahams Nachkomme und kein Heide ist, diesem Gottesgerichte zu entgehen, denn dies wäre παρὰ ἀλήθειαν nicht κατὰ ἀλήθειαν.

V. 3. λογίζῃ δέ] meinst du aber dessenungeachtet, obschon Gott, wie wir wissen, nach der Wahrheit richtet, u. s. w.? λογίζεσθαι von λόγος computatio, Berechnung = eine Berechnung anstellen, calculos subducere. Die Berechnung kann aber richtig oder falsch sein; daher λογίζεσθαι censere, urtheilen, oder opinari, meinen, wählen, 14, 14. 2 Cor. 10, 2. Hier das letztere, da das falsche Vertrauen der Juden angegriffen wird. τοῦτο] nämlich ὅτι σὺ ἐκπεύξῃ vgl. Das τοῦτο weist, wie das Lateinische hoc, nachdrücklich auf das Folgende hin; vgl. Ag. 20, 29. 2 Cor. 10, 11. σὺ] mit Emphase: du vor Anderen, du als Jude. Treffend ist die Rabbinische Sentenz citirt worden: נָפְתָה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּיָדֵינוּ וְשֵׁי נִסְתָּרָנוּ בָּהֶם. „Ganz Israel hat Theil am αἰὼν μέλλων.“ Vgl. die Strafrede Johannis des Täufers an die pharisäischen Juden Matth. 3, 7—9. Luc. 3, 7. 8. ἐκπεύξῃ] φεύγει fugit reus omnis: ἐκφεύγει effugit, qui absolvitur, sagt Bengel. Doch ist hier nicht sowohl von der Absolution, als vielmehr von der vermeintlichen Exemption vom göttlichen Gerichte die Rede.

V. 4. ἦ] setzt einen andern Fall. Glaubst du, eingebildet auf deine Abstammung und deinen Gesetzesbesitz, du seist dem Gerichte entnommen, oder (ἦ) verachtest du im Vertrauen auf die bisherige Verschönerung Gottes seine dich zur Busse leitende Güte, meined nämlich, zeitweiliges Glück lasse auf endliche Strafflosigkeit schliessen? Indem du so die heilige Absicht der göttlichen Güte verkennst und geringschätzest, wiegst du dich in gefährliche Sündensicherheit ein, statt dich zur heilsamen Busse aufwecken zu lassen. τοῦ πλοῦτου] bei Paulo häufig zur Bezeichnung der Abundanz und Grösse der göttlichen Herrlichkeit, Güte und Gnade, vgl. 9, 23. 11, 33. Eph. 1, 7. 2, 7. 3, 16. Phil. 4, 19. Col. 1, 27. Durch das Substantivum πλοῦτος wird der Begriff der Fülle der göttlichen Güte selbstständiger und eindringlicher hervorgehoben, als durch die Adjectivbezeichnung χρηστότης πλουσία. τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας] soll den Umfang der göttlichen Güte erschöpfend darstellen, vgl. Exod. 34, 6. Die χρηστότης, Güte, thut sich in Ertheilung von Wohlthaten kund, Luc. 6, 35. Röm. 11, 22. Eph. 2, 7. Tit. 3, 4., die ἀνοχή, wofür ein Codex

ἀναβολή als Glosse am Rande liest, Geduld, Nachsicht, im N. T. nur noch 3, 26., (von *ἀνέχσθαι* sich in der Höhe erhalten, sich aufrecht erhalten, aushalten, ertragen), erträgt die Beleidigung in Hoffnung auf Besserung, statt sogleich das Recht zu verfolgen, das Synonymum *μακροθυμία* Langmuth, das hebr. מְעַן דָּוָן, ist der Gegensatz von *ὀξύθυμία*, und bezeichnet die Milde, welche das Vergehen nicht gleich im Zorne rächt, vgl. Jak. 1, 19.: *βραδὺς εἰς ὀργήν*, sondern unter Aufschub der Strafe dem Sünder Zeit zur Busse lässt 9, 22. Matth. 18, 26. 29. Wie hier *ἀνοχή καὶ μακροθυμία* zur Erschöpfung des Einen Begriffes, so finden wir Col. 1, 11., *ὁπομονή καὶ μακροθυμία*, Jak. 5, 10. *κακοπαθεία καὶ μακροθυμία* zusammengestellt, vgl. auch Eph. 4, 2.: *μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων*. — *καταφρονεῖς*] man verachtet die göttliche Güte, indem man sich um ihre Absicht nicht kümmert, sondern durch sie statt zur Busse zum leichtfertigen Sündigen geführt wird, vgl. Sir. 5, 4—9. *ἀγνοῶν*] nicht s. v. a. nicht wissen wollend, sondern: nicht wissend. Allerdings geht diese Bedeutung leicht in die andere: nicht bedenkend, non reputans, non considerans über, denn was ich nicht bedenke, das weiss ich in dem Augenblicke nicht, wo ich es nicht bedenke, vgl. AG. 23, 5.: *οὐκ ᾔδειν* = ich wusste in dem Augenblicke nicht, d. i. ich bedachte nicht. Mark. 9, 32. Luk. 9, 45. ist *ἀγνοεῖν τὸ ῥῆμα* das Wort nicht wissen = seinen Inhalt, seine Bedeutung nicht wissen = nicht verstehen. Doch behält im Grunde auch in diesen Stellen *ἀγνοεῖν* seine ursprüngliche Bedeutung nicht wissen, wenn dieselbe sich auch nach der uns geläufigeren Ausdrucksweise mit der anderen nicht bedenken, nicht verstehen, bequem vertauschen lässt. Auch an unserer Stelle ist keine Veranlassung von jener Grundbedeutung abzugehen. Das Nichtwissen, von dem hier die Rede ist, ist als ein selbstverschuldetes auch ein strafbares Nichtwissen. Diese strafbare Unkunde des Zweckes der göttlichen Gnade führt aber zur thatsächlichen Verachtung derselben. Miratur Paulus hanc ignorantiam. Bengel. *τὸ χρηστόν*] = *ἡ χρηστότης*, vgl. *τὸ δυνατόν* 9, 22. *εἰς μετάνοιαν*] Die *μετάνοια* Sinnesänderung besteht sowohl in einer inneren Abkehr von der Ungerechtigkeit, daher *μετάν. ἀπὸ ἔργων νεκρῶν* Hebr. 6, 1., vgl. *μετανοεῖν ἀπὸ τῆς κακίας* AG. 8, 22., *μετανοεῖν ἐκ τῶν ἔργων* Apok. 2, 22., als auch in einer innern Zukehr zur Gerechtigkeit, daher *ἡ εἰς τὸν θεὸν μετάνοια* AG. 20, 21., vgl. *μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε* AG. 3, 19., *μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν* AG. 26, 20. Aus diesem inneren Akte folgen dann die *ἔργα ἄξια τῆς μετανοίας* ebend., die *καρποὶ ἄξιοι τῆς μετανοίας* Luk. 3, 8. Eine solche *μετάνοια* ist aber *εἰς ζωὴν* AG. 11, 18., *εἰς σωτηρίαν* 2 Cor. 7, 10. *ἄγει*] führt, leitet, nicht de conatu: sie will führen. Paulus spricht vom Aktus des Führens selbst, dessen objektive Wirklichkeit durch das subjektive Verhalten des Menschen nicht aufgehoben wird. Ducit suaviter, non cogit necessitate, sagt Bengel. Zur Sentenz unseres Verses vgl. 2 Petr. 3, 9. Es involvirt dieselbe aber zugleich eine Widerlegung der Prädestinationslehre;

denn es wird hier ausgesagt, dass auch diejenigen Busse thun sollten und konnten, welche einst das *κατάκριμα* trifft; ihre Verdammniss ist also nicht absoluto decreto prädestinirt, vgl. v. 5.

V. 5. Die Güte Gottes leitet dich zur Busse, du aber häufst dir durch deine Unbusstfertigkeit den Zorn. *κατά*] pro, nach Massgabe, zufolge. *ἀμετανόητος*] in aktiver Bedeutung: „der nicht bereuen kann, der Busse unzugänglich ist“, Gegensatz zu dem *εἰς μετάνοιαν σε ἄγει* v. 4. *θησαυρίζεις*] statt des *πλοῦτος τῆς χρηστότητος* sammelst du dir einen *θησαυρὸς ὀργῆς*, vgl. 5 Mos. 32, 33—35. und Prov. Sal. 1, 18.: *θησαυρίζουσιν ἑαυτοῖς κακὰ*. — *σεαυτῷ*] dir selbst, zu deinem eigenen Verderben. *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς*] entweder enge an *ὀργήν* anzuschliessen: Zorn am Tage des Zornes, d. i. Zorn der am Zornstage ausbricht, vgl. Winer III. K. 5. §. 54. S. 494. 5. oder mit *θησαυρίζεις* zu verbinden, so dass dann eine im Griechischen geläufige Breviloquenz statt findet, nach welcher zu erklären: du häufst den Zorn *εἰς ἡμέραν ὀργῆς*, so dass er *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς* losbricht. vgl. Matth. 10, 16. Luk. 23, 42. Jak. 5, 3.: *ὡς πῦρ ἐθησαυρίσται ἐν ἱσχύταις ἡμέραις*. Verba der Bewegung mit *ἐν* construiert bezeichnen nämlich zugleich die Ruhe, als Resultat der Bewegung, vgl. Winer a. a. O. S. 490. 4. Die erste Verbindung ist aber wegen der engen Aneinanderrückung und Wiederholung von *ὀργῆς* nach *ὀργήν* die emphatischere Verknüpfung. *μεμότης sermonis magna vi*, bemerkt Bengel. Die *ἡμέρα ὀργῆς* ist der מִיּוֹם הַזֶּה Zephan. 2, 2. 3., der יוֹם הַזֶּה Ezech. 22, 24., auch kurzweg מִיּוֹם הַזֶּה genannt, Ezech. 13, 5. Joel. 1, 15. Im N. T. ist offenbar geworden, dass dieser Tag auf die Wiederkunft des Messias hinausgerichtet ist, 1 Thess. 1, 10. 2 Thess. 1, 6—10. Apok. 6, 17. *καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*] Lachmann liest nach dem Zeugnisse der älteren Majuskelcodices *καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*, doch sieht diese Lesart einer erklärenden Glosse der schwierigeren *καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τ. θ.* ähnlich, während zur Einschiebung des *καί*, wenn es ursprünglich fehlte, keine ausreichende Veranlassung war. Denn die Häufung der Genitive kann als eine solche nicht gelten, da keiner derselben überflüssig ist, und der Ausdruck klar und verständlich bleibt. Auch wird die Rede durch die Coordination der drei Substantiva *ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τ. θ.* grandioser, der Schilderung des Gerichtstages angemessen*). Es kann dann aber *ἀποκαλύψεως* nicht an sich die *ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* sein, weil dann Ἰησοῦ Χριστοῦ hinzugesetzt sein müsste, vgl. 1 Cor. 1, 7. 8. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. Apok. 1, 1. Das Objekt der Enthüllung sind also entweder die bis dahin verborgenen Schandthaten oder Gedanken der Menschen vgl. v. 16., oder, was vorzuziehen und worauf auch die glossirende Lesart führt, die *δικαιοκρισία* Gottes selbst, welche bis dahin, wie v. 4. andeutet vgl. 1, 18., den Menschen verborgen war.

*) Auch Reiche Comm. Crit. in N. T. Tom. I. p. 13—16 vertheilt die von uns für richtig gehaltene Lesart.

V. 6. ὅς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ] Dies wird nämlich, wie der Zusammenhang zeigt, geschehen ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ. Die Rede des Apostels ist also nicht abstrakt hypothetisch, sondern concret assertorisch. Er redet nicht vom Standpunkte des Gesetzes aus, das durch das Evangelium aufgehoben ist, sondern vom Standpunkte des Gesetzes, insofern es durch das Evangelium bestätigt ist, vgl. 3, 31. Er sagt nicht, was Gott thun würde, wenn er nach der Urnorm des Gesetzes verführe, sondern was er nach jener Norm verführend wirklich thun wird. Auch das καθ' ὁπομοίην ἔργον ἀγαθοῦ v. 7. weist auf den wirklich vorhandenen Heiligungskampf dessen hin, der die ζωὴ ἀιώνιος ererben soll. Es darf nicht gesagt werden, „der Pragmatismus forderte, hier noch ganz von dem specifisch christlichen zu abstrahiren, und nur jene allgemeine Urnorm der göttlichen δικαιοκρισία herauszustellen, weil erst die allgemeine Nothwendigkeit der Glaubensrechtfertigung (3, 23 ff.) erwiesen werden soll“; denn abgesehen davon, dass schon v. 16. Jesus Christus als Richter genannt wird, ist auch schon v. 28. u. 29. von dem ἐν τῇ κριτικῇ Ἰουδαίως, von der περιτομῇ καρδίας ἐν πνεύματι die Rede, wo wir doch nicht werden sagen wollen, der Apostel spreche nur von dem, was sein sollte, nicht von dem, was sein kann und auch wirklich ist. Diese περιτομῇ καρδίας war ja schon den Gläubigen des A. B. bekannt, wie auch sie schon solche ἔργα ἀγαθὰ vollbrachten, wie sie an unserer Stelle gemeint sind. Dass der Gedanke, Gott werde in der That einem Jeden geben nach seinen Werken, weder der biblischen Heilslehre im Allgemeinen, noch speciell der paulinischen Rechtfertigungslehre zuwiderlaufe, beweisen viele Aussprüche der Schrift nicht nur A. sondern auch N. T.'s (auch solche Pauli selbst), welche diesen Satz deutlich und unwidersprechlich enthalten, vgl. LXX Ps. 62, 13.: ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Prov. Sal. 24, 12.: ὅς ἀποδίδωσι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Matth. 16, 27.: μελλεῖ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ κτλ. καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ. 25, 31—46. 2 Cor. 5, 10.: τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθήναι δεῖ ἐμπροσθέν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσῃται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ᾧ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθόν, εἴτε κακόν. Gal. 6, 7—9. Eph. 6, 8. Col. 3, 24. Apok. 2, 23.: καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν. 20, 12.: καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροί — — κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. 22, 12. Die protestantischen Exegeten erkennen deshalb auch an, dass auch unsere Stelle auf die guten Werke der Wiedergeborenen bezogen werden könne. Paulus, sagt Melancthon, non tribuit justificationem operibus, sed describit justos a posteriori, hoc est a fructibus, quales sint. Calvin bemerkt: Secundum opera fiet ἀπόδοσις, non vero secundum merita operum, nec propter opera. Cum retribuitur Deum secundum opera dicit (Apostolus), recte utique contra Pontificios observant nostrates, aliud esse secundum opera, id est, secundum testimonium operum, aliud vero propter opera, id est propter meritum operum aliquid reddere. Recte etiam notant, nusquam

dici διὰ τὰ ἔργα propter opera, sed κατὰ τὰ ἔργα secundum opera: quia opera erunt quidem manifesta δικαιοκρισίας regula, non autem proportionata meritum norma. Nec minus observatur probe a nostris, quod S. S. non utatur verbo ἀντιδόσεως, quod ad mercedem proprie dictam quadam specie trahi posset, sed ἀποδόσεως, quod generale est, ac tum etiam locum habet, cum Deus ex gratia non merita nostra, sed sua dona coronat. Vgl. Joh. Gerhard loc. theol. I. XVIII. c. VIII de meritis bonorum operum. §. 115 f.: Ex fide bene operamur et nos Christo vere insitos esse demonstramus; in iisdem operibus, tanquam in via, ad ultimam vitae aeternae possessionem ambulantes, eandem ex gratia per fidem tandem consequimur: quo sensu illud ζητεῖν τὴν δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν καθ' ὁπομοίην ἔργον ἀγαθοῦ accipiendum erit, si ad renatos transferatur, sicque bona opera erunt via regni, non causa regnandi, ut Bernhardus loquitur. Dennoch hielten sie, wohl um der katholischen Verdienstlehre sich noch leichter zu entledigen, an dieser unserer Meinung nach richtigen Ansicht nicht fest, sondern behaupteten, Paulus rede hier nur more legis, wir hätten hier nur eine sententia legalis, welche durch die Gnadenlehre des Evangeliums ihre Korrektur erhalte. Schon Melancthon gab dieser Auffassung den Vorzug und ihm folgten dann die übrigen lutherischen Exegeten, so wie die meisten neueren Ausleger unseres Briefes. Wenn aber einer von diesen letzteren sogar die Meinung äussert, Paulus vergesse und widerspreche sich selbst, indem er seiner Rechtfertigungslehre zuwider hier der Rechtschaffenheit, wie der Mensch sie aus eigenen Kräften zu leisten vermag, zuschreibe, was er sonst nur der Glaubensgerechtigkeit zuerkenne; oder auch er statuere neben der via regia, welche per fidem, noch eine semita, welche per honestatem einige Juden und Heiden zum Heile führe: so verdient eine solche Behauptung im Angesichte eines Römerbriefes in der That keine Widerlegung. Die von uns vertretene Auslegung findet sich ohne Hinüberschwanen zu der anderen bei Calvin. Porro, sagt er, in hac sententia non tantum est difficultatis quantum vulgo putatur. Reprobatorum enim malitiam justa ultione si puniet Dominus, rependet illis quod meriti sunt. Rursum quia sanctificat, quos olim statuit glorificare, in illis quoque bona opera coronabit, sed non pro merito. Neque id evincetur ex hac sententia, quae tametsi praedicat, quam mercedem habitura sint bona opera, nequaquam tamen, quid valeant, vel quid debeatur illis pretii, pronunciat. Stulta autem consequentia est, ex mercede statuere meritum. Trefflich wird der letztere Satz erläutert von der Apologie Art. III. ed. Müller S. 148: „Aber die Schrift nennt das ewige Leben einen Lohn, nicht dass Gott schuldig sei um die Werke das ewige Leben zu geben, sondern nachdem das ewige Leben sonst gegeben wird aus anderen Ursachen, dass dennoch damit vergolten werden unsere Werke und Trübsale, obschon der Schatz so gross ist, dass ihn Gott uns um die Werke nicht schuldig wäre. Gleichwie das Erbtheil oder alle Güter eines Vaters dem Sohne gegeben werden und sind eine reiche Vergleichung und Belohnung sei-

nes Gehorsams, aber dennoch empfähet er das Erbe nicht um seines Verdienstes willen, sondern dass es ihm der Vater gönnet als ein Vater. Darum ist genug, dass das ewige Leben deshalb werde ein Lohn genennet, dass dadurch vergolten werden die Trübsale, so wir leiden und die Werke der Liebe, die wir thun, ob es wohl damit nicht verdienet wird. Denn es ist zweierlei Vergelten, eins das man schuldig ist, das andere, das man nicht schuldig ist. Als, so der Kaiser einem Diener ein Fürstenthum gibt, damit wird vergolten das Dieners Arbeit und ist doch die Arbeit nicht würdig des Fürstenthums, sondern der Diener bekennet, es sei ein Gnadenlehen. Also ist uns Gott nicht schuldig das ewige Leben; aber dennoch, so ers gibt um Christus willen den Gläubigen, so wird damit unser Leiden und Werk vergolten.“ Die guten Werke begründen an sich kein meritum, sondern sie kommen im Gerichte nur als signa et testimonia fidei iustificantis et salvantis propter meritum Christi in Betracht. Ueberdies sind sie ja an sich nicht einmal absolut vollkommen, sondern die ihnen stets anhaftende Unvollkommenheit wird um eben desselben Verdienstes Christi willen nicht in Betracht gezogen. Vgl. auch Steiger zu 1 Petr. S. 164 ff.

V. 7. Luther: „Nämlich Preis und Ehre und unvergängliches Wesen denen, die mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben.“ Er verbindet also *ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον*, fasst dasselbe als Apposition zu *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ* und lässt *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν* von *ἀποδώσει* abhängen, wo dann die Apposition matt nachschleppt, oder er construirt vielmehr mit einem noch unleidlicheren Hyperbaton *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον*, (*ἀποδώσει*) *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν*. Die einfachste, auch von den meisten Auslegern befolgte Verbindungsweise ist offenbar die, *ζωὴν αἰώνιον* von *ἀποδώσει* v. 6. abhängen zu lassen und mit Tilgung des Comma hinter *ἀγαθοῦ* zu verknüpfen: *τοῖς μὲν — ζητοῦσι*. Setzt man das Comma, so ist *δόξαν* — *ζητοῦσι* Apposition zu *τοῖς* — *ἀγαθοῦ*. Doch ist der Ausdruck *οἱ καθ' ὑπομονὴν ἔργ. ἀγ.*, nämlich *ὄντες*, nicht hinlänglich durch *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες* Röm. 8, 5. gerechtfertigt, und der Apostel würde dann wohl entsprechend v. 8. geschrieben haben: *τοῖς μὲν — ἀγαθοῦ, καὶ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι*. *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ*] bezeichnet die Norm oder das Princip, nach welchem handelnd sie die *δόξα* u. s. w. erstreben. Das *ἔργον ἀγαθόν* ist das Object, worauf die *ὑπομονή* sich bezieht, vgl. Luk. 8, 15.: *καρποφορεῖν ἐν ὑπομονῇ*, und Hebr. 12, 1.: *τρέχειν δι' ὑπομονῆς*. *ὑπομονή* perseverantia, Ausdauer; so 1 Thess. 1, 3.: *ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος*. *ἔργον* im Singular ist kollektivisch gebraucht, wie Gal. 6, 4. Jak. 1, 4.: *ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἔχεται*. Apok. 22, 12. Es ist das in den verschiedenen Werken sich aneinander legende einheitliche gesammte Lebenswerk. *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι*] Quod autem dicit, bemerkt Calvin, fideles in bonis operibus persistendo gloriam et honorem quaerere, non significat eos

alio aspirare, quam ad Dominum, aut aliquod eo superius praestantiusve expetere: sed ipsum quaerere nequeunt, quin simul ad regni ejus beatitudinem contendant, cujus descriptio sub horum verborum periphrasi continetur. Vgl. 1 Cor. 15, 58. Es sind solche bezeichnet, die nicht, wie die Juden, Ehre suchen bei den Menschen, sondern Ehre suchen bei Gott, vgl. Joh. 5, 44. Die dreifache Bezeichnung *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν* dient zur angemessenen Darstellung der Fülle und Herrlichkeit der *ζωὴ αἰώνιος*. Zu *δόξα* vgl. Matth. 13, 43.: *τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμπουσιν, ὡς ὁ ἥλιος, ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν*, zu *τιμὴ* das *συμβασιλεύσομεν* 2 Tim. 2, 12. Wie hier ist *δόξα καὶ τιμὴ* auch 1 Petr. 1, 7. verbunden. Es findet ein Theilhaben der Gläubigen an der *δόξα καὶ τιμῇ* Christi Hebr. 2, 7. statt, welche selbst in einer Theilnahme an der *δόξα καὶ τιμῇ* Gottes 1 Tim. 1, 17. besteht. Das Moment der *ἀφθαρσία* tritt selbstständig auf, was grösseren Nachdruck hat, als wenn es nur als adjektivische Bestimmung zu *δόξ. καὶ τιμ.* hinzugefügt wäre. Ueber das Wort selbst vgl. 1 Cor. 15, 53., auch 1 Cor. 9, 25., wo vom *στέφανος ἄφθαρτος* und 1 Petr. 1, 4., wo von der *κληρονομία ἄφθαρτος* die Rede ist. Die *ζωὴ αἰώνιος*, in welche jene speciellen Momente als in ihre Einheit zusammengehen, ist hier aber offenbar nur als zukünftige gedacht.

V. 8. *τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας*] nämlich *οὖσιν*, vgl. *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* Joh. 18, 37., so auch *οἱ ἐκ περιτομῆς, οἱ ἐκ νόμου, οἱ ἐκ πίστεως*, Röm. 3, 26. 4, 12. 14. Es sind *οἱ ἐξ ἐριθείας* diejenigen, welche gleichsam von der *ἐριθεία* ihren Ursprung und deshalb auch die Eigenschaft derselben an sich haben, das was sonst durch *τέκνον, υἱός* ausgedrückt wird, vgl. die *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* Eph. 2, 2. 5, 6. Col. 3, 6. im Gegensatze zu den *τέκνα ὑπακοῆς* 1 Petr. 1, 14., *Ἐριθεία* ist abzuleiten von *ἐριθεύομαι*, wie *παιδεία* von *παιδεύω*, *δουλεία* von *δουλεύω*, *ἀλαζονεία* von *ἀλαζονεύομαι*. *Ἐριθεύω* aber kömmt von *ὁ, ἡ ἐριθός*, das in der ursprünglichen Bedeutung = mercenarius, mercenaria, Miethling, Tagelöhner, Lohndiener. Daher *ἐριθεύειν, ἐριθεύεσθαι* um Lohn dienen. Das Substantiv *ἐριθεία* aber kömmt in der klassischen Gräcität nur beim Aristoteles in der Bedeutung: Ränkesucht, Partheisucht, vor. Diese Bedeutung liesse sich nun wohl für die übrigen Ntlichen Stellen statuiren, vgl. 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 20. Phil. 1, 16. 2, 3. Jak. 3, 14. 16., indess an der unsrigen gibt sie keinen passenden Sinn. Deshalb erklärten schon die griechischen Exegeten von Origenes bis Oekumenius *ἐριθεία* durch *φιλονεικία*, contentio, Streitsucht. So auch Luther: „denen, die da zänkisch sind.“ Es würde dann ihre Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit charakterisirt, und liesse sich das *יְהִי עָרִיצָה* Ps. 5, 11. Hos. 14, 1. *יְהִי עָרִיצָה* 4 Mos. 20, 24. 27, 14. 1 Sam. 12, 15. vergleichen, welches die LXX an der letzteren Stelle, vgl. 5 Mos. 21, 20., durch *ἐρίζειν, ἐριθείειν* übersetzen. Was nun diese Bedeutung des Wortes *ἐριθεία*, Streitsucht, Widerspenstigkeit, betrifft, so liesse sie sich entweder durch eine Verirrung der Etymologie erklären, indem *ἐριθεία* fälschlich von

ἔρις, ἐριζῶ abgeleitet ward, oder, was wahrscheinlicher ist, aus der Verwandtschaft des Begriffes Partheisucht mit dem der Streitsucht, der widerspenstigen Auflehnung, wie z. B. Ps. 2. die Fürsten Parthei machen, um sich wider Jehovah und seinen Gesalbten aufzuheben. Treffend hat man dabei zur Erklärung der Wahl dieses Ausdruckes auf die bekannte und charakteristische φιλονεικία der Juden verwiesen, wie sie ihnen Justinus M. im dial. c. Tryph. vorwirft, der sie φιλερίστους, φιλερίδας im Gegensatze zu den φιλαλήθεις nennt und ihnen das φιλερίστειν Schuld gibt, vgl. Just. M. ed. Otto II, 212. D. 228. D. 390 E. 412 E. Auch gegen die Wahrheit des Evangeliums machte sich von Anfang an ihre gewohnte Disputirsucht geltend. Zwar spricht der Apostel v. 7 u. 8. nicht blos von den Juden, sondern auch von den Heiden, aber er denkt doch dem Inhalte unseres Kapitels gemäss besonders an die Juden, und auch in Beziehung auf das οἱ ἐξ ἐριθείας gilt das Ἰουδαίος τε πρῶτον v. 9 u. 10. Auch Ignat. ad Philad. c. 5., wo es heisst: παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ' ἐριθείαν πρᾶσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν, ist ἐριθεία, wie der weitere Verlauf der Rede zeigt, vgl. Hefele z. St., nicht Ränkesucht, Partheitreiberei, sondern judaisirende Streitsucht. Meyer wendet ein, gerade der explicative Zusatz καὶ ἀπειθοῦσι -- ἀδικία a. u. St. beweise *), dass P. den Wort-sinn Partheisucht ganz eigentlich gedacht habe; daher es auch völlig unberechtigt sei, aus der Begriffsverwandtschaft von Partheisucht und Streitsucht die gewöhnliche Erklärung (ἐριθεία = Streitsucht) zu begründen. Als ob nicht der Ungehorsam gegen die Wahrheit eine viel treffendere Explication der Streitsucht, im Sinne der streitsüchtigen Auflehnung und Widerspenstigkeit gegen die Wahrheit, als der Ränkesucht, Partheitreiberei, wäre. καὶ ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθόμενοι δὲ τῇ ἀδικίᾳ] Das καὶ ist explicativ, denn es wird jetzt das Wesen der ἐριθεία genauer charakterisirt. Es besteht eben in der widerspenstigen Auflehnung gegen die Wahrheit. Die ἀλήθεια und ἀδικία treten hier gleichsam personificirt auf, denen Gehorsam geleistet und verweigert wird, vgl. Gal. 5, 7. Die ἀλήθεια ist aber an dieser Stelle die Offenbarungswahrheit im Unterschiede von der ἀλήθεια 1, 18. Die ἀλήθεια und ἀδικία sind auch 1 Cor. 13, 6. 2 Thess. 2, 12. gegenübergestellt. Nach biblischer Anschauungsweise involvirt die Wahr-

*) So in der zweiten Auflage, in der dritten nennt er den Zusatz nicht „explicativ“, sondern nur diese Menschen „weiter bezeichnend“, und sagt nicht, dass er „beweist“, sondern nur, dass er „völlig gestattet“. Willkürlich erweitert Mehring den Begriff „der Partheisucht“ zu „dem Bestreben, sich selbst geltend zu machen und Andern den Rang abzulaufen“, näher „dem Bestreben, mit Zurücksetzung oder Verdrängung Anderer sich allein vor Gott geltend zu machen.“ Da würde man schon besser bei der Bedeutung „Lohnarbeit, Lohnsucht“ verbleiben, welche auf die Juden bezogen trefflich passte, nur freilich keinen Gegensatz zu dem καθ' ὑπομ. ἔργ. ἀγ. δόξ. ζητεῖν v. 7. ergibt.

heit die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit die Lüge, weshalb auch Eph. 4, 24. von der δικαιοσύνη τῆς ἀληθείας und 2 Thess. 2, 10. von der ἀπάτη τῆς ἀδικίας die Rede ist. Veritas continet justitiam: et injustitia connotat mendacium. Bengel. Man sagt ἐπιφέρειν, aber nicht wohl ἀποιδόναι ὀργήν καὶ θυμόν, daher mag etwa der Wechsel der Konstruktion entstanden sein, so dass nun zu ὀργή καὶ θυμός ein ἔσται zu ergänzen ist. Man hätte im Gegensatze zu ζῶν αἰώνιον statt ὀργή καὶ θυμός erwartet: κόλασιν oder ὀλεθρον αἰώνιον. Es ist dies nicht sowohl eine metonymia causae pro effectu, insofern die ὀργή die κόλασις wirkt, als vielmehr in der vom Menschen empfundenen ὀργή θεοῦ ein Hauptmoment der κόλασις selbst besteht. θυμός excarescentia, Aufwallung, heftiger Affekt, verstärkt hier den Begriff der ὀργή, wie ὁ θυμός τῆς ὀργῆς Apok. 16, 19. 19, 15. Ira et excarescentia ist nicht wesentlich verschieden von ira et vehemens quidem.

V. 9. enthält zusammen mit v. 10. eine nachdrückliche Resumtion von v. 7 u. 8. Die Ordnung ist die umgekehrte, und die ausnahmslose Allgemeinheit der Vergeltung wird besonders hervorgehoben. Die Strafdrohung wird zuerst und in gehäuften Ausdrücke wiederholt, weil es ja im vorliegenden Zusammenhange darauf ankömmt, den natürlichen Menschen durch Vorhaltung des Gerichtes zu schrecken und zur Sünden-erkenntnis zu leiten. ὁλῖψις καὶ στενοχωρία] nämlich ἔσται. Dass στενοχωρία einen höheren Grad der Bedrängnis ausdrückt als ὁλῖψις, zeigt 2 Cor. 4, 8.: ἐν παντὶ ὁλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι. Die στενοχωρία ist eine ὁλῖψις, aus der es keinen Ausweg mehr gibt. Das Moment der äusseren Bedrängnis ist von dem der inneren Empfindung in beiden Wörtern nicht zu trennen, obgleich bei ὁλῖψις das erstere, bei στενοχωρία das letztere vorwiegt. ὁλῖψις καὶ στενοχωρία findet sich, wie hier, auch LXX Jes. 8, 22. (für das Hebr. כָּרַח־וְצָרָה), 30, 6. (für צָרָה וְצָרָה), Röm. 8, 35. verbunden. ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου] Nach einem Hebraismus כָּל־נֶפֶשׁ נְשָׁמָה ist πᾶσα ψυχὴ ἀνθρώπου jede Menschenseele = jede Person. So auch 13, 1.: πᾶσα ψυχὴ ἔξουσίας ὑπερεχούσας ὑποτασσέσθω, vgl. AG. 2, 41. 43. 3, 23. (πᾶσα ψυχὴ ἥτις ἂν aus 5 Mos. 18, 19.: נֶפֶשׁ אִישׁ אֶחָד wo die LXX ὁ ἀνθρώπος ὅς ἐστιν haben), 7, 14. 27, 37. Es soll also an unserer Stelle nicht etwa die Seele speciell als der leidende Theil bezeichnet werden; dies müsste auch ἐπὶ ψυχὴν παντὸς ἀνθρώπου oder ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπων heissen. Auch in der Statistik wird ja von der Zahl „der Seelen“ statt „der Menschen“ oder „der Einwohner“ geredet. Gut bemerkt aber Mehring, die Berechtigung liege freilich darin, dass die Seele als das allein Empfindende der eigentliche Mensch ist. τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν] Das Präsens drückt das Beharren im Thun des Bösen aus. κατεργάζεσθαι perficere, vollbringen, den Begriff des ἐργάζεσθαι verstärkend, vgl. zu 1, 27. Ἰουδαίον τε πρῶτον] Der Vorzug Israels, vgl. zu 1, 16., bestehend in dem πιστευθῆναι τὰ λόγια τοῦ θεοῦ 3, 2., begründet auch eine besondere Verantwortlichkeit im

Philippi, Br. an die Römer 3te Aufl.

Gerichte. Das Maass der Mittel bestimmt das Maass der Schuld, Amos 3, 2. Matth. 11, 22. Luk. 12, 47. 48.

V. 10. Der Apostel hatte v. 7. von denen gesprochen, welche *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν* suchen, hier sagt er nun, dass ihnen zu Theil werden wird, was sie suchen, nämlich *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εὐφροσύνη*. Die *εὐφροσύνη* steht im Gegensatz zur *θλίψις καὶ στενοχωρία*. Der Apostel redet aber in unserer Stelle sowohl von den Juden und Heiden vor Christo, denn auch unter den letzteren gab es immer solche, zu denen die *ἐπαγγελία τοῦ Ἰσραὴλ* gelangten, wie abgesehen vom Melchisedek, eine Rahab, Ruth, ein Naeman, Kornelius u. A. beweisen: als er auch von den Juden und Heiden seiner Zeit spricht, denn er hat es ja in unserem ganzen Kapitel mit den Juden als seinen Zeitgenossen zu thun. Unter solchen gläubigen Israeliten und *φοβουμένοις τὸν θεόν* unter den Heiden fand dann auch die Predigt von Christo sogleich Anklang und Eingang, so dass ihr Glaube an den *ἐρχόμενος* sich zu dem an den *ἐλθόν* erhob, verklärte und vollendete. Doch abstrahirt Paulus hier noch von der Erscheinung Christi und führt die Charakteristik des Heidenthumes und Judenthumes K. 1 u. 2. nur bis zum Zeitpunkte dieser Erscheinung und abgesehen von dem specifisch Neuen der christlichen Heilsoffenbarung durch, weshalb denn auch die Farben und Töne dieser Schilderung mit geschicktem, sicherem und feinem Takte durchaus nur aus der geistigen Sphäre des Heidenthumes und Judenthumes entnommen sind.

V. 11. begründet die v. 9. u. 10. ausgesprochene Universalität der göttlichen Vergeltung im Gegensatze zum jüdischen Partikularismus, welcher das Strafgericht nur den Heiden, den Lohn aber nur den Juden zuerkannte, und deshalb das *Ἰουδαίου τε πρῶτον* v. 9. und das *καὶ Ἑλλήνι* v. 10. besonders anstössig finden musste. Der Apostel widerlegt aber, wie v. 12. und 13. zeigt, anschliessend an den Ausgangspunkt unseres Kapitels, hier besonders den ersten Wahn von der absoluten Strafflosigkeit der Juden, v. 26. u. 27. auch den zweiten von ihrer ausschliesslichen Lohnberechtigung. *οὐ γὰρ ἔστι προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ* vgl. 5 Mos. 10, 17. 1 Sam. 16, 7. 2 Chron. 19, 7. Hiob 34, 19. AG. 10, 34. 35. Gal. 2, 6. Eph. 6, 9. Col. 3, 25. 1 Petr. 1, 17. Der Ausdruck *προσωποληψία λαμβάνειν*, wovon *προσωποληψία*, entsprechend dem Hebräischen *פָּנִים נִשְׁפָּט*, vgl. Steiger zu 1 Petr. S. 162 f., kommt in der klassischen Gracität nicht vor. Das *πρόσωπον* des Menschen ist seine äussere Erscheinung in Geburt, Stand, Werk u. s. f. *λαμβάνειν* = aufnehmen, annehmen, beachten. Nur der ungerechte Richter hat es mit der Person im angegebenen Sinne zu thun, der gerechte Richter blickt nur auf die Sache. Also trotz des Unterschiedes im Range und in der Reihenfolge, der zwischen Israel und den Heiden besteht, bleibt doch der Grund und das Wesen der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit unverändert.

V. 12. *ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἡμαρτον* die Heiden nämlich. *ἀνόμως* s. v. a. *χωρὶς νόμου* ohne im Besitze des Gesetze zu sein, vgl.

1 Cor. 9, 21.: *οἱ ἄνομοι*. Der *νόμος* ist hier, wie sich von selbst ergibt, der *νόμος Μωϋσέως*, denn ein natürliches Sittengesetz schreibt der Apostel ja v. 14. 15. auch den Heiden zu. In allen Nflichen Stellen bezeichnet *νόμος* ohne weiteren Zusatz ausnahmslos das positive, durch Mosen geoffenbarte Gesetz. Die Abweichung von dieser Bedeutung in Ausdrücken, wie *νόμος πίστεως* 3, 27. *νόμος ἀμαρτίας* 7, 23. *νόμος δικαιοσύνης* 9, 31. *νόμος Χριστοῦ* Gal. 6, 2. *νόμος ἐλευθερίας* Jak. 2, 12. ist durch die hinzugefügte Genitivbestimmung selbst angedeutet und gerechtfertigt. Sonst ist *ἄνομος* nicht ein solcher, der keinen *νόμος* hat, sondern der gesetzwidrig handelt, vgl. Mark. 15, 28. AG. 2, 23. 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 1, 9. 2 Petr. 2, 8. *ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται*] die werden auch ohne Gesetz umkommen, d. i. obgleich nicht nach der Norm des *νόμος* gerichtet, werden sie dennoch umkommen. Das erste *ἀνόμως* steht im Gegensatze zu dem *ἐν νόμῳ*, das zweite im Gegensatze zu dem *διὰ νόμον* des zweiten Satzgliedes = *οὐκ ἐν νόμῳ ἡμαρτον, οὐ διὰ νόμον ἀπολοῦνται*. An eine Mildereung des Strafgerichtes über die Heiden zu denken, als ob *ἀνόμως* hiesse: nicht nach der Strenge des mosaischen Gesetzes, verbietet schon das *ἀπολοῦνται*. *Ἀπόλλυσθαι* bildet den Gegensatz zum *σῶσθαι* 1, 16. Die Annahme der Bedeutung einer absoluten Vernichtung, eines in nihilum redigere, widerspricht total der biblischen Eschatologie. Der Apostel sagt *ἀπολοῦνται*, nicht *κηρύσσονται*, eben weil es *ἀνόμως* geschieht, die *κρίσις* sich aber immer auf einen *νόμος* als ihre Norm bezieht. Das *καὶ* vor *ἀπόλλυσθαι* drückt aus, dass das *ἀπόλλυσθαι* mit Nothwendigkeit aus dem *ἀμαρτάνειν* folge, oder doch demselben vollkommen angemessen sei. Der *ἀμαρτία* entspricht die *ἀπώλεια*. Also nicht: Ohne Gesetz haben sie gesündigt, auch ohne Gesetz werden sie umkommen. Dies wäre auch, wie Mehring bemerkt, *καὶ ἀνόμως*, nicht *καὶ ἀπολοῦνται*. Vielmehr: Ohne Gesetz haben sie gesündigt, ohne Gesetz werden sie auch umkommen. *καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἡμαρτον* *ἐν νόμῳ* bei dem Gesetze, im Besitze des Gesetzes, nämlich *ὄντες*, vgl. 3, 19.: *οἱ ἐν νόμῳ*. Da *νόμος* das mosaische Gesetz, d. i. einen nur einmal vorhandenen Gegenstand bezeichnet, so kann der Artikel fehlen, indem das Substantiv auch ohne denselben unzweideutige Bestimmtheit hat, vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 135 ff. *διὰ νόμον κηρύσσονται*] *κρίναι* steht hier, weil die zu Richtenden Gesetzesübertreter sind, vom verurtheilenden Richter, von dem *κρίμα* dessen Effekt das *κατάκριμα* ist. In dem *κηρύσσονται* dürfte eine Verschärfung der Strafe indicirt sein. Wo Sünde ist, da auch Strafe des Todes. Das gilt gleichmässig für Heiden und Juden. Denn Gott strafft die Sünder ohne Ansehen der Person. Die Heiden als Sünder kommen um, die Juden als Sünder werden gerichtet. Beanspruchen sie einen Vorzug, so ist dies ihr Vorzug vor den Heiden. So ist nicht nur das *πᾶσα ψυχὴ*, sondern auch das *Ἰουδαίου τε πρῶτον* v. 9. gerechtfertigt.

V. 13. bestätigt die letzte Hälfte von v. 12. *ὅσοι ἐν νόμῳ ἡμαρτον*,

διὰ νόμου κριθήσονται, im Gegensatze zu den pharisäisch gesinnten Juden, die da meinten, schon durch den Gesetzesbesitz dem Gerichte entnommen zu sein. Die Parenthesirung von v. 13. ist zu verwerfen, da dieser Vers einen eng an v. 12. sich anschliessenden Hauptgedanken enthält. οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου] Der Artikel vor νόμου hier, wie in den gleichfolgenden Worten οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου scheint mit Lachmann und Tischendorf nach der überwiegenden Autorität der ältesten Majuskelcodices zu tilgen. Wir würden nicht sowohl sagen: die Hörer des Gesetzes, als vielmehr: die Leser des Gesetzes. Die Juden aber lernten das Gesetz durch das Vorlesen desselben an den einzelnen Sabbathen in den Synagogen kennen, vgl. Joh. 12, 34. AG. 15, 21. 2 Cor. 3, 14. Gal. 4, 21. Jak. 1, 22 ff. Die Hörer (Subst. nicht Part.) charakterisirt passend ihre ständige Eigenthümlichkeit. δικαιωθήσονται] entsprechend dem δικαιοὶ παρὰ τῷ θεῷ des ersten Satzgliedes: sie werden vor dem Forum Gottes gerecht erklärt werden. δικαιωθῆναι das Hebr. מְצַדִּיק ist, wie schon diese Stelle erweist, terminus forensis: für gerecht erklären, nicht: gerecht machen; denn die Thäter des Gesetzes sind ja schon gerecht, sie werden nicht erst von Gott dazn gemacht. δικαιοῦν von δικαίος nach der Analogie von τυφλοῦν und anderen von Adjektivis der zweiten Deklination abgeleiteten Verbis auf ὡ der Etymologie zufolge allerdings = gerecht machen. Doch ist, wie der Sprachgebrauch der LXX und das N. T. erweist, hinzuzudenken: durch Erklärung. So sagt auch der Lateiner: alicui virtutem tribuere, und der Deutsche: Jemanden fromm machen, Jemanden zum Diebe machen. Den vollständigen Beweis für die forensische Bedeutung des δικαιωθῆναι namentlich in articulo justificationis s. in meinem thätigen Gehorsam Christi, S. 85—110. Vgl. auch Wieseler zu Gal. 2, 16. Ob es solche vollkommene ποιητὰς τοῦ νόμου gebe oder nicht, sagt der Apostel nicht an unserer Stelle, sondern er setzt nur der falschen Norm der Juden, dass die ἀκροαταὶ τοῦ νόμου gerecht seien vor Gott, die wahre Norm entgegen. Die ganze Deduktion des Römerbriefes läuft aber darauf hinaus, dass kein Mensch von Natur ein solcher ποιητὴς τοῦ νόμου sei, noch sein könne, weshalb die δικαιοσύνη nicht ἐκ νόμου, sondern ἐκ πίστεως komme. Das ποιεῖν des νόμος ist erst nachfolgendes Resultat der vorausgehenden δικαιοσύνης, in der Kraft der rechtfertigenden Gnade ist dasselbe aber allerdings möglich, vgl. v. 26 u. 27. Jak. 1, 22—25. De jure itaque loquitur Apostolus, bemerkt Calov, non de facto, quod lex perfectissimam obedientiam, non solum externam, sed etiam internam, imo summam totius naturae integritatem exigit. Tales autem legis factores non dari hic ex instituto docet: ut concludat neminem per legem justificari.

V. 14. Die Heiden, obgleich sie das geoffenbarte Gesetz nicht haben, bekunden doch durch ihr gesetzliches Thun, dass sie sich selbst Gesetz sind. — Die natürlichste und zunächst liegende Anknüpfung dieses Verses ist offenbar die an v. 13. Es haben nun einige Ausleger in unserem Verse den Gedanken finden wollen, dass auch die Frömmen

ren unter den Heiden durch Vollbringung der Gebote des natürlichen Gewissensgesetzes Gott wohlgefällig geworden wären. Diese Auslegung ist aber als eine völlig verunglückte Parhomeniea zu bezeichnen. Zunächst kann dieser Sinn nur ganz willkürlich in den Worten des Apostels gefunden werden. Denn er sagt ja nur: „Auch die Heiden haben ein Gesetz“, und bestätigt dies weiter v. 14. Er sagt aber nicht: „Auch die Heiden werden durch Befolgung des Gesetzes gerecht vor Gott.“ Es widerspricht aber dieser Satz nicht nur den Grundbegriffen der paulinischen Lehre von der Sünde und Rechtfertigung überhaupt, sondern auch speciell dem Zusammenhange der Lehrentwicklung K. 1, 18. — 3, 20., deren Thema eben ist οὐκ ἔστι δικαίος οὐδὲ εἰς 3, 10., πάντας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν εἶναι 3, 9. Den Apostel in solche Widersprüche mit sich selbst verwickeln, heisst nicht nur keinen Begriff von einer heiligen Schrift, sondern nicht einmal einen Begriff von der paulinischen Gedankenschärfe haben. Andere Ausleger fassen das Gerechtfertigtwerden der Heiden durch das Befolgen des Gewissensgesetzes nur hypothetisch. „Die Juden werden nicht durch das Hören, sondern nur durch das Thun des Gesetzes gerechtfertigt werden, auch die Heiden werden nur in dieser Weise gerechtfertigt werden.“ Hiermit soll dann nur die Bedingung der Rechtfertigung für die Heiden begründet sein. Indess von anderen aus der mangelhaften Natur des heidnischen Gewissensgesetzes im Verhältnisse zum geoffenbarten νόμος herzunehmenden Einwürfen abgesehen, ist doch auch dieser Sinn eben so wenig, wie der vorige, den Worten des Apostels zu entnehmen. Um ihn zu gewinnen, erklärt man: „Die Juden werden nicht durch das Hören, sondern durch das Thun des Gesetzes gerechtfertigt werden. Dies gilt auch von den Heiden. Denn auch die Heiden haben ein Gesetz.“ Dabei ist aber der Gedanke, auf den das begründende γὰρ des 14. Verses sich bezieht, „dies gilt auch von den Heiden“, willkürlich eingeschoben. Der Gedanke: „Die Juden werden nicht durch das Hören, sondern durch das Thun des Gesetzes gerecht; denn die Heiden sind sich selbst Gesetz“, ist schlechterdings unverständlich, und es wird Niemandem beikommen zu seiner Verdeutlichung ein ausgelassenes: „das gilt auch von den Heiden“, zu ergänzen. Deshalb wollten nun andere Ausleger unsern 14. Vers gar nicht auf v. 13. zurückbeziehen, sondern als Begründung der ersten Hälfte des 12. Verses, nämlich der Worte ὅτι ἀνόμως ἡμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται fassen. „Die Heiden kommen ἀνόμως um, denn obgleich sie ἀνομοὶ sind, haben sie dennoch einen νόμος, nach dem sie mit Recht gerichtet werden.“ Sehr richtig ist indess gegen diese Auffassung bemerkt worden, dass es schon sehr eigenmächtig sei, da in dem ganzen Raisonement γὰρ immer auf das unmittelbar Vorhergehende sich bezieht, ὅτι γὰρ v. 14. auf v. 12. zu beziehen, und v. 13. (obgleich eine höchst treffende Begründung der zweiten Hälfte von v. 12. enthaltend) durch eine Parenthese zu beseitigen. Parenthetisch nämlich müsste nach der in Rede stehenden Interpretation v. 13. jedenfalls genommen werden. Offenbar hätte der Apo-

stel seine Gedanken dann vielmehr in folgender Ordnung entwickeln müssen: „Die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verloren gehen. Denn obgleich *ἄνομοι* haben sie dennoch einen *νόμος*. Die im Gesetze gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden. Denn nicht die Hörer, sondern die Thäter des Gesetzes sind gerecht.“ Wollte man aber v. 13. als Begründung des zweiten Satzes von v. 12. nicht parenthetisch fassen, so hätte v. 14. als Begründung des ersten Satzes vor v. 12. etwa durch *ὁμοίως δὲ καὶ*, statt durch *ὅταν γάρ*, eingeleitet werden müssen. — Es muss also doch dabei bleiben, dass v. 14. die Begründung von v. 13. enthält. Es kann dann aber v. 14. nur die Worte des 13. Verses *οὐ γὰρ οἱ ἄχροατοὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ* begründen. „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, denn auch die Heiden haben ein Gesetz, d. i. denn auch die Heiden sind *ἄχροατοὶ τοῦ νόμου*.“ Die Juden waren stolz und eingebildet auf ihren Gesetzesbesitz, auf ihr Hören und Wissen des Gesetzes, sie setzten darin ihren Hauptvorzug vor den Heiden. Der Apostel zeigt, wie nichtig dieser Vorzug sei, da das blosse Wissen um das Gesetz auch den Heiden nicht abgesprochen werden könne. Diese Auslegung stimmt auch mit der ganzen Tendenz unseres zweiten Kapitels; denn überall, vgl. v. 1. 9. 10. 11. 26. 27. geht der Apostel darauf aus, die eingebildete Prärogative der Juden vor den Heiden zu nichte zu machen. Deshalb beginnt er denn auch das dritte Capitel mit der durch die Entwicklung des zweiten wohlbegründeten Frage: *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου*. Wegen dieser engen Anknüpfung von v. 14. an v. 13. versteht es sich dann aber von selbst, dass nicht etwa mit v. 14. eine Parenthese begonnen werden könne *). *ὅταν*] setzt einen Fall, dessen Eintreten als ein mögliches bezeichnet wird: im Falle

*) Ich vermag immer noch nicht trotz Meyer's Gegenbemerkungen von der im Texte gegebenen Auffassung abzugehen. Ich verstehe nicht, wie v. 14. 15. die principielle Regel der Rechtfertigung durch's Gesetz (das *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιοῦσονται* v. 13.) in Betreff der Heiden erhärten kann, denn selbst wenn die Heiden ihren *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* erfüllten, wären sie damit doch immer noch nicht *ποιηταὶ τοῦ νόμου*, denen die *δικαιοσύνη θεοῦ* zukäme, weil das natürliche Gewissensgesetz doch immer nur ein Surrogat des geoffenbarten Gesetzes ist, und das Hauptgebot des letzteren, das Gebot der Liebe, wenn überhaupt, doch jedenfalls nur in sehr unvollkommener Form und verdunkelter Gestalt enthält. Nun aber ist gerade nur die *ἀγάπη* das *πλήρωμα νόμου* 13, 10. — Was Meyer Aufl. 3. gegen dieses mein Bedenken vorbringt, lässt die Sache völlig auf dem alten Flecke. Nicht darauf kommt es an, dass weder die Juden das geoffenbarte Gesetz, noch die Heiden das Gewissensgesetz wirklich erfüllen, und also keiner von beiden durch Erfüllung seines Gesetzes thatsächlich gerechtfertigt wird; sondern darauf kommt es an, dass für die Heiden auch nicht die nach der Meyer'schen Erklärung behauptete Möglichkeit vorhanden ist, selbst durch vollkommene Erfüllung ihres un-

wenn = so oft als, vgl. Matth. 15, 2. Joh. 8, 44. 1 Cor 14, 26. *ἐθνη*] Luther richtig: die Heiden. Der Artikel des Substantivs wird durch den der nachfolgenden adjektivischen Bestimmung entbehrlich gemacht, vgl. 9, 30. Auch kann *ἐθνη* ohne solchen Zusatz auf die ganze Heidenwelt bezogen werden und als eine in sich bestimmte Gesamtheit des Artikels entbehren, vgl. 3, 29. Luk. 24, 44. Steiger zu 1 Petr. 1, 10. S. 122. Huther und de Wette zu 1 Petr. 2, 4. Andere übersetzen unbestimmt: Heiden. So z. B. Meyer: Heiden, bei welchen gerade der angenommene Fall statt habe. Vgl. auch Hofmann Schriftbeweis I. Aufl. 2. S. 567 und van Hengel zu u. St. Indess es ist hier nicht nur von einzelnen Heiden, sondern von der Gesamtheit der Heiden die Rede. Will man die Artikellosigkeit urgiren, so wäre zu erklären: „Menschen, welche Heiden sind“, wobei doch immer an die Gesamtheit derselben zu denken wäre. Alle Juden rühmten sich des Gesetzesbesitzes; der Apostel zeigt, dass ihnen darin alle, nicht nur einzelne Heiden gleichstehen. Die Sittenschilderung des ersten Kapitels widerspricht dem nicht; denn das Leben der Heidenwelt war auch in seinem tiefsten Verfall von gesetzmässigen Normen und Principien getragen, und auch der einzelne Heide, selbst wenn er zu den verderbtesten gehörte, konnte sich doch nicht absolut jedes gesetzmässigen Handelns entschlagen. *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα*] nicht *τὰ νόμον μὴ ἔχοντα*, um den Gegensatz von *μὴ νόμον ἔχειν* und *ἔσται τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* noch schärfer zu markiren. *ἔσται*] nicht, wie einige Ausleger wollen, mit dem Vorhergehenden *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα*, sondern mit dem Folgenden *τὰ τοῦ νόμου ποιῆ* zu verbinden. Nach der ersten Verbindungsweise wird *ἔσται* nachschleppend und entbehrlich, wenn überhaupt vom geoffenbarten Gesetze, welches nur *θέσει* vorhanden ist, gesagt werden kann, dass irgend Jemand es *ἔσται* habe. Es bedeutet aber *ἔσται* natura duce, ohne durch Gebot von aussen her dazu angeleitet zu sein, ohne aus dem mosaischen Gesetze unterrichtet zu sein, Schol. Matth. *ἔσται, τοιτέστι τοῖς φυσικοῖς ἐπόμενα λογισμοῖς*. — *τὰ τοῦ νόμου ποιῆ*] thun, was zum Gesetze gehört, was im Gesetze enthalten

vollkommenen Gesetzes gerechtfertigt zu werden. Wenn aber Meyer die von mir im Texte gegebene Erklärung willkürlich nennt, weil sie das *γάρ* v. 14. nicht auf die nächstvorhergehende Behauptung (*οἱ ποιηταὶ τ. νόμ. δικαιοῦσ.*) v. 13., sondern auf den nur zur Vorbereitung dieser Behauptung gedient habenden blos negativen Satz (*οὐ γὰρ οἱ ἄχροατοὶ τ. νόμ. δικ.* *παρὰ τ. θεῷ*) bezieht: so erhält dieser negative Satz vielmehr den Hauptgedanken von v. 13., welcher die positive Behauptung nur als naturgemässe Antithese nach sich zieht. Die Juden werden durch das Gesetz gerichtet v. 12, denn nicht schützt, wie sie sich einbilden, der blosse Besitz des Gesetzes sie vor dem Gerichte. — Die Einwendungen von Mehring, die auf völligem Missverstände, ja gänzlicher Verkehrung meiner Auffassung ruhen, bedürfen für den aufmerksamen Leser keiner Widerlegung.

ist, die Gebote des Gesetzes beobachten. Paulus sagt nicht τὸν νόμον ποιεῖν wie v. 13., oder τὸν νόμον τελεῖν wie v. 27., sondern τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν. Sie halten also nicht den νόμος in seiner tiefen Innerlichkeit 7, 14. und Totalität, sondern sie befolgen die einzelnen, äusseren Gebote desselben, der eine dies, der andere jenes. Sie haben ἔργα νόμου, wie die Juden, die aber dadurch nicht ποιηταί, sondern immer nur noch ἄρχοντα τοῦ νόμου sind. Der Plural ποιῶσιν statt ποιῇ, welchen Lachmann recipirt hat, scheint eine grammatische Korrektur zu sein. οἱ τοῖ auf ἔθνη τὰ μὴ ἔχοντα νόμον bezogen ist eine geläufige constructio ad sensum, vgl. Matth. 28, 19. A.G. 26, 17. Es nimmt das ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα kräftig wieder auf, im Sinne von οἱ τοιοῦτοι, solche Menschen, die die Gebote des Gesetzes thun, ohne das Gesetz zu haben, ἑαυτοῖς εἶσι νόμος] sind sich selbst das Gesetz, oder: sind sich selbst statt des Gesetzes = sie geben sich selbst das Gesetz. Die Ausleger führen an Aristot. Eth. Nicom. 4, 14., ὁ ἐλευθέριος οὕτως ἔξει, οἷον νόμος ὧν ἑαυτῷ. Es ist aber nicht mit Luther zu übersetzen: sind sie ihnen selbst ein Gesetz, sondern: sind sich selbst das Gesetz. Denn νόμος ist immer, wie schon bemerkt, das mosaische Gesetz, und der Apostel will ja eben zeigen, dass die Juden durch den Besitz des mosaischen Gesetzes keinen Vorzug vor den Heiden haben. Der Apostel charakterisirt aber hier den Inhalt des νόμος vom Standpunkte der Juden aus; was ihnen der νόμος war, der Complex äusserer, wenn auch auf das sittliche Thun sich beziehender Gebote, das besaßen in der That auch die Heiden. Die tiefere pneumatische Natur des νόμος war aber beiden, Juden wie Heiden, verborgen.

V. 15. οἵτινες] quippe qui, als solche, die da, sie welche, leitet die Erklärung und Begründung des ἑαυτοῖς εἶσι νόμος ein, daher geradezu causal zu fassen: denn sie, vgl. 1, 25. ἐνδεκνυντια] beweisen, thun kund, nämlich eben durch ihr τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν v. 14., nicht durch die gleich im Folgenden hervorgehobene μαρτυρία τῆς συνειδήσεως. Denn es hat von allem Anderen abgesehen keine rechte logische Stringenz zu sagen: „Die Heiden, welche des Gesetzes Werke thun, sind sich selbst das Gesetz, denn sie thun ihren inneren Gesetzesbesitz durch das Vorhandensein des Gewissenszeugnisses kund.“ τὸ ἔργον τοῦ νόμου] wird am einfachsten dem τὰ τοῦ νόμου v. 14. entsprechend interpretirt. Der Singular ist wie v. 7. kollektivisch, die Gesamtheit der ἔργα νόμου in eine Einheit zusammenfassend. Das Gesetzeswerk oder die Werke des Gesetzes sind aber in ihr Inneres geschrieben, insofern sie in ihrem Inneren eine Verpflichtung zu denselben erkennen. γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν] Der Nachdruck ruht auf ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, im Gegensatz zu den steinernen Tafeln, auf welchen der Dekalog, oder auch zu den Buchrollen, auf welchen das ganze mosaische Gesetz verzeichnet war. Durch ihr gesetzliches Thun zeigen die Heiden, dass sie das Gesetz zwar nicht auf Stein und Pergament, aber doch in ihrem Inneren verzeichnet besitzen, und sind

insofern sich selbst das Gesetz. συμμαρτυροῦσιν αὐτῶν τῆς συνειδήσεως] indem zugleich ihr Gewissen bezeugt, nämlich, dass das Gesetzeswerk in ihr Inneres eingeschrieben ist, dass sie sich selbst das Gesetz sind. Es zeugen demnach zwei Argumente für den Gesetzesbesitz der Heiden, einmal ihr gesetzliches Thun; und dann das Vorhandensein des Gewissens in ihnen. συμμαρτυρεῖν behält seine ursprüngliche Bedeutung: una testari, zugleich Zeugniß ablegen, nämlich zugleich mit dem τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν, worin die erste ἐνδειξις besteht. Unter συνείδησις kann hier nur das s. g. nachfolgende Gewissen verstanden werden, denn das s. g. vorausgehende Gewissen ist der νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις. Dass sie in ihrem Inneren ein Bewusstsein um die Forderungen des Sittengesetzes haben, zeigen sie einmal durch ihr gesetzmässiges Thun, dann aber durch das ihre Thaten richtende Gewissen. Das Wesen dieser συνείδησις wird entwickelt in den nachfolgenden Worten καὶ μετὰ ἑλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγοροῦντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων] indem die Gedanken anklagen oder vertheidigen, und dadurch eben, weil in diesen richterlichen Akten das Gewissen sich manifestirt, Zeugniß ablegen für das Vorhandensein des νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις. Da die Worte καὶ μετὰ — ἀπολογουμένων die Epexege von συμμαρτ. — συνειδήσεως enthalten, so ist das καὶ explicativ zu fassen. μετὰ ἑλλήλων unter einander. Es findet gleichsam ein Zwiegespräch zwischen den Gedanken statt, der eine klagt an, der andere spricht los. So gewinnen wir die Bedeutung: nach einander, alternatim, abwechselnd. τῶν λογισμῶν, die Gedanken, als die einzelnen Aktionen der συνείδησις, die reflexionsmässige Anwendung der letzteren auf den jedesmal vorliegenden Fall. κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων ist absolut gesetzt. Das Objekt der Anklage oder Vertheidigung ist die vor das kritische Forum des Gewissens gezogene That. ἢ καὶ oder auch. Das Gewissen wird also mehr anzuklagen als zu vertheidigen finden. Daraus geht hervor, wie weit der Apostel davon entfernt ist, das τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν v. 14. mit dem πλήρωμα νόμου 13, 10. zu identificiren. Trotz des gesetzlichen Thuns der Heidenwelt wird doch bei jedem einzelnen Individuum das Hauptgeschäft des Gewissens in dem Anklagen seiner Thaten bestehen. — Mittelbar enthält nun v. 14. und 15. allerdings auch eine Erläuterung des ersten Satzgliedes von v. 12., denn dass die Heiden, obgleich ἄνομοι dennoch verloren gehen, ist darin begründet, dass sie in dem Gewissensgesetze einen Surrogat für den νόμος haben *). Zugleich war am Ende des 15. Verses der Gedanke an die vorherrschend verdamm-

*) Insofern gilt, was Calov bemerkt: Scopus autem Apostoli est convincere gentes, quod non defuerint ipsis media cognoscendi, quodque inexcusabiles sint, etiamsi solo naturae lumine instructi, atque id conclusio etiam Apostoli probat, nimirum gentiles citra legem scriptam peccantes. citra legem condemnandos esse, ex sola naturae lege.

mende Thätigkeit des Gewissens ausdrücklich hervorgehoben. Daher war es natürlich, dass der Apostel mit v. 16. wieder auf den ihm schon v. 12. und 13. vorschwebenden Gedanken an den letzten Gerichtstag zurückkömmt.

V. 16. Das Gewissenszeugniss, von dem v. 15. die Rede war, bezog sich auf die Gegenwart des sittlichen Lebens, es trat aber dem Apostel in der angegebenen Weise bei seiner Schilderung desselben zuletzt wieder lebendig vor die Seele, wie sich dasselbe am entschiedensten beim Weltgerichte manifestiren werde, deshalb geht er auf letzteres über, ohne den abgeänderten Gedankengang durch eine Wendung des Ausdruckes, wie etwa *καὶ τοῦτο μάλιστα*, anzudeuten, vgl. Winer §. 64. I, 2. S. 613 *). Es ist also v. 16. unmittelbar mit v. 15. zu verknüpfen. Die Verbindung mit v. 12. oder mit v. 13. ist unzulässig. Denn abgesehen davon, dass, wie wir gesehen, weder mit v. 13. noch mit v. 14. eine Parenthese beginnt, dieselbe also auch nicht mit v. 15. schliessen kann, müsste auch v. 16. nach so langer Zwischenrede sich irgend ein Zeichen der Wiederanknüpfung finden. Es kann aber auch weder mit *ἐνδείκνυνται* v. 15. noch mit *συμμαρτυροῦσης*, noch mit *καὶ μετὰ ἀλλήλων* schon die Beziehung auf das zukünftige Endgericht beginnen. Denn einmal würden wir dann der Deutlichkeit halber entweder eine Voraufstellung des *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ κτλ.* oder das Futurum der angegebenen Verba (*ἐνδείκνυσθαι*, *συμμαρτυρεῖν*, *κατηγορεῖν*) erwartet haben. Dann aber sahen wir, dass bei *ἐνδείκνυνται* mit logischer Nothwendigkeit aus v. 14. zu ergänzen ist: durch das *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου*. Wollte man aber mit *συμμαρτυροῦσης* die Beziehung auf die Zukunft beginnen, so würde in sehr unerwarteter und unpassender Weise die Dokumentation des Gewissenszeugnisses im gegenwärtigen Leben übergangen sein. Endlich verbietet die natürliche, enge und exegetische Beziehung auf die *μαρτυρία τῆς συνειδήσεως* die Worte *κατηγοροῦντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων* im futurischen Sinne zu nehmen. Richtig sagt Calvin: *Observa autem, quam erudite describat conscientiam, quum dicit nobis venire in mentem rationes, quibus, quod recte factum est, defendamus: rursum quae nos flagitiorum accusant ac redarguant. Rationes autem istas accusandi ac defendendi ad diem Domini confert: non quia sint tunc primum emersurae, quae asidue nunc vigent ac officium suum exercent: sed quia sint tunc quoque valiturae, ne quis ut frivolas et evanidas contemnat. Es ist aber deshalb nicht ἐν ἡμέρᾳ v. 16. für *εἰς ἡμέραν* zu nehmen, vielmehr ist der Inhalt von v. 15. u. 16. folgendermassen zu umschreiben: „dass die Heiden ein in ihr Inneres geschriebenes Gesetz haben, bezeugt ausser ihrem gesetzlichen Thun auch ihr Gewissen und ihre Gedanken, welche wechselseitig anklagen oder entschuldigen, jetzt schon, besonders aber am Tage des Endgerichtes.“ Dabei ist dann nicht etwa: jetzt schon, besonders*

*) So noch in der fünften Aufl., in der sechsten befolgt auch er eine andere Fassung.

aber, zu ergänzen; sondern das *κατηγορεῖν* und *ἀπολογεῖσθαι*, zunächst als ein gegenwärtiges gedacht, erweckt zugleich die Vorstellung der zukünftigen *κατηγορία* und *ἀπολογία*, wobei dann die Participia praesentis diese Zukunft lebhaft vergegenwärtigen. Wie das Gewissen besonders entschieden und kräftig sein Richteramt übt, schildert die Weish. Salom. K. 5. v. 3—14. *τὰ κρυπὰ τῶν ἀνθρώπων*] sind nicht die im vorigen Verse genannten *λογισμοί*, denn diese werden ja nicht gerichtet, sondern stimmen selbst, besonders insofern sie die *κατηγορία* üben, dem Gerichte Gottes zu. Auch bezeichnet *τὰ κρυπὰ τῶν ἀνθρώπων* nicht ausschliesslich die verborgenen Gesinnungen der Menschen, wie 1 Cor. 4, 5. 14, 25., wo ausdrücklich *τὰ κρυπὰ τῆς καρδίας* gesetzt ist, sondern es sind auch die verborgenen Thaten mitgemeint, vgl. Eph. 5, 12.: *τὰ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν*, 2 Cor. 4, 2.: *τὰ κρυπὰ τῆς ἀσχύνης*, Luk. 8, 17.: *οὐ γὰρ ἐστὶ κρυπτόν, ὃ οὐ φανερόν γενήσεται*. Das Verborgene der Menschen, *τὰ κρυπὰ τῶν ἀνθρώπων*, ist also alles im inneren und äusseren Leben, was anderen entweder gar nicht, oder nicht nach seiner ethischen Beschaffenheit bekannt ist. Der Ausdruck ist aber allerdings auf Veranlassung und mit Beziehung auf die *λογισμοί* v. 15. gewählt, weil auch diese etwas Verborgenes sind, das am Gerichtstage hervortreten wird, und weil auch sie nicht nur die offenbaren, sondern auch und zwar vornehmlich die geheimen Thaten und Anschläge vor ihr Gericht ziehen. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*] *Suum appellat ratione ministerii*, sagt Calvin. *Plane sicut ego hoc omnibus populis annuntio*, erklärt Grotius: vgl. 2 Tim. 2, 8. Auch die Ankündigung des Gerichtstages ist Gegenstand übernatürlicher Offenbarung. Vgl. Mehring z. St. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*] den Mittler der Gnade, wie des Gerichtes, vgl. Joh. 5, 22. AG 10, 42. 17, 31. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10. 2 Tim. 4, 1. — Der v. 14—16. entwickelte Gedankeninhalt enthält nun aber, allerdings unbeabsichtigt, nicht nur eine weitere Entwicklung des *οἵτινες τὸ δίκαιωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγόντες* K. 1, v. 32., sondern vor allen Dingen eine Ergänzung von K. 1, v. 19. 20. Natur- und Vernunftoffenbarung vermittelt den Heiden die Gotteserkenntniss, zugleich aber haben sie eine durch das ihnen eingestiftete sittliche Bewusstsein vermittelte Gesetzeserkenntniss. Freilich sind beide durch die Sünde verdunkelt, doch sind auch ihre Reste hinlänglich, um sie vor Gott unentschuldigbar zu machen. Die zurückgebliebene Gotteserkenntniss straft ihren Götzendienst, die zurückgebliebene Gesetzeserkenntniss ihr unsittliches Leben.

V. 17. geht auf v. 13. zurück. Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott v. 13., denn das Wissen um das Gesetz steht auch den Heiden zu v. 14—16.; wenn du dich aber dieses Wissens, Hörens und Besitzens des Gesetzes rühmest, und bist doch ein Uebertreter des Gesetzes, so ist dein Ruhm eitel und nichtig, und wird dir also auch nicht zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, verhelfen v. 17—24. Alles bisher in diesem Kapitel Gesagte bereitet gewissermassen diesen letzten Abschnitt v. 17—24. vor, in welchem der Apostel die Juden direkt und

offen angreift, ihre Sünden aufdeckt und zeigt, dass sie um Nichts besser seien als die Heiden. *εἰ δέ*] Der Nachsatz beginnt mit v. 21. Zu dem Vordersatz: „Wenn du das Gesetz kennst und dich seiner rühmst,“ hätte man den Nachsatz erwartet: „warum übertrittst du das Gesetz?“ Mit v. 21. tritt aber ein leichter, durch die Anhäufung der Vordersätze veranlasster Constructionswechsel ein, wie das in solchen Anakoluten gewöhnliche, wiederaufnehmende *οὖν* andeutet; vgl. Winer §. 64. II. 1. S. 617 f.: „Der einfache Nachsatz, den Paulus im Sinne hatte, war wohl der: so musst du selbst auch gesetzlich handeln. Aber er erweitert auch diesen Gedanken, indem er antithetisch verfährt, wobei in den Worten *διδάσκων, κηρύσσων, βδελυσσόμενος* auf den Inhalt der Protasis zurückgewiesen wird.“ Die Lesart *ἰδέ* oder *ἰδε*, nach welcher Luther übersetzt hat, statt der auch durch äussere Autoritäten mehr beglaubigten *εἰ δέ* ist entweder durch den Itacismus entstanden, vgl. Jak. 3, 3., oder eine zur Vermeidung des Anakolut absichtlich gebildete Korrektur. *Ἰουδαῖος*] Seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil der Name des ganzen Volkes Israel Nehem. 2, 16. 5, 17., zugleich ein Ehrenname zur Unterscheidung von den Heiden, vgl. Gal. 2, 15. Apok. 2, 9. 3, 9. *ἐπονομάζῃ*] nicht: du bist zubenannt, sondern: du bist genannt; denn *ἐπονομάζειν* *τινά τι* kann auch *ὀνομάζειν ἐπὶ τινά τι* aufgelöst werden, und ist dann nicht von *ὀνομάζειν* *τινά τι* verschieden, vgl. LXX. 1 Mos. 4, 17. 25. 26. *ἐπαναπαύῃ τῷ νόμῳ*] = *πέποιθας ἐν τῷ νόμῳ*, vgl. Phil. 3, 4: *πεποιθέναι ἐν σαρκί*, bezeichnet das Vertrauen, das sich Stützen und Steifen der Juden auf den äusseren Besitz des Gesetzes, auf dem sie gleichsam ausruhten. So Micha 3, 11: *וְיִשְׂרָאֵל יִשְׁתָּכַח מִלְּפָנֶיךָ*, LXX.: *καὶ ἐπὶ τὸν κύριον ἐπανεπαύοντο*. Vgl. 1 Makk. 8, 12.: *μετὰ δὲ τῶν γέλων αὐτῶν καὶ τῶν ἐπαναπαυόμενων αὐτοῖς συνετήρησαν φίλταν*. — Der Artikel vor *νόμῳ* fehlt an unserer Stelle in guten Handschriften, und ist wahrscheinlich mit Lachmann wie v. 13. wegzulassen. *καυχᾶσαι ἐν θεῷ*] du rühmest dich Gottes, als der da ausschliesslich Israels Vater und Bundesgott ist. Der Apostel stellt diesen Vorzug an sich nicht in Abrede, vgl. 9, 4. 1 Mos. 17, 7. Jerem. 31, 33., wie denn derselbe in der That auch Veranlassung zur ächten *καύχησις* gab, Jes. 45, 25. Jerem. 9, 24. Die Juden aber verüßerlichten auch diesen Vorzug. Haec igitur non cordis gloriatio, sed linguae jactantia fuit, sagt Calvin. Ueber die contrahirte Form *καυχᾶσαι* vgl. Winer Zweiter Abschnitt. §. 13, 2, b. S. 87. Die Präposition *ἐν* bezeichnet die Sphäre, in welcher das Rühmen sich bewegt, oder das worin das *καυχ.* beruht, nach Analogie von *χαλερεῖν, τέρεσθαι ἐν*. Es findet aber offenbar in den Worten *Ἰουδαῖος ἐπονομ.* — *ἐπαναπ. νόμῳ* — *καυχ.* *ἐν θεῷ* eine Gradation statt.

V. 18. *γινώσκεις τὸ θεῖον*] nämlich, wie sich von selbst ergänzt vgl. 12, 2., *αὐτοῦ*, welches nicht, wie Bengel andeutet, mit Beziehung auf die jüdische *ἐλπίς*, die sich vor dem Aussprechen des Namens Gottes scheute, sondern um ein kürzeres, den übrigen korrespondirendes Satzglied zu gewinnen, weggelassen ist. *δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα*] so

auch Phil. 1, 10. *δοκιμάζειν* entweder: prüfen, oder: billigen; *τὰ διαφέροντα* entweder von *διαφέρειν* besser sein, vgl. Matth. 6, 26. Hebr. 1, 4. = das Treffliche, oder = das Unterschiedene. Also *δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα* entweder: du billigst das Treffliche, oder: du prüfst das Unterschiedene, d. h. das, was recht und unrecht sei. Die letztere Bedeutung scheint hier die annehmbare. So schon mit Recht Theodoret: *ἐναντία ἀλλήλοις, δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν*, und Theophylact.: *κρίνεις τί δεῖ πράξει καὶ τί μὴ δεῖ πράξει*, vgl. Hebr. 5, 14. die *διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ*. Aus der Erkenntniss des göttlichen Willens resultirt die Prüfung des Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht. Allerdings entsteht bei der anderen Erklärung: du billigst das Vorzügliche, so schon die Vulg.: *probas utiliora*, eine Gradation im Verhältnisse zu dem *γινώσκεις τὸ θεῖον*. Doch erscheint dieselbe wenigstens nicht als nothwendig. Luther folgt der Vulg. obgleich er *δοκιμάζειν* durch „prüfen“ wiedergibt: „prüfest du, was das Beste zu thun sei.“ *κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου*] Der Unterricht im Gesetze ist die Quelle des *γινώσκειν τὸ θεῖον* und des *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα*, weil eben im Gesetze sowohl der Wille Gottes als auch der Unterschied von Recht und Unrecht, von Gut und Böse, von Rein und Unrein verzeichnet ist. *κατηχούμενος* Part. praes. nicht *κατηχηθεῖς*, denn es ist hier nicht nur vom einmaligen Jugendunterrichte, sondern vom fortwährenden Unterrichte aus dem Gesetze die Rede.

V. 19. u. 20. Gestützt auf diese ihre theoretische Gesetzeserkenntniss warfen sich die Juden auch zu Lehrern der Heiden auf, die sie in ihrem Hochmuth als *τυφλούς*, als *τοὺς ἐν σκότει*, als *ἄφρονες* und *νηλούς* bezeichneten. Ueber die Proselytenmacherei der Juden und die Würdigung derselben von Seiten des Herrn vgl. Matth. 23, 15. *πέποιθας τε σεαυτὸν κτλ.*] Der Akkus. cum Infinit. hebt das Subjekt (*σεαυτὸν*) mit Nachdruck hervor; sonst hätte es auch heissen können: *πέποιθας τε ὁδηγὸς εἶναι τυφλῶν*, oder: *πέποιθας τε ὅτι ὁδηγὸς εἶ τυφλῶν*. — *ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν*] vgl. Matth. 15, 14.: *ὁδηγοὶ εἰσι τυφλοὶ τυφλῶν*. Die *τυφλοὶ* sind hier nicht etwa die ungelehrten Juden, *ὁ ὄχλος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον* Joh. 7, 49., der *יִשְׂרָאֵל עִמָּם*, denn Paulus charakterisirt von v. 17. an die Einbildung aller Juden; auch nicht sowohl an die Proselyten scheint er hier zu denken, obwohl auch diesen solche wenig ehrenvolle Prädikate beigelegt wurden, als vielmehr an die Heiden, welche zu Proselyten gemacht werden sollten. *φῶς τῶν ἐν σκότει*] vgl. Matth. 4, 16.: *ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει*. — *παιδευτὴν ἄφρόνων*] nicht: ein Züchtiger der Gottlosen, so dass *ἄφρων* wie das Hebr. *בְּרַר* thöricht im Sinne von gottlos zu nehmen wäre, sondern wie die Synonyma *τυφλοὶ, οἱ ἐν σκότει, νήπιοι* ausweisen = ein Erzieher, ein Lehrer der Unverständigen. *διδάσκων νηπίων*] Es sind die Unmündigen, natürlich nicht dem Alter, sondern dem Geiste nach gemeint, vgl. 1 Cor. 3, 1. Gal. 4, 3. Eph. 4, 14. Die Häufung der Synonyma (*τυφλοὶ, οἱ ἐν σκότει* u. s. w.) verstärkt die

Schilderung und lässt die Anmassung der Juden schärfer hervortreten. *ἔχοντα τὴν μορφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ*] Das Participium ist aufzulösen: ut qui habeas. Paulus redet hier im Sinne der Juden, die ihr Verhalten gegen die Heiden zu rechtfertigen suchen, wiewohl er seinerseits damit an sich keinesweges in Abrede stellt, dass das Gesetz wirklich das enthalte, was sie in ihm finden. Darum kann auch *μόρφωσις* hier nicht, wie 2 Tim. 3, 5., im Sinne von species, Schein, Schatten, als Gegensatz des Wesens und der Wahrheit genommen werden. Vielmehr ist *μόρφωσις* (ursprüngl. der Akt des Bildens, dann das Resultat dieses Aktes = Bild, Gestalt) synonym dem *τύπος* 6, 17. der *υποτύπωσις* 2 Tim. 1, 13. s. v. a. die Form, die ausgeprägte Gestalt, der reale Abdruck, die forma quae rem exprimat, vgl. Cic. de off. I, 29.: forma officii. Bei den Griechen *μόρφωμα*; *μόρφωσις* findet sich auch nicht bei den LXX. Der Artikel vor *μόρφωσις* bezeichnet, dass es eine dem Wesen entsprechende Gestalt ist, die Gestalt schlechthin, nicht nur eine einseitige und mangelhafte Gestalt. *γνώσις*, wie *ἀλήθεια*, im objektiven Sinne, vgl. 1 Tim. 6, 20. Die *γνώσις* Erkenntniss ist hier zwar an sich schon die erkannte Wahrheit, durch Hinzufügung der *ἀλήθεια* markirt sich aber noch besonders die *γνώσις* als wahrhaftige Erkenntniss. Die Wahrheit ist also im Gesetze nicht als abstrakte Idee, sondern in concreter, dem Menschen wahrnehmbarer Form und Gestalt enthalten, Ueber die Ansicht der Juden vom Gesetze vgl. Jes. Sir. 24, 32—39.

V. 21. beginnt der Nachsatz, der in verschiedene coordinirte Satzglieder zerfallend, erst mit v. 23. schliesst. Man fasst diese fünf Glieder des Nachsatzes am nachdrücklichsten mit den griechischen Exegeten, mit Griesbach, Lachmann u. A. als Fragesätze. Wenigstens müssen sie, soll der Nachdruck nicht verloren gehen, in der Form des Ausrufes genommen werden. Zu unserer Stelle vgl. LXX. Ps. 50, 16 ff.: *ἵνατί οὐ διηγῇ τὰ δικαιώματά μου, καὶ ἀναλαμβάνεις τὴν διαθήκην μου διὰ σιόματός σου; σὺ δὲ ἐμίσησας παιδείαν καὶ ἐξέβαλες τοὺς λόγους μου εἰς τὰ ὀπίσω· εἰ ἐθεώρεις κλέπτην, συνέτρεχες αὐτῷ, καὶ μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σου ἐτίθεις. — σεαυτὸν οὐ διδάσκεις;* d. i. wendest das Gelehrte nicht auf dich selbst an, wie nämlich dein verderbtes Leben zeigt. Paulus führt drei Beispiele dieses sittlichen Verderbens auf, das *κλέπτειν*, *μοιχεύειν*, *ιεροσυλεῖν*, wozu Bengel nicht übel bemerkt: atrocissime peccas in proximum, te ipsum, Deum. Ad gentes Paulus ostenderat peccata primum contra Deum, deinde contra se, deinde contra alios, nunc ordinem invertit: nam peccata contra Deum, in gentibus apertissima sunt, in Judaeo non item. *ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν*] *κηρύσσειν* כָּרַץ, laut verkündigen, predigen. *μὴ κλέπτειν* nicht zu stehlen, d. i. dass man nicht stehlen solle oder dürfe. Es ist aber dehalb nicht etwa ein *δεῖν* oder *ἐξεῖναι* zu ergänzen. Es liegt vielmehr in dem *κηρύσσειν* vgl. *λέγειν* v. 22. selber der Begriff des Gebietens. Ueber die Konstruktion vgl. Winer III., C. 4. §. 45. 2. b. S. 371 f.

V. 22. Zu *ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν, μοιχεύεις*; vgl. die Geschichte von der Ehebrecherin und den Pharisäern, Joh. 8, 3—9. *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἰδωλα*] Die Juden nannten die Götzen der Heiden *עִצְבֵּי־עֶזְרָא* Ezech. 20, 7., *בִּתְּלֵי־הַכּוֹכָבִים* 2 Kön. 23, 13., *βλεβύσματα* 1 Makk. 6, 7. *ιεροσυλεῖς*]; Luther: du raubest Gott was sein ist; wozu die Glosse: „du bist ein Gottesdieb, denn Gottes ist die Ehre, die nehmen ihm alle Werkheiligen.“ Aehnlich Calvin: sacrilegium simpliciter est profanatio divinae majestatis; Bengel: quia deo non das gloriam, quae proprie dei est. Doch da *κλέπτειν*, *μοιχεύειν* specieller, äussere Vergehen im eigentlichen Sinne bezeichnen, so wird *ιεροσυλεῖν* hier schwerlich in dieser uneigentlichen, allgemeinen, geistigen Bedeutung zu nehmen sein. Deshalb haben Andere an eine mittelbare Verunehrung Jehovahs durch Beraubung seines Heiligthumes zu Jerusalem gedacht. „Dir gräuelst vor den Götzen, als ob dir Gottes Ehre über alles ginge, und doch beraubst du Gottes Tempel?“ Dabei hat man sich auf Maleachi 1, 8—14. 3, 8—10. Joseph. Antt. Iud. 8, 3, 5 f. berufen, wo Beispiele indirekten Tempelraubes verzeichnet sind. Indess der Gegensatz von *διδάσκειν* und *οὐ διδάσκειν*, von *μὴ κλέπτειν* und *κλέπτειν*, von *μὴ μοιχεύειν* und *μοιχεύειν* erfordert auch zu *βδελύσσεσθαι τὰ εἰδωλα* einen Gegensatz anzunehmen, der Beziehung auf den heidnischen Götzdienst hat. Die reine Antithesis wäre nun gewesen *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἰδωλα τοῖς εἰδώλοις λατρεύεις*; Aber eigentlicher Götzdienst kam seit der Rückkehr der Juden aus dem Exile nicht mehr unter ihnen vor; darum wählt Paulus das dem Götzdienste zunächst stehende Laster, die Beraubung der heidnischen Götzentempel, wodurch die Juden trotz ihres Abscheus vor den Idolen sich dennoch aus Habsucht an den Geräthen und Schätzen, wohl gar auch an den Götzenbildern der heidnischen Heilighümer verunreinigten und so ihrer eigenen Vorstellung nach in entweichende Gemeinschaft mit den Götzen traten, also auch mittelbar am Götzdienste sich theiligten, vgl. 1 Cor. 10. So liegt in den Worten *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἰδωλα, ιεροσυλεῖς* ein bitterer Vorwurf und eine herbe Ironie. Auf den von Seiten der Juden an heidnischen Tempeln begangenen Raub bezogen das *ιεροσυλεῖν* an unserer Stelle schon Chrysost. Theophyl. und Oekumen*). Ihnen folgt die Mehrzahl der neueren Ausleger. Solches *ιεροσυλεῖν* war aber im Gesetze ausdrücklich und streng verboten 5 Mos. 7, 25. Dass es dennoch in jenen Zeiten vorkam, hat man nicht mit Unrecht aus AG. 19, 37. Joseph. Antt. 4, 8, 10. erschlossen. Gewiss fand es häufiger statt, als wir aus den uns erhaltenen Berichten nachzuweisen im Stande sind.

*) Gut bemerkt Theophyl.: *ιεροσυλεῖν λέγει τὴν ἀφαίρεσιν τῶν ἀνατιθεμένων τοῖς εἰδώλοις. Καὶ γὰρ εἰ καὶ ἐβδελύσσοντο τὰ εἰδωλα, ἀλλ' ὅμως τῇ φιλοχρηματίᾳ τυραννοῦμενοι ἥπιοντο τῶν εἰδωλικῶν ἀναθημάτων δι' ἀσχυροκερδία.* Nur dass er zu einseitig das *ιεροσυλεῖν* auf die Entwendung der *ἀναθήματα* beschränkt.

Mit dem *κλέπτειν, μοιχεύειν, ιεροσυλεῖν* bezeichnet der Apostel nun sowohl die unter den Juden im Schwange gehenden offenbaren, als auch die noch öfter im Geheimen geschehenden und wohl gar unter heuchlerischem Schein der Frömmigkeit (vgl. Matth. 23, 14.) verübten Sünden des Diebstahls, Ehebruchs und Tempelraubes. Aber auch die verwandten Abzweigungen, so wie die böse Lust und Neigung zu diesen Sünden hat er gewiss nicht ausgeschlossen.

V. 23. Nachdem der Apostel drei specielle Verbrechen namhaft gemacht, fasst er die Schilderung der jüdischen Gesetzesübertretung in den Worten dieses Verses zusammen. „Um es kurz zusammenzufassen: der du dich des Gesetzes rühmest, entehrest Gott durch Uebertretung des Gesetzes?“ Noch eindringlicher wird allerdings die Rede, wenn dieser abschliessende Vers nicht als Frage, sondern als Ausruf, oder als kategorische Aussage, genommen wird. *ὅς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι*] vgl. v. 17.: *καυχᾶσαι ἐν θεῷ*. Baruch. 4, 3. wird der *νόμος* die *δόξα* Israels genannt, und v. 4. heisst es: *μακάριοι ἐσμέν Ἰσραὴλ ὅτι τὰ ἀρεσιὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν γνωσιὰ ἐστίν*. Vgl. Ps. 147, 19. 20. *τὸν θεὸν ἀτιμάζεις*] Der Gegensatz von *ἐν νόμῳ καυχᾶσαι* und *τὸν θεὸν ἀτιμάζεις* erklärt sich dadurch, dass der *νόμος* ein *νόμος* *θεοῦ* ist. Gott kann in doppelter Weise durch die *παράβασις νόμου* entehrt werden, einmal indem der Gesetzesübertreter selbst dadurch Gott die ihm durch Gesetzesgehorsam zu leistende Ehre raubt, und dann, wovon besonders hier die Rede ist, indem er Andere veranlasst, den wahren Gott zu lästern, indem sie sein Wesen und sein Gesetz nach der sittlichen Beschaffenheit seiner Diener beurtheilen. Quo modo et hodie, sagt Calvin, Christum dehonestant per evangelii transgressionem, qui de ejus doctrina otiose garrunt, quam interim effreni ac libidinosa vivendi forma proculcant. Vgl. 2 Petr. 2, 2. Der Gegensatz findet sich Matth. 5, 16: *οὕτω λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὥπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Hingegen konnten die Heiden aus der Lasterhaftigkeit der Juden leicht einen Schluss auf die Unheiligkeit ihres Gesetzes und Jehovahs, des Gesetzgebers, ziehen.

V. 24. Der Apostel bestätigt den v. 23. enthaltenen Vorwurf gegen die Juden durch einen Ausspruch der heiligen Schrift. Das Citat ist der Form nach aus Jes. 52, 5., dem Inhalte nach aus Ezech. 36, 20--23. entlehnt. In der Jesaiasstelle übersetzen die LXX.: *δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι*. Die Worte *δι' ὑμᾶς* und *ἐν τοῖς ἔθνεσι* finden sich nicht im Grundtexte, stimmen aber mit dem Zusammenhange. Derselbe lehrt indess zugleich, dass der Herr beim Propheten nicht die Juden, sondern die Heiden straft, welche den Namen des Herrn durch Unterdrückung der Juden, seines Volkes, verhöhnten. Beim Ezechiel hingegen heisst es v. 21.: *τὸ ὄνομά μου τὸ ἅγιον, ὃ ἐβεβήλωσαν οἶκος Ἰσραὴλ ἐν τοῖς ἔθνεσιν*. Dort werden die Juden gestraft, weil sie durch ihre Verbannung, die nothwendige Folge ihrer Sünden, den Heiden Anlass zur Schmähung der Herrlichkeit und Macht Jehovahs gaben, als ob derselbe sein Volk nicht habe schützen können. Vgl. Hävernicks Comment.

über d. Proph. Ezechiel S. 573 f. Daraus entnimmt Paulus die allgemeine Sentenz, dass aller Tadel des Volkes Israel, nicht nur der wegen seiner Erniedrigung in Knechtschaft, sondern auch der wegen seiner Sünden auf den Gott Israels zurückfalle. Und allerdings wurde ja auch in dem beim Propheten vorliegenden Falle die Macht des Gottes Israels auf Veranlassung der Sünden seines Volkes geschmäh't, und mit seiner Macht auch seine Heiligkeit, weshalb er auch dort seinen Namen aufs Neue heiligen zu wollen verkündet. Vgl. auch 2 Sam. 12, 14. Nehem. 5, 9. u. 1 Tim. 6, 1. Zu dem nachgestellten *καθὼς γέγραπται* bemerkt Bengel: *Convenienter hoc incisum hic in extremo ponitur, de re per se evidente: ponitur autem ob Judaeos c. 3, 19.* Paulus eignet sich, wie auch das weder im Hebr. noch bei den LXX sich findende *γάρ* zeigt, das Prophetenwort selber an, und bezeichnet es erst nachher durch die nachgebrachte Citirformel als ein Prophetenwort.

V. 25. Der Apostel hatte bis jetzt den Juden den Wahn benommen, als ob der äusserliche Besitz des geoffenbarten Gesetzes ihnen schon an und für sich selbst einen Vorzug vor den Heiden verleihe, und ihnen nachgewiesen, dass sie vielmehr durch ihre Gesetzesübertretung sich mit den Heiden in gleicher Verdammnis befänden. Jetzt raubt er ihnen noch ihre letzte Zuflucht, auf die sie sich zurückzuziehen pflegten, ihre Einbildung auf den Besitz der Beschneidung. Diese war so gross, dass einige Juden sogar den Satz aufstellten, der Beschnittene habe die Qualen der Gehenna nicht zu erwarten und zu fürchten. Wie der äussere Besitz des Gesetzes dir nichts hilft, entgegnet der Apostel, so hilft dir auch die Beschneidung nichts, wenn du das Gesetz übertrittst. Deine Beschneidung wird dadurch zur Vorhaut, d. h. du wirst dem Heiden gleich geachtet. Dies war das Härteste, was einem Juden gesagt werden konnte. *περιτομή μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσῃς*] Das in sich bestimmte Wort *περιτομή* bedarf nicht des Artikels, eben so wenig wie *νόμος* v. 12. Am Besten wird es indess hier auch im Deutschen artikellos durch Beschneidung wiedergegeben, zur charakterisirenden Einführung desjenigen Dinges, auf welches die Juden das grösste Gewicht legten. Es ist aber nicht etwa metonymisch für das ganze Judenthum (*ὁ Ἰουδαϊσμός*), oder synekdochisch für das ganze Ceremonialgesetz zu nehmen, sondern es bedeutet die Beschneidung selbst als Bundeszeichen. Das *γάρ* bestätigt die v. 17—24. ausgesprochene Sentenz. „Als Gesetzesübertreter verunehrst du Gott und ermangelst also der *δικαιοσύνη* *θεοῦ*.“ Daran ändert die Beschneidung, auf die du vielleicht dein Vertrauen setzest, nichts. Denn sie nützt nur dem Gesetzeserfüller.“ Was die Beschneidung nütze, war hier nicht der Ort weiter auszuführen. Paulus deutet es 3, 2. und besonders 4, 11. an, Den frommen und gläubigen Israeliten war sie nämlich versiegelndes Zeichen der göttlichen Gnade. Die Möglichkeit des hier gemeinten *νόμον πράσσειν* bezeugt der 119. Psalm. *ἀκροβυστία γέγονεν*] Die Vorhaut *כְּלִיפָה* erachteten die Juden für besonders unrein. Dass

die Beschneidung der Vorhaut gleich gerechnet, d. h. allen Vorzug, den sie dem Beschnittenen vor dem Unbeschnittenen zu ertheilen bestimmt war, verlieren sollte, war für den stolzen Juden eine besonders demüthigende Rede. Die Ausleger führen die analoge Stelle aus Schemoth Rabba an, wo ächt rabbinisch in eigentlichem, was hier in uneigentlichem, Sinne gesagt ist: „Dixit R. Berechias: Ne haeretici et apostatae et impii ex Israelitis dicant: *quandoquidem circumcisi sumus, in infernum non descendimus*. Quid agit Deus Sanctus Benedictus? Mittit angelum et praeputia ipsorum attrahit (vgl. 1 Cor. 7, 18.), *ita ut ipsi in infernum descendant*.“ Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum H. S. 339 f. *γέγονεν* ist Präsens der vollendeten Handlung. Vgl. 1 Cor. 13, 1.

V. 26 enthält den entgegengesetzten Gedanken. „Uebertritt der Jude das Gesetz, so ist seine Beschneidung eo ipso zur Vorhaut geworden v. 25.; erfüllt der Heide das Gesetz, so ist seine Vorhaut eo ipso zur Beschneidung geworden v. 26.“ Dieser letztere Gedanke wird in der Form der affirmativen Frage ausgesprochen, um anzudeuten, dass auch nicht einmal der Jude ihn leugnen könne. Die Folgerungspartikel *οὖν* bezieht sich auf den v. 25. enthaltenen Gedanken, dass auf die Gesetzeserfüllung Alles ankomme. *ἡ ἀκροβυστία*] Abstractum pro concreto = *ὁ ἀκρόβυστος*. Auf dieses aus dem nomen abstract. herauszunehmende nomen concret. bezieht sich das folgende *αὐτοῦ* in *ἡ ἀκροβ. αὐτοῦ*. Der umgekehrte Fall findet sich Joh. 8, 44.: *ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ* (nämlich τοῦ ψεύδους). Vgl. Winer III. Kap. 2. §. 22. 3. S. 169. Anders allerdings Hengstenberg z. St., welcher *αὐτοῦ* auf *ψεύστης* bezieht = Er ist Lügner und ein Vater des Ligners (als Gattungsbegriff). *τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσει*] umfasst, wie *τὸν νόμον τηλοῦσαι* v. 27., mehr als *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* v. 14. Es wird dadurch eine vollkommene, nicht bloss äusserliche, sondern zugleich tief innerliche Gesetzeserfüllung bezeichnet. *τὰ δικαιώματα*, die Rechtssprüche, Satzungen, Verordnungen, sittlichen Vorschriften, vgl. 1; 32. *εἰς περιτομὴν λογισθήσεται*] vgl. 9, 8. AG. 19, 27. *λογίζεται τι εἰς τι* = *λογίζεται τι εἰς τὸ* (oder *ὥστε*) *εἶναι τι*. Die Präposition *εἰς* drückt also das Resultat des in Rechnung Bringens aus. Die Vorhaut wird als Beschneidung in Rechnung gebracht werden, für Beschneidung gerechnet werden, und zwar wird dies im Gerichte geschehen. Dem Unbeschnittenen, wenn er das Gesetz erfüllt, wird dieselbe *σωτηρία* zu Theil werden, welche dem Beschnittenen bestimmt ist; vgl. Matth. 8, 11: *λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν, καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*. 3, 9.: *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων ἐγείρει τέκνα τῷ Ἀβραάμ*, auch 1 Cor. 7, 19. Gal. 5, 6. Der Apostel redet in unserem Falle nicht bloss abstrakt von einer Möglichkeit, die nur zur Wirklichkeit werden kann, vielmehr setzt er, wie v. 10., voraus, dass wirklich Fälle vorkommen,

wo Heiden solche Gesetzeserfüllung leisten. Dies geschieht aber nur in der Kraft der Gnade *). Der Ausspruch ist demnach auf die s. g. Proselyten des Thores, die *φοβούμενοι τὸν θεόν*, vgl. AG. 13, 16. 26. und Hengstenberg zu Joh. 3, 21., zu beziehen. An sich leidet er dann auch eine Anwendung auf die Heidenchristen, da auch die Judenchristen, wie namentlich der Galaterbrief zeigt, nicht alle von dem Wahne frei waren, dass die Heidenchristen sich unbedingt der äusseren *περιτομῇ* zu unterziehen hätten, um zur *δικαιοσύνῃ θεοῦ* zu gelangen. Die *ἀκροβυστία*, von der Paulus in unserem Verse spricht, ist keine *ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ περιτομῇ* wohl aber eine *περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι*, v. 28. 29. Zu v. 25 u. 26. bietet eine Parallele der Ausspruch des Rabbi Lipmann: — verum illi nesciunt, quod fides non posita sit in circumcissione, sed in corde. Quicunque vero non credit, illum circumcisio Judaeum non facit; qui vero recte credit, is Judaeus est, etiamsi non circumcissus.

V. 27. *καὶ*] Luther: „und wird also.“ Das *καὶ* steht dann consecutiv. Andere fassen den Satz als Erwiderung auf die Frage v. 26., geben dem *κρινεῖ* einen emphatischen Accent und übersetzen *καὶ* sogar, noch dazu. Das *καὶ* steht dann intensiv. Weniger nachdrücklich fassen Lachmann u. A. v. 27 als Fortsetzung der Frage von v. 26., setzen hinter *λογισθήσεται* ein Comma und das Fragezeichen erst hinter *παράβηται νόμον*. *κρινεῖ*] vgl. Hebr. 11, 7.: *πίστει — Νῶε — κατεσκεύασε κιβωτόν δι' ἧς κατέκρινε τὸν κόσμον*. Weish. Sal. 4, 16.: *κατακρινεῖ δὲ δίκαιος καμὼν τοὺς ζῶντας ἀσεβεῖς*. Richtig erklärt Grotius: *comparatione sui tuam culpam evincet*, „Er wird dich durch seine Gerechtigkeit in deiner Ungerechtigkeit und Strafwürdigkeit darstellen.“ Das *κρινεῖ* am Schlusse weist strafend auf das *κρίνεις* v. 1. zurück. Das Verhältniss wird sich umkehren. *ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία*] = *οἱ ἐκ φύσεως ἀκρόβυστοι*. Die Vorhaut, von Natur, welche aber, dies der hinzuzudenkende Gegensatz, eine *περιτομὴ ἐν πνεύματι* ist. Ihrer natürlichen äusseren Beschaffenheit nach ist sie eine *ἀκροβυστία*, ihrer geistlichen, inneren Beschaffenheit nach eine *περιτομὴ*. —

*) Diejenigen Ausleger, welche v. 6—10. nur als *sententia legalis* fassen, meinen, dass der Apostel auch v. 25—27 nur hypothetisch rede. Calov bezeichnet daher den vorliegenden Ausspruch als eine *factio rhetorica*. Dass Paulus aber wirklich vorkommende Fälle im Auge hat, dafür scheint uns besonders v. 28. 29. zu sprechen. Wenn Meyer unseren Hinweis auf die Proselyten des Thores durchaus willkürlich nennt, und Tholuck ihn als weit hergeholte Aushülfe bezeichnet, vgl. auch Schott Römerbrief S. 178., so sind das durchaus willkürliche Behauptungen, die nicht weit her sind. Unserer Auffassung von v. 6—10. und v. 25—29. stimmt auch Besser in den Bibelstunden zum Römerbriefe zu. Dem unwiedergeborenen, fleischlichen Juden soll die Sentenz dieser Verse allerdings eine ihn richtende *sententia legalis* sein, sie ist dies aber dadurch, dass ihm das Bild des wahren *Ἰσραὴλ θεοῦ, κατὰ πνεῦμα* entgegen gehalten wird.

τὸν νόμον τελοῦσα] Also auch von einer Vollkommenheit der guten Werke der Wiedergeborenen könnte die Rede sein, freilich nicht im katholischen Sinne des Wortes, sondern nur insofern das pneumatische Moment in denselben ausschliesslich in Betracht gezogen wird, und die ihnen anhaftende, sarkische Unvollkommenheit um der dieselbe verhüllenden Glaubensgerechtigkeit willen nicht in Rechnung gebracht wird. Vgl. Matth. 5, 48.: *ἔσεσθε οὖν τέλειοι*. Phil. 3, 15. Col. 4, 12. Joh. 17, 23. 1 Joh. 2, 5.: *ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται*, auch Gal. 5, 23., und doch sagt Paulus mit demselben Rechte Phil. 3, 12.: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι*. — *σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου*] = *σὲ τὸν τὸ γράμμα καὶ τὴν περιτομὴν ἔχοντα καὶ παραβαίνοντα τὸν νόμον*. Wir würden sagen: Bei Buchstaben und Beschneidung, d. i. ungeachtet du Buchstaben und Beschneidung hast. *διὰ* mit dem Genitiv eigentlich = durch, bezeichnet hier wie öfter den Zustand, die Lage, in welcher Jemand sich befindend etwas thut oder leidet. Denn die Griechen betrachten die Umstände, unter denen etwas geschieht, als die entferntere Ursache dessen, was geschieht, weil die Lage, in der wir uns befinden, auf die Beschaffenheit der Handlung zu influiren, sie zu modificiren und eigenthümlich zu bestimmen pflegt. Daher *διὰ διακρύων*, *διὰ πένθους*, unter Thränen, unter Bekümmerniss; vgl. 4, 11. 14, 20. 2 Cor. 2, 4. 3, 11. 1 Joh. 5, 6. Winer III. K. 5. §. 51. i. S. 454. *γράμμα* auf das mosaische Gesetz bezogen, heisst beim Paulus niemals etwas anderes, als Buchstabe im Gegensatze zum *πνεῦμα* vgl. v. 29. 7, 6. 2 Cor. 3, 6. 7. So also auch hier. Stünde das Wort einfach für *νόμος γεγραμμένος* ohne weiteren Nachdruck, warum sagte der Apostel dann nicht *διὰ νόμου καὶ περιτομῆς*? Wie *γράμμα* den äusseren Buchstaben des Gesetzes, so bezeichnet *περιτομή* die äussere, nur am Fleische geschehene Beschneidung. Die Juden besaßen nur *γράμμα* und *περιτομή ἐν σαρκί*, nicht *πνεῦμα* und *περιτομή καρδίας*, was die *ἐκ φύσεως ἀκροβυστία* besaß, von der Paulus spricht. Sie legten auf jenes Besitzthum grossen Werth, und waren doch *παραβάται νόμου*, nicht bedenkend das *περιτομή ὀφείλει*, *ἐὰν νόμον πράσσης*. Der Sinn unseres Verses lässt sich also folgendermassen umschreiben; „Der am Fleische Unbeschnittene, den du als solchen verachtetest, der aber das Gesetz hält, und dadurch beweist, dass er am Herzen beschnitten ist, wird dich richten, der du im Besitze der Gesetzesbuchstaben und der am Fleische geschehenden Beschneidung bist, worauf du einen solchen Werth legest, und doch ein Gesetzesübertreter bist, während Buchstabe und Beschneidung dich auf die Verpflichtung der Gesetzeserfüllung hinweisen sollte, und nur unter der Bedingung dieser Erfüllung einen Werth hat.“ Es steht also *ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία* dem *διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς*, so wie *τὸν νόμον τελοῦσα* dem *παραβάτην νόμου* gegenüber. Zu der Sentenz unseres Verses vgl. Matth. 12, 41.: *ἄνδρες Νινευίται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν*, und v. 42.: *βασιλίσσα Νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρι-*

σει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ κατακρινέι αὐτήν. — Der Apostel hatte v. 25 — 27. die Behauptung aufgestellt, dass die Beschneidung, welche das Gesetz übertritt für Vorhaut, hingegen die Vorhaut, welche das Gesetz erfüllt, für Beschneidung gerechnet werden und als Richterin der gesetzesübertretenden Beschneidung auftreten werde, dass also die Beschneidung an sich keine Geltung habe. Diese Behauptung wird v. 28. u. 29. durch den Satz begründet, dass das ächte Judenthum und die wahre Beschneidung nicht etwas Aeusserliches, sondern etwas Innerliches, nicht sichtbarer, fleischlicher, sondern unsichtbarer, geistlicher Natur sei.

V. 28. ist das Subjekt unvollständig und aus dem Prädikate zu vervollständigen. *Οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ* (nämlich *Ἰουδαῖος*), *Ἰουδαῖός ἐστιν* οὐδὲ *ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκί* (nämlich *περιτομή*), *περιτομή (ἐστιν)*. Dabei ist das zweitemal unter *Ἰουδαῖος* der *Ἰουδαῖος ἀληθινός*, wie unter *περιτομή* die *περιτομή ἀληθινή* zu verstehen. *ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκί, περιτομή*] Die Worte *ἐν σαρκί* sind Epexege des Worte *ἐν τῷ φανερῷ*. Die Beschneidung ist sichtbar, insofern sie am Leibe des Menschen vollzogen und wahrgenommen wird. Eine ähnliche Herabsetzung der bloss äusserlichen Beschneidung findet sich Eph. 2, 11.: *ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου*. Die *ἐν τῷ φανερῷ περιτομή* hebt dasjenige Moment hervor, welches den *ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος* besonders charakterisirt, wiewohl er sich ausser der Beschneidung auch noch durch sonstigen Ceremoniendienst, Bekenntniss Jehovahs und seines Gesetzes u. s. w. von dem Heiden unterschied.

V. 29. Mehrere neuere Ausleger nehmen *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ* als Subjekt, *Ἰουδαῖος* (nämlich *ἐστὶ*) als Prädikat, und eben so *περιτομή καρδίας* als Subjekt, *ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι* (nämlich *ἐστὶν* oder *γίνεται*) als Prädikat. „Sondern der im Verborgenen ist ein Jude und die Beschneidung des Herzens geschieht im Geiste, nicht im Buchstaben.“ Doch einmal zeigt die Auslassung des *ἐστὶν*, dass der Apostel *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* verbunden wissen wollte, er hätte sonst, v. 28. entsprechend, geschrieben *ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ, Ἰουδαῖός ἐστι*, und dann will er, wie der Gegensatz zu v. 28. zeigt, nicht sagen, dass die Beschneidung des Herzens sich im Geiste und nicht im Buchstaben vollzieht, sondern dass nur die Herzensbeschneidung, welche geistlicher, nicht buchstäblicher Natur ist, eine wahre Beschneidung ist. Wir ziehen deshalb die allgemeiner angenommene Verbindungsweise vor, nach welcher *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* Subjekt ist, aus welchem das Prädikat *Ἰουδαῖός ἐστι* herauszunehmen ist, und eben so *περιτομή καρδίας* Subjekt, aus welchem das Prädikat *περιτομή ἐστὶν* zu ergänzen ist. *ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι* ist dann bestimmende Apposition zu *περ. καρδίας*, wie v. 28. *ἐν σαρκί* Epexege von *ἐν τῷ φανερῷ*. Wie also v. 28. das mangelhafte Subjekt aus dem Prädikate zu vervollständigen, so ist umgekehrt v. 29. das ganze Prädikat aus dem Subjekte zu ergänzen und demnach zu construiren: *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, (Ἰουδαῖός ἐστι), καὶ περιτομή καρδίας, ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι, (περιτομή ἐστὶν)*. — *ὁ ἐν*

τῷ κρυπτῷ Ἰουδαίος] ein Jude, der es im Verborgenen, d. h. im Inneren, in der Gesinnung ist, vgl. zu τὰ κρυπτὰ v. 16. u. 1 Petr. 3, 4: ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος. Einen ähnlichen Gegensatz des ἐν τῷ φανερῷ und des ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαϊσμός schildert der Herr in der Bergpredigt Matth. Kap. 6., vgl. besonders v. 6. und 18. Solche ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖοι und περιτμητοὶ τῇ καρδίᾳ waren die gläubigen Väter des alten Bundes, so wie auch die dem Glauben des Bundesvolkes zugethanen Heiden. Die Ausleger führen den analogen rabbinischen Ausspruch an: Judaei in penetralibus cordis sedent. περιτομή καρδίας] vgl. 5 Mos. 10, 16.: מִלֵּךְ אֶרְצָתְךָ לֵבָב, 30, 6. Ezech. 44, 7.: עֲלֵי־לֵב, Jerem. 4, 4. AG. 7, 51. Col. 2, 11. Phil. 3, 3. Auch Philo bezeichnet die Beschneidung als σύμβολον ἡδονῶν ἐκτομῆς. Die περιτομή σαρκός hatte eine doppelte Bedeutung. Sie war einmal σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως 4, 11., und dann Zeichen der Verpflichtung zur περιτομῇ καρδίας. Fehlte die letztere, so hörte sie auch auf σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης zu sein, und hatte überhaupt ihren Werth verloren. Zwar hört das Sacrament auch bei dem Unwürdigen nicht seinem objektiven Wesen, wohl aber seinem subjektiven Nutzen nach auf, Sacrament d. i. Mittel des Heiles zu sein. Vgl. v. 25. den Gegensatz von περιτομῇ ὧφει und περιτομῇ ἀκροβυστία γέγονεν = οὐκ ὧφει. ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι] Luthers Glosse: „Geist heisst, was Gott im Menschen über die Natur wirkt, Buchstab heisst alles Thun der Natur.“ Doch ist hier wohl, wie auch in den zu v. 27. angeführten Parallelstellen, unter πνεῦμα geradezu das πνεῦμα ἅγιον zu verstehen, unter γράμμα der νόμος, insofern er äusserer, nicht im πνεῦμα erfüllter, Buchstabe ist. Das ἐν ist instrumental zu fassen. Es ist die Rede von einer Beschneidung, die im d. h. durch den heiligen Geist, nicht durch den Gesetzesbuchstaben geschieht. Das Gesetz befiehlt die Beschneidung und ἐν γράμματι wird dieselbe vollzogen, wenn sie nur im äusseren Gehorsam gegen das Gesetz am Fleische vollzogen wird, ἐν πνεύματι, wenn der heilige Geist das Herz beschneidet und von seinen Lüsten reinigt, vgl. 2 Cor. 3, 3. Die Behauptung, dass den Gläubigen des A. B. noch nicht der Besitz des πνεῦμα ἁγίου zugeschrieben werden könne, wird schon durch Ps. 51, 13. widerlegt. Wer erst mit Luther die Psalmen in lebendigster Erfahrung als das Gebetbuch aller Heiligen erkannt und aus ihnen den reichsten geistlichen Trost in der Anfechtung geschöpft hat, wird solche das A. T. und seine Frommen tief herabsetzenden Urtheile nicht mehr theilen können. Πνεῦμα ist also hier nicht, „im Unterschiede vom heiligen Geiste des Christenthumes“, ein unbestimmter und zerfliessender, wenn auch „lebendiger und von Gott kommander, das Gemüth des wahren Juden erfüllender Geist.“ Eben so wenig ist es „der Geist des Menschen“, an welchem die Beschneidung sich vollzieht, was schon in καρδίας liegt, und wogegen die Antithese von πνεῦμα und γράμμα spricht. οὗ] als Neutr. = cuius rei zu fassen und es auf das Ganze zu beziehen, wodurch v. 29. das ideale Judenthum und die ideale Beschneidung charakterisirt ist,

erscheint uns härter und ferner liegend, als die gewöhnliche Fassung des Relativums als Mascul. und die Beziehung desselben auf Ἰουδαίος, der überdies auch noch bei περιτομῇ καρδίας als derjenige zu denken ist, welcher eine solche Beschneidung besitzt. ὁ ἔπαινος] vgl. 1 Cor. 4, 5. Der Artikel markirt das Lob als ein gebührendes, angemessenes, wie nur Gott der καρδιογνώστης es ertheilen kann. Die Juden aber suchten nur Lob, Billigung und Ehre bei den aufs Aeussere sehenden Menschen vgl. Joh. 5, 44, 12, 43. Richtig Oecum.: τῆς γὰρ κρυπτοῦς καὶ ἐν καρδίᾳ περιτομῆς οὐκ ἔσται ἐπαινέτης ἄνθρωπος, ἀλλ' ὁ ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροὺς θεός.

Drittes Kapitel.

Der Apostel hat eigentlich den ersten Abschnitt seiner Entwicklung, welcher das Thema durchführt: Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι vgl. v. 9., zu Ende geführt. Er konnte nun diesen Abschnitt, wie er in diesem Kapitel v. 9—20. thut, noch einmal das Resultat zusammenfassend, und dasselbe, namentlich in Beziehung auf die Sündhaftigkeit der Juden, durch Schriftzeugnisse bestätigend beschliessen. Doch sieht er sich vorher noch zu einer Episode genöthigt, um einen aus seiner bisherigen Entwicklung leicht resultirenden Einwand zu beseitigen. Es konnte nämlich nach dem, was er im 2. Kapitel besonders v. 25—29. gesagt, den Schein gewinnen, als ob das Judenthum überhaupt gar keinen Vorzug vor dem Heidenthume enthalte, welche Behauptung ihm doch den gerechten Vorwurf zugezogen hätte, dass er die Offenbarungen des Herrn an das Volk Israel herabsetze. Deshalb wirft er sich nun selbst die Frage auf:

V. 1. *Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου;* Die Partikel οὖν leitet eine Folgerung aus dem Vorigen namentlich 2, 28. 29. ein, wonach nur die geistliche Beschneidung gelten, und der Gesetz erfüllende Heide den Gesetz besitzenden, aber übertretenden Juden richten sollte. Oder man kann auch das οὖν auf die ganze K. I. u. II. enthaltene Entwicklung und deren Resultat beziehen, welches Calov in den Worten angibt: *Si non minus Judaei, quam gentiles sub condemnatione sunt, vi peccati*, quod demonstrat Apostolus, quid ergo praecipui habent Judaei prae gentibus? et quae est circumcisionis utilitas? Nur dass doch in den Ausdrücken ὁ Ἰουδαῖος und ἡ περιτομή die specielle Rückbeziehung auf den Schluss des zweiten Kapitels unverkennbar ist. Man wird also am besten die allgemeinere und speciellere Beziehung mit einander verknüpfen: Wenn nun Juden, wie Heiden, Sünder sind, und es dem Juden als Sünder Nichts hilft, Jude zu sein und die äusserliche

Beschneidung zu besitzen. „Wenn nun die Sachen so stehen.“ τὸ περισσόν das, was darüber ist Matth. 5, 37., was mehr, was vorzüglicher ist, als Anderes Matth. 5, 47. = ἡ περισσεία, LXX. Ekkes. 1, 3. 6, 8., ἡ προαίμησης, ornamentum, decus, der Vorzug. Der Apostel macht diesen Einwurf sich selbst; ginge er von einem Anderen, einem Juden, Heiden, Juden- oder Heidenchristen aus, so wäre dies durch ein *ἔρεϊς οὐν* oder sonst wie angedeutet, vgl. 9, 19. 11, 19. 1 Cor. 15, 35. ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;] Eine untergeordnete Frage in Hinsicht auf den speciellen Werth der Beschneidung, welche auch im Folgenden nicht besonders beantwortet wird. Ueber den Nutzen der Beschneidung vgl. 4, 11.

V. 2. beantwortet Paulus seine v. 1. aufgeworfene Frage. πολὺ] nämlich τὸ περισσόν τοῦ Ἰουδαίου ἐστίν. Der Apostel berücksichtigt nur das erste Glied der Frage; auch nachher kommt er, wie bemerkt, auf die ὠφέλεια τῆς περιτομῆς nicht mehr zurück. Es war dies auch um so weniger erforderlich, als die *περιτομή* im Grunde nur die Besiegung der *λόγια τοῦ θεοῦ* ist. κατὰ πάντα τρόπον] kann = omnino, profecto, durchaus, allerdings, auf jeden Fall, sein. Luther: „Zwar fast viel.“ Doch zeigt das folgende *πρῶτον*, dass dem Apostel mehrere Vorzüge vorschweben, dass also κατὰ πάντα τρόπον = omni ex parte, in jeder Hinsicht, in allem Betracht. *πρῶτον μὲν γάρ*] Lachmann lässt das γάρ weg, doch konnten es leicht einige Abschreiber, weil ihnen das *πρῶτον μὲν* 1, 8. vorschwebte, irrtümlich übergangen haben. Auch sonst fehlt das γάρ öfter in Handschriften, wenn μὲν γάρ verbunden auftreten. *πρῶτον* interpretiren einige Ausleger: primarium illud, oder: praecipue, oder: id quod praecipuum est, so dass die Rede vollständig lauten würde *πρῶτον μὲν γὰρ τοῦτό ἐστιν, ὅτι* das Vorzüglichste ist das, dass Gott ihnen seine *λόγια* anvertraut hat. Dann hätte der Apostel von vorn herein nur die Absicht, das Vorzüglichste hervorzuheben, das Uebrige zu verschweigen, und wir entgingen so dem Anakoluth. Besser aber fasst man *πρῶτον* im Sinne von primum, zuerst. Die vollständige Rede würde dann lauten: *πρῶτον μὲν γὰρ περισσεία ἐστίν, ὅτι*, denn zuerst ist es ein Vorzug, dass u. s. w. Es sollte dann ein *εἴτα* oder *ἔπειτα* folgen, das der Apostel aber, durch v. 3 ff. davon abgeführt, fallen liess, vgl. 1, 8. 1 Cor. 11, 18. Diess passt zum lebhaften Stile und Gedankengänge des Apostels. Der Einwand, den er sich selbst v. 3. und v. 5. macht, lenkt ihn von der Aufstellung weiterer Vorzüge ab. Dazu kommt, dass in dem *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* in der That der Hauptvorzug, der die meisten übrigen in sich beschloss, angegeben war, und dass der Apostel zufrieden war, nur andeutend den Vorwurf zurückgewiesen zu haben, als setze er die gottverliehenen Vorzüge Israels herab, weshalb er auch, der Haupttendenz seiner Deduktion entsprechend, selbst die Auseinandersetzung dieser Vorzüge dazu benutzt, den Unglauben, die Lüge und die leichtfertige Selbstrechtfertigung der Juden zu strafen. Eine vollständige Aufzählung der Vorzüge

Israels findet sich übrigens 9, 4. 5. *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*] = *ὅτι ἔχουσι πιστευθέντα τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, vgl. 1 Cor. 9, 17. Gal. 2, 7. 1 Thess. 2, 4. 1 Tim. 1, 11. Winer III. K. 4. §. 40. 1. S. 301: „Wenn ein Verbum, das den Dativ oder Genitiv der Person regiert, wie *πιστεύειν τινί*, *κατηγορεῖν τινος* in die passive Construction gestellt wird, so pflegen die Griechen das Nomen der Person zum Subjekte zu machen.“ Man sagt: *πιστεύειν τινί τι*, im Passivum: *πιστεύεται τινί τι*, gewöhnlicher aber: *πιστεύεται τίς τι*. Als Subjekt zu *ἐπιστεύθησαν* ist *οἱ Ἰουδαῖοι* aus dem kollektivischen *ὁ Ἰουδαῖος* v. 1. zu ergänzen. *τὰ λόγια* ist Objekts-Accusativ. Das Betrautsein mit einer Sache involviret die Pflicht der Treue in der Verwaltung des anvertrauten Gutes. *λόγιον*, eigentlich Deminutivum von *λόγος*, sowohl in der klassischen, wie in der hellenistischen Gräcität herrschend nur von Aussprüchen der Gottheit gebraucht. Vgl. die reichen Belege bei Bleek zu Hebr. 5, 12. in dessen Commentare zum Briefe an die Hebräer, II, 2. S. 114 f. Das Deminutivum dürfte ursprünglich die meistens statt findende Kürze der Orakelsprüche bezeichnen. Die LXX setzen *λόγιον* für *דְּבַר*, *מִקֵּץ*, *דְּבַר*, immer nur in Beziehung auf einen Ausspruch Gottes, sei es ein weissagender oder ein gebietender, worüber der Context entscheidet. Auch Ps. 19, 15. bildet mehr nur eine scheinbare Ausnahme, indem dort *τὰ λόγια τοῦ στόματός μου* als im heiligen Geiste geredet, doch zugleich als *λόγια θεοῦ* betrachtet werden können. Auch Philo gebraucht das Wort häufig von den Sprüchen Gottes. Im N. T. findet es sich ausser an unserer Stelle noch AG. 7, 38. vom *λόγος Μωϋσέως*, Hebr. 5, 12. von dem *εὐαγγέλιον*, 1 Petr. 4, 11. vom geoffenbarten Worte Gottes überhaupt. Der Zusammenhang entscheidet also über die weitere oder engere Beziehung des Ausdruckes. In unserem Verse ist nun keine Veranlassung die *λόγια τοῦ θεοῦ* ausschliesslich auf den *λόγος* oder ausschliesslich auf die *εὐαγγέλιαι* zu beschränken. *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* ohne nähere Bestimmung sind vielmehr allgemein auf die in den Alttestamentl. Bundeschriften niedergelegten und dem Volke Israel zur Bewahrung anvertrauten Aussprüche Gottes überhaupt zu beziehen. Richtig erklärt demnach Chrysostomus *χρησμούς ἀνωθεν κατενεχθέντας*. Allerdings gehörten die messianischen Weissagungen mit zu diesen *λογοῖς θεοῦ*, ja sie bildeten in gewissem Sinne den wesentlichsten Bestandtheil und das Centrum derselben. Richtig erklärt demnach Calvin: *Oracula vocat foedus, quod Abrahæ primo ejusque posteris divinitus revelatum, postea lege et prophetis consignatum ac explicatum fuit*. Und Calov: *Non modo oracula Messiam praemonstrantia vel εὐαγγέλιαι notantur, sed universa λόγια et eloquia Dei, tota V. T. Scriptura*. Der Vorzug des Volkes Israel, welchen der Apostel hier namhaft macht, war also ein objektiver, kein subjektiver. Als Träger der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarungen Gottes waren sie ja allerdings in hohem Grade vor der Heidenwelt ausgezeichnet, insofern ihnen der rechte Gebrauch dieser Heilmittel, wie dies bei den gläubigen Vätern des

A. B. geschah, das Heil vermitteln konnte. Dass aber dieser objektive Vorzug, der zunächst mehr ein Vortheil als ein Vorzug war, zu einem subjektiven Vorzuge würde, das hing lediglich von dem rechten Gebrauche der gebotenen Mittel ab.

V. 3. *τί γάρ;*] quid enim? denn was? denn wie? räumt eine entgegenstehende Schwierigkeit hinweg und bestätigt demnach die vorhergehende Sentenz, vgl. Phil. 1, 18. Vollständig würde die Formel lauten: *τί γάρ ἐστιν;* denn wie liegt die Sache? *εἰ ἡπίστησάν τινας*] Die meisten neueren Ausleger beziehen dies auf die von Seiten der Juden geschehene Verwerfung des Messias Jesus. Doch einmal hätten wir dann statt des allgemeinen *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* v. 2. den specielleren Ausdruck *τὰς ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ* erwartet, dann aber charakterisirt Paulus bisher nur das Judenthum an sich, noch abgesehen von seiner Stellung zum Evangelium. Erst mit dem *νυνὶ δέ* v. 21. beginnt die Schilderung der christlichen Periode, wo dann auch die Darstellungsweise sogleich eine specifisch christliche Farbe trägt. Wir ziehen deshalb die Annahme vor, dass der Apostel hier noch nicht, wie K. 9 — K. 11., vgl. besonders 11, 29—31., von dem Unglauben der Juden an das Evangelium von Christo, was abgesehen vom Zusammenhange auch durch die Form des Ausdruckes nicht hinlänglich angedeutet ist, sondern von ihrem Unglauben an die Offenbarungen Jehovahs im A. B., an die *λόγια τοῦ θεοῦ* handelt. Zu allen Zeiten war ja Israel ein abtrünniges und götzendienerisches Volk. Vgl. auch Mehring S. 250. Es ist also auch nicht mit Calov zugleich an die Zeit vor und nach Christo, sondern nur an die erstere zu denken. Die *ἄπιστοι* waren eigentlich nicht *τινές* sondern *πολλοί*, doch dürfte das *τινές* hier nicht sowohl mildernd, wie 11, 17., wo der Apostel der Anmassung der Heiden entgegentritt, als vielmehr verächtlich oder ironisch gesetzt sein. Quod non valde sub censum veniant, sagt Bengel. Der Wahrhaftigkeit des göttlichen Wortes gegenüber erscheint die Schaar der Ungläubigen als ein kleiner, verächtlicher Haufe. Dieser Auffassung stimmt auch Mehring zu. *ἀπιστεῖν, ἢ ἀπιστία αὐτῶν* und *ἡ πίστις τοῦ θεοῦ* müssen offenbar in paralleler Bedeutung genommen werden. Man kann nun entweder erklären: „untreu sein, ihre Untreue, die Treue Gottes“, oder: „ungläubig sein, ihr Unglaube, die Glaubwürdigkeit Gottes.“ Wir ziehen das Letztere vor, weil der Glaubwürdigkeit d. i. der Wahrhaftigkeit Gottes (*τοῦ θεοῦ* Genit. subjekt.), einem Synonymum der *ἀλήθεια θεοῦ*, das *γινέσθω ὁ θεὸς ἀληθής* v. 4. entspricht. Richtig erklärt demnach Theophylact *τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ* durch *τὸ πιστὸν τῶν ὑποσχέσεων αὐτοῦ, τὸ ἀληθές, τὸ ἀμετάθετον*, obgleich nicht ausschliesslich von den *ὑποσχέσεις* die Rede ist. Der Sinn unseres Verses ist also: „Sollte etwa der Unglaube der Juden die Wahrhaftigkeit Gottes zu Schanden machen, so dass also seine Offenbarungen unzuverlässig wären, deshalb nicht als ächte Heilmittel betrachtet werden und demnach auch keinen wahren Vorzug des Volkes begründen könnten, dem sie zu Theil geworden?“ Dies ist so we-

nig der Fall, dass ja vielmehr zu allen Zeiten viele unter Israel im Glauben an die Wahrhaftigkeit der göttlichen Bundesoffenbarungen das Leben gefunden haben. Ergo significat, sagt Calvin, semper mansisse in gente quosdam, qui in promissionis fide stantes ab illa praerogativa non exciderint. Es schliesst aber die fides specialis an die *ἐπαγγελία* die fides generalis an den *νόμος*, den *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, mit ein. Insofern ist die gesammte alttestimtl. Gottesoffenbarung als Heilmittel zu betrachten, das Gesetz in präparatorischer, die Verheissung in heilswirkender Beziehung. Und wie die *πίστις*, so bezieht sich auch die *ἀπιστία* auf diese Gesammtoffenbarung, die einheitlichen *λόγια τοῦ θεοῦ*; sie ist ungläubige Verwerfung eben so wohl des Gesetzes, wie der Verheissungen Gottes.

V. 4. *μὴ γένοιτο*] = *לֹא יִהְיֶה* 1 Mos. 44, 17. Jos. 22, 29., wo auch die LXX *μὴ γένοιτο* übersetzen, 1 Sam. 20, 2., drückt eine mit Abscheu verbundene Verneinung aus, vgl. Luk. 20, 16. Es ist demnach die stärkste Form der Negation: minime vero, Gott behüte, Gott bewahre! Luther: das sei ferne! eine beim Paulus sehr häufige Abweisungsformel. Sie weist stets eine ungebührliche, in Form der Frage auftretende Folgerung aus der vorhergehenden Entwicklung ab. Deshalb findet sie sich auch fast nur in den Briefen, die eine zusammenhängende Lehrentwicklung darbieten, nämlich im Römer- und Galaterbriefe, vgl. Röm. 3, 6. 31. 6, 2. 15. 7, 7. 13. 9, 14. 11, 1. 11. Gal. 2, 17. 3, 21., ausserdem nur noch 1 Cor. 6, 15., und in der angeführten Stelle des paulinischen Lukasevangeliums. Uebrigens ist die Formel auch der späteren Gräcität nicht fremd. *γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής*] Das *γινέσθω* entspricht dem *γένοιτο*. Es werde vielmehr Gott wahrhaftig d. i. die Sache nehme vielmehr den Ausgang, dass Gott wahrhaftig sei, d. i. für wahrhaftig gehalten werde. Gott wird wahrhaftig, indem er in der Vorstellung der Menschen als das anerkannt wird, was er ist. Richtig erklärt demnach Theophylact *γινέσθω* durch *φανερουσθω, ἀποδεικνύσθω* vgl. v. 19, 3, 17., oder unter den Neueren Matthias durch *ὁμολογεῖσθω*. Deum veracem dicit, non modo quia bona fide stare promissis paratus sit, sed quoniam opere implet, quidquid loquitur. Calvin. Wie hier *ἀληθής* wird Gott Tit. 1, 2. *ἀψευδής* genannt. *πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης*] vgl. LXX Ps. 116, 11.: *πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης*. Nunc de naturae vitio disputatur, non de gratia dei, quae vitii remedium est. Calvin. Ist *πᾶς ἄνθρωπος* von Natur Lügner, so können wir uns nicht wundern, wenn die *τινές*, welche nach v. 3. die göttliche Offenbarung durch Unglauben Lügen strafen, an sich eine grosse Masse sind. *καθὼς γέγραπται κτλ.*] Das Citat ist wörtlich nach den LXX aus Ps. 51, 6. entnommen. Es heisst daselbst: „An dir allein habe ich gesündigt, und was Böse in deinen Augen gethan, *לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדִבְרֶךָ תִּצְדַּק תִּצְדַּק בְּשִׁפְטֶךָ*, „damit du gerecht seist in deinem Reden, rein in deinem Richten.“ Ueber die Auslegung der Stelle vgl. Commentar über die Psalmen von Hengstenberg,

B. III. S. 19 ff. David gibt als den Zweck seines Sündigens an, Gottes Gerechtigkeit ins Licht zu stellen. Denn die Sünde gehört zwar dem Menschen an, die Form der Sünde aber Gott, der den Sünder in Lagen versetzt, in denen das innere Verderben in bestimmter Weise offenbar werden muss. „Auf diese Mitwirkung Gottes hinweisend sagt David: er habe eine so schwere Sünde begehen müssen, damit in dem Gerichte, das Gott zunächst durch Nathan über ihn hielt, seine Gerechtigkeit, Reinheit und Heiligkeit kund und also sein Name verherrlicht und seine Ehre gemehrt würde.“ So auch Gesenius im thesaur. p. 1052.: eum in finem peccavi, ut illustretur justitia tua. In diesem Sinne legt nun auch Paulus die Psalmstelle aus. Israels Unglaube, sagt er, hebt so wenig Gottes Glaubwürdigkeit auf, dass vielmehr dadurch nur Gott als der Wahrhaftige, der Mensch aber als Lügner erscheint, denn also ist es von Gott geordnet, damit durch des Menschen Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht gestellt werde. Daran schliesst sich dann sehr passend der Einwand v. 5. an. Nach dieser Anlegung ist auch klar, dass wenn auch die LXX das *χρῆσθαι* vielleicht im passiven Sinne genommen haben, Paulus es doch dem Grundtexte entsprechend als Medium im intransitiven Sinne: litigare, rechten, aufgefasst hat, vgl. LXX Hiob 13, 19. Jes. 43, 26. Jer. 2, 35. Matth. 5, 40. 1 Cor. 6, 1. 6. „Damit du gerecht erscheinst, wenn du einen Rechtsspruch thust (*ἐν τοῖς λόγοις σου* = in sententia ferenda), und siegest (trotz des widerstrebenden Menschen als gerechter Richter erscheinst), wenn du rechtst.“ Jedenfalls ist die gegebene Erklärung strenger in den vorliegenden Gedankenzusammenhang eingreifend, als die Beziehung des allegirten Psalmwortes auf das vorausgegangene Bekenntniss der Sünde = „An dir allein habe ich gesündigt, (dies bekenne ich,) damit du gerecht erscheinst in deinem Richten.“ Auch widerspricht unsere Fassung keinesweges der Teleologie des A. T. Vielmehr betrachtet die Schrift durchgehends als den Endzweck alles Geschehens die Verherrlichung des göttlichen Namens. Die Sünde widerspricht wohl der göttlichen voluntas antecedens, dient aber nach der voluntas consequens der Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit. — *νικᾶν* wie vincere oft sensu forensi gebraucht, ist stärker als *δικαίω*, dem es sachlich entspricht. — Der Apostel hätte nun eigentlich gemäss dem *πρωτον μὲν* v. 2. noch andere Vorzüge der Juden anführen sollen. Doch veranlasst ihn der Inhalt von v. 3. u. 4. zu einer Digression, welche v. 5—8. enthalten ist. Er hatte damit begonnen, die objektiven Vorzüge des Volkes Israel zu charakterisiren und damit geschlossen, dass diese objektiven Vorzüge so wenig einen subjektiven Vorzug begründeten, dass sie umgekehrt nur dazu dienten, die Schuld und Verantwortlichkeit Israels zu steigern. Nur Gott werde dadurch verherrlicht als der gerechte und wahrhaftige Bundsgott, nicht aber das abtrünnige und lügnische Volk. Von hier aus konnte er nun bei dem stolzen Widerspruchsgeiste des Volkes einen neuen Einwand erwarten, dem er zuvorkommt, indem er ihn sich selbst macht. Wenn

unsere Ungerechtigkeit, sagt er, Gottes Gerechtigkeit, wie ich eben gezeigt, ins hellste Licht stellt, warum ziirnet denn Gott noch und straft die Sünder, die doch durch ihre Sünde zu seiner Verherrlichung beitragen? Sollten wir dann nicht vielmehr Böses thun, damit Gutes daraus entstehe, damit nämlich eben daraus Gottes Verherrlichung hervorgehe? So eröffnet der Apostel gleichsam selber dem selbstgerechten Sünder den letzten Schlupfwinkel der Selbstrechtfertigung, um ihn auch aus diesem zu vertreiben, und ihn dann v. 9 ff. auf's Neue und bleibend mit unzerreissbaren Ketten der Anklage und des Gerichtes zu binden.

V. 5. u. 6. *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι*] Die Ausdrücke *ἀδικία* und *δικαιοσύνη* sind durch das *δικαιοῦν* v. 4. veranlasst. Die *ἀδικία* schliesst die *ἀπιστία* v. 3. und das *ψεῦδος* v. 4. in sich, wie die *δικαιοσύνη* die *ἀλήθεια* v. 4. Die Unrechtheit (*ἀδικία*) des Menschen ist der generelle Begriff, zu ihr gehören sein Unglauben und seine Lügenhaftigkeit als Spezies, eben so ist die Rechtheit (*δικαιοσύνη*) Gottes das Genus, welchem seine Zuverlässigkeit und Wahrheit als Species subsumirt ist. Das *ἡμῶν* sich zurückbeziehend auf *πᾶς ἄνθρωπος* v. 4. ist allerdings in der Person aller Menschen gesagt, doch denkt Paulus dabei hier, wie dort vorzugsweise an die Juden, von denen er ja speciell handelt. Das gegensätzliche *ἡμῶν θεοῦ* ist nachdrücklich zusammengestellt. *συνίστημι* = *δείκνυμι*, *ἀποδείκνυμι*, darstellen, erweisen, erhärten, vgl. 5, 8. 2 Cor. 6, 4. 7, 11. Gal. 2, 18. Dass unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht setze, gibt der Apostel zu. Dies hatte er ja ausdrücklich v. 4. gesagt, wie 5, 21. 11, 32. als Zweck der Sünde die Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit angegeben wird. Nun folgt aber der falsche Schluss, der leicht aus dieser Behauptung gezogen werden konnte, eingeführt durch die dem Apostel solenne Formel *τί ῥοῦμεν*;] was sollen wir sagen? was sollen wir daraus folgern? vgl. 6, 1. 7, 7. 8, 31. 9, 14. 30. *μὴ ἄδικος ὁ θεός*] Ist Gott nicht ungerecht? Diese Folgerung, ist der Sinn, scheint aus jener Prämissen sich zu ergeben. *μὴ* in Fragen steht nicht blos, wo eine verneinende Antwort vorausgesetzt oder erwartet wird, sondern auch, wo die Geneigtheit, das zu glauben, was die Frage zu verneinen scheint, vorhanden ist, Winer III. K. 5. §. 61. 3. b. S. 598. vgl. Matth. 12, 23. 26, 22. Luk. 3, 15. Joh. 4, 33. 8, 22. Allerdings fragt an unserer Stelle der Apostel, aber *κατ' ἄνθρωπον*, im Sinne der Thörichtheit, die solche Folgerungen zu ziehen bereit sind. Deshalb ist es contextwidrig zu übersetzen: Nicht ungerecht ist doch etwa Gott? so dass die Frage eine verneinende Antwort erwarten lässt. Vielmehr ist *μὴ* hier nicht wesentlich verschieden von *νομί*. Die bejahende Antwort auf das fragende *μὴ* ist allerdings keine unbedingte. Sie ist hier näher dahin zu formuliren: „das ist zwar kaum glaublich, und doch scheint es so, und doch kann man sich dieser Folgerung nicht entziehen.“ Vgl. auch Matthias z. St. *ὁ θεός ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*]

nicht: Gott, wenn er Zorn verhängt, sondern: Gott, der den Zorn verhängt, oder: der den Zorn verhängende Gott. Es wird also als bekannt vorausgesetzt, dass Gott ein *ἐπιφέρων τὴν ὀργήν* sei. Dies die Bedeutung des Artikels vor dem Participium vgl. Winer III. K. 1. §. 19. 1. c. S. 153. Der Artikel vor *ὀργή* bezeichnet den Zorn als einen bestimmten, nämlich als den beim Gerichte ergehenden, den richterlichen Zorn Gottes, von dem 1. 18. 2. 5. 8. die Rede war. Zu *ἐπιφέρειν ὀργήν* vgl. Phil. 1, 16.: *ἐπιφέρειν θλίψιν*, Jud. 9.: *ἐπιφέρειν κρίσιν*. Der Apostel denkt aber auch hier vorzugsweise an den Zorn, der dem Volke der Juden bevorsteht. *ἄδικος* und *τὴν ὀργήν* hat den Nachdruck. *κατὰ ἄνθρωπον λέγω*] ich rede nach der Weise eines Menschen, wie ein Mensch, menschlich. Das *ἀνθρώπων* im Gegensatze zum *θεῖον* hat den Nebengriff des Unvollkommenen oder des Sündhaften. So steht 1 Cor. 3, 3. das *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν* parallel dem *σαρκικὸν εἶναι*. Die speciellere Bedeutung der paulinischen Formel *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* ergibt der jedesmalige Zusammenhang. Gal. 3, 15.: Ich bringe ein aus dem gewöhnlichen, menschlichen Leben hergenommenes Beispiel, worin eine Herablassung zur unvollkommenen, menschlichen Fassungskraft eingeschlossen liegt. Aehnlich Röm. 6, 19.: Ich rede nach der Weise der Menschen, die ihre Worte nicht eben strenge abwägen, ich bediene mich, um euch verständlich und eindringlich zu reden, des härteren Ausdruckes *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* 1 Cor. 9, 8.: Rede ich nur nach menschlicher Einsicht? die unzuverlässig und trüglich ist; oder nicht auch dem Gesetze Gottes gemäss? An unserer Stelle endlich bedeutet *κατὰ ἄνθρωπον λέγω*: Ich rede wie ein Mensch, der oft unbesonnener und unwürdiger Weise von Gott und Gottes Wegen redet und urtheilt. Diese Auffassung schliesst die Erklärung des Theodoret: *οὐ γὰρ ἐγώ, φησι, ταῦτα λέγω, ἀλλὰ τοὺς τῶν ἄλλων τέθεικα λογισμούς*, nicht aus. Denn indem Paulus nach Menschenweise spricht, redet er ja nicht, wie er als Christ und Apostel, sondern wie der gewöhnliche Mensch d. h. wie andere, unerleuchtete Menschen zu sprechen pflegen. *μὴ γένοιτο*] unwillige Zurückweisung der verkehrten Folgerung *ἐπεὶ πῶς κρίνῃ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;*] *ἐπεὶ* enthält die Begründung dieser Zurückweisung. Denn, wenn das wäre = sonst, alioquin, vgl. 11, 6. 1 Cor. 5, 10. 7, 14., wie wird Gott die Welt richten? Das Futurum (*κρίνῃ*) steht entweder von der ethischen Möglichkeit, vgl. Winer III. §. 41. 6. S. 323., oder ist auch rein futurisch zu nehmen, da es sich auf eine in Zukunft wirklich eintretende Handlung bezieht. Dass Gott die Welt richtet, ist anerkannt. Daraus geht aber hervor, dass Grund zum Gerichte vorhanden, dass das Böse wirklich strafbar ist. — Diese Worte enthalten nun, genau betrachtet, nicht sowohl eine Widerlegung als vielmehr eine Zurückweisung des an sich keiner Widerlegung werthen, blasphemischen Einwandes. Wäre Gott ungerecht, meint der Apostel, indem er der Ungerechtigkeit der Menschen zürnt, so würde er es ja nicht thun. Nun thut er es aber, wie aus seinem bekannten Weltrichteramente

hervorgeht, also verdient die Sünde Zorn und Strafe. Dem Apostel steht die Gerechtigkeit Gottes so fest, dass er sie keines Beweises bedürftig hält. So enthalten also die Worte: *κατὰ ἄνθρωπον λέγω μὴ γένοιτο ἐπεὶ πῶς κρίνῃ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;* welche uno tenore zu lesen sind, eine vorläufige, parenthetische, energische Zurückweisung des *μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*; Der Apostel will damit nicht etwa dem Gegner eine befriedigende Widerlegung bieten, sondern nur sich selbst von aller Theilnahme an solcher lästerlichen Rede auf das Entschiedenste lossagen. Es dürfte demnach, wenn überhaupt etwas, nicht sowohl das *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* allein, als vielmehr *κατὰ ἄνθρωπον λέγω μὴ γένοιτο ἐπεὶ — κόσμον;* zusammen in Klammern zu schliessen sein, wodurch die gebieterisch geforderte Anschliessung von v. 7. an v. 5. erleichtert wird. Für den Gläubigen reicht allerdings die vom Apostel gegebene Widerlegung aus, ihm steht die Gerechtigkeit Gottes des Weltrichters unerschütterlich fest, vgl. 1 Mos. 18, 25. Ps. 50, 6. Jes. 11, 3. 4., der freche Frager aber, den der Apostel im Auge hat, würde, wenn diese Widerlegung ihm gegolten hätte, von seinem Standpunkte aus nicht die Erwiderung gescheut haben, entweder, dass Gott nicht Weltrichter sein könne, wenn des Menschen Ungerechtigkeit nur zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit dient, oder wenn dennoch, dass er dann eben ein ungerechter Richter sei.

V. 7. u. 8. Nachdem nun der Apostel sich selbst von dem Verdachte der Billigung jener falschen Folgerung v. 5. (*μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*;) gereinigt, und zugleich für seine christlichen Leser in indirekter Weise die Widerlegung derselben angedeutet, kann er desto unbesorgter die v. 5. nur kurz angegebene Folgerung sich entwickeln lassen. Das *γάρ* v. 7. bezieht sich also auf v. 5. zurück und führt die Wiederaufnahme und weitere Begründung der daselbst enthaltenen falschen Folgerung ein. „Ist nicht Gott ungerecht, dass er zürnt? v. 5. Denn wenn seine Wahrheit durch meine Lüge verherrlicht wird, warum sollte ich dann noch als Sünder gerichtet werden v. 7., und warum sollten wir dann nicht vielmehr Böses thun, damit Gutes daraus entstehe? v. 8.“ Es ist unmöglich in v. 7. und 8. weder eine Begründung von v. 6. zu finden, noch auch eine Widerlegung der falschen Folgerung *μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*; oder gar der Prämisse *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι* v. 5. Die Wahrheit dieser Prämisse gesteht ja der Apostel selber zu. Die Folgerung aber widerlegt Paulus nicht v. 7. u. 8., sondern begründet sie, wie dies der klare Wortsinn der Verse ergibt, und eben darum enthalten v. 7. u. 8. auch keine Begründung der Widerlegung dieser Folgerung, des *πῶς κρίνῃ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;* v. 6. *) — *ἡ ἀλήθεια τοῦ*

*) Meyer bemerkt zu v. 7 f.: „Das *ἐπεὶ πῶς κρίνῃ ὁ θεὸς τ. κόσμ.* wird nun begründet; denn für den ungerechten Gott, welcher die Welt richten soll, muss ja durch den bereits besprochenen Umstand, dass seine Wahrheit durch des Menschen Lüge verherrlicht wird (vgl. v. 4 f.), jeder Grund wegfallen,

θεοῦ] correspondirt der θεοῦ δικαιοσύνη v. 5., setzt aber an die Stelle dieses allgemeineren Begriffes wieder den speciellen in Rückbeziehung auf ὁ θεὸς ἀληθής v. 4. Hieraus ersehen wir, dass Paulus es mit dem Juden zu thun hat, der, weil er durch seine ἀπιστία an die λόγια τοῦ θεοῦ die ἀλήθεια τοῦ θεοῦ verherrlicht, auf Strafflosigkeit Anspruch zu haben meint. ἐν τῷ ξυμῷ ψεύσματι] entsprechend dem ἡ ἀδικία ἡμῶν v. 5. in Rückbeziehung auf das πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης v. 4. Das ξυμῷ wie das folgende κἄγώ zeigt, dass der Apostel sich hier an die Stelle des Juden setzt und in seinem Sinne spricht. Das ξυμόν, ἐγώ ist also individualisirend und die oppositionelle Rede gewinnt durch diese Individualisirung an Schärfe und Kühnheit. Die ältere attische Form für ψεύσμα ist ψεύδος. — ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ] entspricht verstärkend dem συνίστησι v. 5. ἐπερίσσευσεν = περισσὴ ἐγένετο ist gross, herrlich, überschwenglich geworden, oder so erschienen, 2 Cor. 3, 9. 8, 2. Gottes Wahrhaftigkeit ist durch meine Lüge übergross, überschwenglich geworden zu seinem Preise, d. i. meine Lüge hat reichlich dazu beigetragen, Gottes Wahrheit ins Licht zu stellen und ihn dadurch zu verherrlichen, vgl. 2 Cor. 4, 15. Der Aorist zeigt an, dass das Beigetragenhaben zur Verherrlichung Gottes am Gerichts-

den Menschen als Sünder zu richten, und (v. 8.) für letztere selbst würde sich dann der grade verdammungswürdige Grundsatz ergeben, das Böse zu thun, damit das Gute komme.“ Ich würde mich dieser Fassung der Begründung von v. 6. anschliessen, wenn mich nicht die Schwierigkeit des so entstehenden Gedankenganges davon zurückhielte. Der v. 6. nicht ausgesprochene, sondern nur vorausgesetzte Gedanke, dass der welt-richtende Gott gerecht sei, soll v. 7. dadurch begründet werden, dass das Verfahren, welches er beim Weltgerichte einschlägt, von dem ungerechten Gotte nicht ausgehen würde. Und selbst dieser Hauptgedanke: „so würde der ungerechte Gott nicht verfahren“, ist v. 7. wieder nicht direkt ausgesprochen. — Gegen Meyer, welcher seine Fassung auch in der dritten und vierten Auflage wiederholt hat, vgl. nunmehr auch Tholuck 5. Aufl. z. St. Nach dem Vorgange vieler älteren und neueren Ausleger betrachtet jetzt auch Tholuck, und eben so Umbreit, v. 7. als Fortsetzung und weitere Begründung von v. 5. Κατὰ ἄνθρωπον bis τὸν κόσμον als parenthetischen Gedanken zu fassen, (die Zeichen der Klammer sind nicht einmal nothwendig,) ist um so weniger eine „gewaltsame Auskunft“, als der Apostel mit jenen Worten vor allen Dingen nur sich selbst und die Seinen von der blasphemischen Folgerung losgesagt haben will, und dann erst v. 7. den widerspenstigen Juden, in dessen Person er redet, seine Folgerung im Gegensatz zu jener Abweisung v. 6. auf's Neue und in erweiterter Form wiederholen und begründen lässt. — Die Erörterung der ganz neuen Erklärung, welche Mehring von v. 5—8. gegeben hat, würde uns hier zu weit führen. Nach unserem Urtheile geräth dieser gelehrte und gründliche Exeget, da wo er selbstständig bisher unbetretene Wege der Interpretation einschlägt, nur allzuleicht in künstliche und gezwungene Auffassungen hinein. Vgl. auch seine Auslegung von K. 3. v. 26., K. 4. v. 2., K. 5, v. 15. 16 die sicherlich keine Anhänger finden wird.

tage als geschichtliches Faktum dasteht. τί ἐτι κἄγώ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;] „was werde auch ich noch (der ich doch zu Gottes Verherrlichung beigetragen), als Sünder gerichtet?“ Von den Heiden, die, weil sie keine göttliche Offenbarung haben, auch nicht durch ihren Unglauben daran Gottes Wahrhaftigkeit verherrlichen, möchte immerhin gelten, dass sie mit Recht gerichtet werden. Der Ausdruck κρίνομαι ist wohl durch κρινεῖ v. 6. veranlasst. Wir sehen aus dem τί ἐτι κἄγώ κρίνομαι; wie wenig der Gegner die Widerlegung seiner falschen Folgerung, welche v. 5. enthält, als eine ihm treffende Widerlegung betrachtete. Das Fragezeichen hinter κρίνομαι ist in ein Comma zu verwandeln, da die mit τί eingeleitete Frage weiter fortgeführt wird. In der Fortsetzung hätte es nun heissen sollen: καὶ τί μὴ ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ; Statt dessen bewirkt das beiläufig eingeschobene, aber deshalb nicht einzuklammernde καθὼς βλασφημοῦμεθα καὶ καθὼς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν einen Constructionswechsel, nämlich den, dass nun das ποιήσωμεν durch ein ὅτι von λέγειν abhängig gemacht wird. Ueber diese bei den Griechen nicht seltene Attraktion, nach welcher ein Theil, der zum Hauptsatze gehörte, zu dem dazwischen eingeschobenen Nebensatze gezogen wird vgl. Winer §. 63. 3. S. 605., und zu dem recitativen, die direkte Rede einführenden, unseren Anführungszeichen entsprechenden ὅτι Joh. 1, 20. 18, 6. καθὼς βλασφημοῦμεθα] nämlich als thäten wir das Böse, damit Gutes daraus entstehe, im Unterschiede von dem καθὼς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν, als stellten wir sogar einen solchen Lehrsatz auf. Der Apostel nimmt hier Rücksicht auf eine wirklich vorgekommene Beschuldigung und Verdrehung seiner Lehre. Diese Verläumdung erklärt sich etwa aus Sätzen wie Röm. 5, 20. 21., deren missbräuchliche Deutung aber Paulus 6, 1. sogleich selbst abschneidet, vgl. auch Röm. 11, 32. Gal. 3, 22. Der Plural βλασφημοῦμεθα, ἡμᾶς, im Unterschiede von dem Singular ξυμῷ, κἄγώ v. 7., zeigt an, dass Paulus hier nicht die Person des Juden repräsentirt, sondern in seinem eigenen, des Apostels, Namen spricht. τὰ ἀγαθὰ] nämlich die Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes. ὧν τὸ κρίμα ἐνδικόν ἐστιν] ὧν, nicht derer, die mich also schmähen, sondern derer, die also zu handeln gedenken, nämlich Böses zu thun zu gutem Endzwecke, denn es war, wie der Zusammenhang ergibt, nothwendig, gerade diese letzteren gebührend abzufertigen. Auch in den Worten ὧν τὸ κρ. ἐνδικόν ἐστιν liegt nämlich nicht sowohl eine Widerlegung, die der Apostel in sittlicher Entrüstung nicht über sich gewinnen kann, als vielmehr nur eine gebührende Abfertigung und energische Zurückweisung der absurden und blasphemischen Folgerung, mit der er es zu thun hat. Er konnte es um so mehr bei dieser züchtigenden Zurechtsetzung bewenden lassen, als die kecke Behauptung, Gott sei ungerecht in seinem Zorne, wenn er die Ungerechtigkeit, die zur Verherrlichung seiner Gerechtigkeit dient, richtet, nun ihre unsittliche und verabscheuungswürdige Consequenz in dem Satze: Lasset uns Böses thun, dass Gutes daraus komme, nackt genug zu Jedermanns verwerfender Beurtheilung herausgestellt hatte.

Philippi, Br. an die Römer 3te Aufl.

Gott richtet die Welt mit Gerechtigkeit, hatte der Apostel v. 6. gesagt; warum werde aber auch ich noch gerichtet, hatte der Gegner v. 7. erwidert; jetzt v. 8. hat sich nun von selbst herausgestellt, dass dies Gericht ihn mit Recht trifft. *κρίνει, κρίνομαι, κρίμα* v. 6. 7. 8. sind also in Beziehung auf einander gesetzt. Das *κρίμα* ist auch hier das beim Endgerichte solchen Frevlern zukommende Verdammungsurtheil. *ἐνδικον* = τὸ ἐν δίκῃ ὄν, γινόμενον, dem Rechte gemäss, vgl. Hebr. 2, 2. Auch sonst weist übrigens Paulus den frevelnden Uebermuth, der Gottes Gerichte meisternd, aus ihnen Entschuldigung der Sünde herzu- zuleiten sucht, statt der Widerlegung mit Unwillen zurück, vgl. 9, 19 — 21. Treffend gibt aber Calvin die eigentliche Lösung des in unserer Stelle vorliegenden Räthsels. Neque vero, sagt er, hanc impiam cavillationem responso dignatur Apostolus: quam tamen optima ratione licebit retundere. Hoc enim tantum praetexit, Si Deus nostra iniquitate glorificatur, et nihil agere in vita hominem magis decet, quam ut Dei gloriam promoveat: peccandum ergo in ejus gloriam. At prompta est depulsio, Quod malum per se, nonnisi malum parere potest. Nostro autem vitio quod Dei gloria illustratur, id non opus esse hominis, sed Dei: qui ut mirus est artifex, malitiam nostram subigere et alio traducere novit, ut praeter destinatum a nobis finem eam in gloriae suae incrementum convertat. Praescripsit nobis rationem Deus, qua velit a nobis glorificari, nempe pietatem, quae in verbi obedientia sita est. Hos limites qui transilit, Deum non honorare, sed contumelia magis afficere nititur. Quod aliter succedit, Dei providentiae ferendum est acceptum, non hominis pravitati, per quam non stat, quominus Dei majestas evertatur, nedum laedatur.

Der Apostel hatte nun K. 1. die Sündhaftigkeit der Heiden darge- than, K. 2. erwiesen, dass die Juden um Nichts besser seien, als die Heiden, K. 3, 1—8. den objektiven Vorzug der Juden in ihrem Be- trautsein mit den Offenbarungen Gottes anerkannt, wobei sich zugleich herausgestellt, wie wenig die Juden diesen gottverliehenen Vortheil sich ihrerseits zu Nutze gemacht. Ganz natürlich kehrt er nun anschliessend an 3, 1. zu der im 2. Kapitel gegebenen Entwicklung zurück und zwar mit der Frage: ob denn nun die Juden trotz ihres objektiven Vorthei- les einen subjektiven Vorzug hätten. Diese Frage muss er verneinen, wobei er zugleich noch schliesslich die Sündhaftigkeit der Juden und Heiden durch Zeugnisse des A. T.'s darthut. Diesen Beweis führt er namentlich für die Juden, da für die Heiden diese Argumentationsweise keine besondere Gültigkeit hatte. Er führt ihn aber auch namentlich gegen die Juden, denn von der Sündhaftigkeit der Heiden waren diese auch ohnedies überzeugt, was aber ihre eigene Sündhaftigkeit betraf, so konnte ihre hartnäckige Selbstrechtfertigungssucht nur durch eine von ihnen selbst anerkannte Autorität zu nichte gemacht werden. Dies der Inhalt von v. 9—20.

V. 9. *τί οὖν;* nämlich *ἔστιν*, vgl. AG. 21, 22. 1 Cor. 14, 15., oder *ἐροῦμεν*, vgl. 6, 1. 7, 7. Was nun? d. i. was folgt nun? was

findet demnach statt? wie liegt also die Sache? Dieselbe Folgerungs- frage findet sich 6, 15. 11, 7. *προεχόμεθα*;] Dem nachweisbaren Usus gemäss hat *προέχεται* nur zwei Bedeutungen. Entweder es ist Passiv: Werden wir übertroffen? Dies kann dann nicht, wie Einige woll- ten, Frage der Heiden sein, welche hier ganz unvermittelt eingeführt würden, und denen Paulus auch durch das, was er über die Juden ge- sagt, gar keine Veranlassung zu solcher Frage gegeben hatte. Viel- mehr hätten wir dann hier eine Frage der trotzigsten Juden. „Werden wir von den Heiden übertroffen? Sind wir schlechter als die Heiden?“ Indess abgesehen davon, dass Paulus dann statt *τί οὖν*; die Frage des Gegners durch ein *ἔρεῖς οὖν* eingeführt hätte, war doch auch im Vor- hergehenden dies keinesweges vom Apostel behauptet worden. Nicht dass der Heide den Juden übertreffe, sondern nur dass der Jude nicht den Heiden übertreffe, war die vom Apostel aufgestellte Behauptung. Ueberdies passt auch das Folgende ganz und gar nicht als Antwort auf diese Frage. Erstens hätte es heissen müssen: *οὐ μόνον Ἰου- δαίους ἀλλὰ καὶ Ἕλληνας*, oder doch wenigstens: *Ἕλληνας τε καὶ Ἰου- δαίους*, nicht aber: *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας κτλ.* Dann aber hätte aufs Neue das besonders nachgewiesen werden müssen, dass auch die Heiden Sünder seien, nicht aber, wie doch umgekehrt vor allen Din- gen geschieht, dass auch die Juden Sünder sind. Es kann aber auch zweitens *προέχεται* als Medium genommen werden, im Sinne von vor- wenden, praetexere. Gegen die Uebersetzung: Wie nun? brauchen wir Vorwand? d. i. sollen wir Vorwand gebrauchen? ist dann aber zunächst einzuwenden, dass *προέχεται* in diesem Sinne nicht nach- weisbar, wie *προφασίζεσθαι*, absolute gebraucht wird. So wenig man im Deutschen vor sich halten im Sinne von etwas vor sich halten = etwas vorschützen, sagen kann, eben so wenig im Griechischen *προ- ἔχεται* im Sinne von *προέχεται τι*. Es müsste dann also *τί οὖν προεχόμεθα*; verbunden werden: was können wir nun vorwen- den? wogegen aber das *οὐ πάντως* spricht, denn in diesem Falle müsste es nothwendig *οὐδὲν πάντως* heissen. Ferner aber könnte nach dieser Erklärung das *προεχόμεθα* natürlicher Weise sich nur auf den v. 5. u. 7. von den Juden gebrauchten Vorwand zurückbeziehen. Diese Verse ent- halten indess einen völlig abgethanen Nebengedanken und der Apostel kehrt jetzt offenbar zur Entwicklung, die im 2. Kapitel enthalten ist, zurück, und endlich passt auch die Antwort nicht, welche besagt, dass die Juden Sünder seien, nicht aber, dass sie für ihre Sünde keinen Vorwand hätten oder suchen sollten. Weil man nun mit den regulären Bedeutungen des *προέχεται* in keiner Weise ausreicht, so musste man es natürlich mit einer abweichenden Gebrauchsweise des Wortes versu- chen. Es ist nun aber offenbar zu hart und willkürlich, dem Verbum *προέχειν* die ihm völlig fremde Bedeutung: vorziehen, beizulegen. Werden wir vorgezogen? nämlich von Seiten Gottes den Heiden. Vielmehr ist dann die leichtere und einfachere Annahme die, dass das Medium für das Aktivum, *προέχεται* für *προέχειν* stehe, in dem ge-

wöhnlichen Sinne von antecellere, praestare. Also *προεχόμεθα* = *προέχομεν*; num praestamus? num antecellimus? Haben wir einen Vorzug? Haben wir etwas voraus? nämlich vor den Heiden. So jetzt auch noch Baur und Umbreit. Auch sonst findet sich in der späteren Gräcität öfter die mediale Form statt der aktiven. Vgl. Winer III. K. 4. §. 39. 6. S. 299. Kühner §. 398. 3., Tholuck z. u. St. Harless z. Eph. 1, 23. S. 131 f. Ein bestimmtes Beispiel dafür im N. T. bietet Tit. 1, 5., wo, (wenn anders, wie wir glauben, die lectio recepta die richtige ist, denn die Lachmann'sche Lesart *ἐπιδιορθώσης* ist wohl nur grammatische Korrektur,) *ἐπιδιορθοῦσθαι* für *ἐπιδιορθοῦν* gesetzt ist. Zu vergleichen mit unserem *προεχόμεθα* wäre auch Tit. 2, 7.: *σεαυτὸν παρέχόμενος τύπον* statt *σεαυτὸν παρέχων*. Es ist aber an unserer Stelle die mediale Form nicht einmal wie Tit. 1, 5. ohne weitere Nüancirung der Bedeutung für die aktive gebraucht. Vielmehr erkläre man: Haben wir etwas für uns voraus? Kommt uns ein Vortheil zu Gute? Diese Auffassung ist dem Contexte vollkommen, ja in Rückbeziehung auf v. 1. ausschliesslich angemessen. Sie findet sich schon beim Theophylakt: *ἐχομέν τι πλεον καὶ εὐδοκιοῦμεν οἱ Ἰουδαῖοι, ὡς τὸν νόμον καὶ τὴν περιτομὴν δεξιόμενοι*; und selbst die Lesart einiger alten Codices, Versionen und Patres *τί οὐν προκατέχομεν* (oder *κατέχομεν*) *περισσόν*; welche dann im Folgenden *οὐ πάντως* und *γάρ* weglassen, offenbar ursprünglich nur eine Glosse von *τί οὐν προεχόμεθα*; bietet dieselbe Erklärung dar. Auch die Vulg. hat: *praeellimus eos? οὐ πάντως*] Die am nächsten liegende Uebersetzung wäre: non prorsus, non plane, non quovis pacto, nicht durchaus, nicht in allen Stücken, wie 1 Cor. 5, 10. Doch will Paulus, wie das gleich Folgende zeigt, nicht sagen, dass die Juden nicht durchaus, aber doch theilweise den Heiden voranstehen, sondern dass sie ihnen durchaus nicht voranstehen. *οὐ πάντως* ist also s. v. a. *πάντως οὐ* 1 Cor. 16, 12. prorsus non, nullo pacto, ganz und gar nicht, durchaus nicht. Theophyl.: *οὐδαμῶς*. Vulg. nequaquam. Das *οὐ* findet *πάντως* statt. Vgl. Winer §. 65. 4. S. 638 f. Auch *οὐ πάνυ* wird im Sinne von omnino non gebraucht. Wie also der objektive Vorzug, das *περισσόν* der Juden *κατὰ πάντα τρόπον* v. 2., so findet ein subjektiver Vorzug, ein *προέχειν* derselben, *κατ' οὐδένα τρόπον* statt. *προηϊτιάσάμεθα*] *αἰτία* wie das Lateinische causa, der Klagepunkt, die Anschuldigung. *αἰτιάσθαι* anklagen, beschuldigen. *πρό* vorher, nämlich 2, 1 ff. die Juden, 1, 18 ff. die Heiden. Vgl. das *προέγραψα* Eph. 3, 3. Das Compositum *προαἰτιάσθαι* kommt sonst nicht weiter vor. Das Comma hinter *γάρ* ist zu streichen, denn *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας* ist nicht zum Infinitiv gehöriger Akkusativ, sondern unmittelbares Objekt des Verbums *προηϊτιάσάμεθα*. „Denn wir haben vorher Juden und Heiden allzumal angeklagt.“ Der Apostel konnte seine Anklage als eine begründete betrachten. Vera accusatio, sagt Calvin, nonnisi ea est, quae firmis validisque probationibus nititur: quemadmodum inter accusationem et convicium alicubi Cicero

distinguit. *πάντας* steht nicht etwa hyperbolisch für *πολλούς*, wie das *οὐδὲ εἰς*, das *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* v. 10. 12. und das *πᾶν στόμα, πᾶς ὁ κόσμος, πᾶσα σάρξ* v. 19. 20. darthut. Um so weniger kann 2, 14. 15. von der Rechtfertigung einzelner Heiden durch die sittlichen Werke des Naturgesetzes die Rede gewesen sein. Loquitur autem de omnibus hominibus praeter Christum, sagt Melancthon, ac de sanctis etiam quatenus sine misericordia considerantur. Porro exemplum de Judaeis accommodandum est ad omnes omnibus temporibus qui versantur in bonis operibus moralibus. Dadurch rechtfertigt sich auch die kommunikative Redeweise, welche in dem Plural *προεχόμεθα* statt findet. *ὕψ' ἁμαρτίαν εἶναι*] gibt den Inhalt der Anklage an = *τοῦ εἶναι ὑψ' ἁμαρτίαν*, denn man sagt *αἰτιάσθαι τινά τι* oder *τινά τινος*. Noch einfacher aber verbindet man wohl *πάντας* mit *εἶναι* als von *προηϊτιάσάμεθα* abhängigen Accus. c. infin. = wir haben Juden und Heiden vorher angeklagt, dass sie Alle u. s. w. Zum Ausdrucke: „Der Sünde wie einem Herrn unterworfen sein“, vgl. Matth. 8, 9. *ὑπό* notat subjectionem tanquam *sub* tyrannidem *peccati*. Bengel. Zur Sentenz vgl. Röm. 7, 14.: *ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, und Joh. 8, 34.: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας*. In diesem Ausdrucke *ὕψ' ἁμαρτίαν εἶναι* = *ἁμαρτωλὸν εἶναι*, wiewohl stärker, tritt deutlich hervor, wie Paulus im ersten und zweiten Kapitel bei der Schilderung der aktuellen Sünden der Heiden- und Judenwelt zugleich das den sündhaften Erscheinungen zum Grunde liegende, die ganze Menschheit beherrschende, sündhafte Princip mit charakterisirt habe. Nur von diesem Gesichtspunkte aus beweisen auch die nachfolgenden Zeugnisse des David und Jesaias, was sie beweisen sollen. Diese schildern eigentlich das Sittenverderben ihrer Zeit, aber in diesem Sittenverderben spiegelt sich das innere und allgemeine Verderben des menschlichen Herzens. Insofern sind es Worte ewiger Weissagung.

V. 10—12. sind aus Ps. 14, 1—3. entnommen. Paulus citirt ziemlich frei nach der Uebersetzung der LXX. Die Conjunction *ὅτι* dient zur Anführung, etwa wie unser Colon oder Anführungszeichen. *οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἰς*] Die LXX haben entsprechend dem Hebr. *יֵשׁוּעַ אֵין צַדִּיק וְאֵין מְשִׁיב פָּנָיו* *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός*. Paulus setzt dafür mehr die Form als den Sinn der Worte verändernd *οὐκ ἔστι δίκαιος*, sowohl weil das *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα* sich noch einmal v. 12. wiederholt, obgleich im Hebr. und bei den LXX allerdings derselbe Ausdruck doppelt steht, als auch besonders, weil das *οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἰς* vorzüglich passend war, um das Gesamtergebniss der folgenden Schriftzeugnisse von vorneherein zusammenzufassen. Dies Gesamtergebniss ist eben das, dass Alle der *δικαιοσύνη* *θεοῦ* erman- geln, weil sie alle *ὕψ' ἁμαρτίαν* sind. Richtig bemerkt demnach schon Bengel zum Worte *δίκαιος*: Aptum verbum, in sermone de justitia. Der Zusatz der LXX *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός*, wofür Paulus *οὐδὲ εἰς* setzt, findet sich im Hebr. Grundtexte erst im 3. Verse. Paulus nimmt ihn

hier schon voraus, um sogleich die ausnahmslose Allgemeinheit des sündlichen Verderbens bestimmt auszudrücken. οὐκ ἔστιν ὁ συνιών, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν] Ps. 14, 2. Die LXX nach dem Hebr. Grundtexte: κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψεν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστι συνιών ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν. Paulus gibt kurz sogleich das negative Ergebniss dieser göttlichen Nachforschung an. συνιών im Hebr. נִשְׁכַּחַר weise, verständig, wie sonst auch נִחְמָה, im Sinne von: fromm, rechtschaffen. Umgekehrt findet sich נִכְחַח thöricht öfter im Sinne von gottlos. Die Frömmigkeit ist Weisheit, an sich und weil sie Heil bereitet, die Gottlosigkeit ist Thorheit, Unvernunft, an sich und weil sie Unheil bereitet. Die Participialform συνιών, für die reguläre συνιέω von συνίημι, ist von der Wurzel συνιέω abgeleitet. Sie herrscht besonders bei den LXX vor. Andere accentuiren, vielleicht richtiger, συνίων von συνίω (ἴω statt ἴημι). Vgl. Winer II. §. 14. 3. Anm. S. 92. und Buttmann Ausführliche Griechische Sprachlehre B. I. §. 108. S. 543. Anm. 4. ἐκζητεῖν τὸν θεόν שֶׁחִזְקָה לֵאלֹהֵימָה, Gott aufsuchen (ἐκζητεῖν stärker als ζητεῖν), sein eifriges Interesse auf Gott richten, sich um Gott bekümmern. Luther: nach Gott fragen. Der Artikel, den einige Codices wohl nur als Correctur weglassen, dient zur Bezeichnung der ganzen Gattung. „Der fromme Mann, der Mann, der nach Gott fragt, ist nicht zu finden.“ So Matth. 12, 35.: ὁ ἀγαθὸς ἀνθρώπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει τὰ ἀγαθὰ. Vgl. Winer III. K. I. §. 17. 1. c. S. 116. Der folgende 12. Vers entspricht Ps. 14, 3. genau nach den LXX. πάντες ἐξέκλιναν] alle sind abgewichen, nämlich vom rechten Wege. Hebräisch: הִכָּל כָּרַח אִמָּא הִחְרִיבוּהֶם Zu אִמָּא ist πάντες aus dem Vorhergehenden im Gedanken zu wiederholen = Alle miteinander, יְחָדָה, die ganze Masse ist verdorben. ἀχρεῖος unnützlich, dann im moralischen Sinne: untüchtig, nichtsnutzig, Matth. 25, 30., nequam, improbus. Davon ἡχρεώθησαν entsprechend dem Hebräischen הִחְרִיבוּהֶם, sie sind untüchtig geworden, sind verdorben. οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα] χρηστός bildet den Gegensatz zu ἀχρεῖος. χρηστότης gemeinlich s. v. a. Güte, benignitas, hier = honestas, virtus, das Gute, Hebr. נָכוֹן. οὐκ ἔστιν] im Gedanken zu wiederholen ποιῶν χρηστότητα. ἕως ἐνός] bis auf Einen, diesen nämlich mit eingeschlossen, ist Keiner der Gutes thue. Hebr. אֶחָד אֲפֻרָה auch Einer, d. i. auch Einen würdest du nicht finden, selbst wenn du mit Einem zufrieden sein wolltest. οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός ist also = οὐκ ἔστιν οὐδὲ εἰς. Auch der Lateiner sagt: ad unum omnes improbi sunt, d. i. den Einen inclusive. Vgl. LXX. Richter 4, 16.: οὐ κατελείφθη ἕως ἐνός.

V. 10. handelt also von der Ungerechtigkeit im Allgemeinen, welche sich darstellt als Irreligiosität v. 11., und als Immoralität v. 12. Die jetzt folgenden Schriftstellen handeln von speciellen Verstündigungen, theils durch das Wort v. 13. 14., theils durch die That v. 15—17. Das

letzte Schriftzeugniss führt dann wieder, in den Anfang v. 11. zurückkehrend, die einzelnen Sünden auf ihre Quelle, den Mangel an Gottesfurcht, zurück. — Die v. 13—18. enthaltenen Citate finden sich in Ausgaben der LXX als 4. Vers des 14. Psalmes. Sie sind aber aus anderen Alttestamtl. Stellen entnommen und aus dem Römerbriefe auf den Rand des Codex Vatican. der LXX zu Ps. 14. hinzugeschrieben. Im Hebräischen finden sie sich nur in einem Codex, offenbar von einem christlichem Leser ins Hebräische übertragen.

V. 13. u. 14. τὰφος — ἐδολιοῦσαν] wörtlich aus Ps. 5, 10. nach den LXX. τὰφος ἀνεργμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν] „Ihre Kehle ist ein offenes Grab.“ Das Etymol. Magn. unterscheidet λάρυγξ δι' οὗ λαλοῦμεν καὶ ἀναπνέομεν und γάρυγξ δι' οὗ ἐσθίομεν καὶ πίνομεν ἐπειδὴ δύο πόροι εἰσὶ τοῦ λαιμοῦ. Es ist darnach hier nicht von der gula, dem Schlunde als Werkzeuge des Verschlingens die Rede, wodurch sie gleichsam als blutgierige ἀνθρωποφάγοι dargestellt würden, sondern von dem guttur, der Kehle als dem Werkzeuge der Rede. So auch λάρυγξ LXX Ps. 149, 6. Ps. 113, 15. Hiob 33, 2. Allerdings ist dann auch öfter der ursprüngliche Unterschied verwischt und λάρυγξ und γάρυγξ werden verwechselt (vgl. Passow s. vv.), so dass auch Phavorinus nicht Unrecht hat, wenn er sagt: λάρυγξ καὶ γάρυγξ ταῦτό. Vgl. LXX Hiob 34, 3.: λάρυγξ γεύεται βρωμάτων. Allein an unserer Stelle behält λάρυγξ das Hebr. לָרִיחַ seine ursprüngliche Bedeutung, wie schon die Zusammenstellung mit den übrigen Werkzeugen der Sprache γλῶσσα, χεῖλη, στόμα, die eben nur als Sprachwerkzeuge aufgeführt werden, beweist. Das tertium comparationis zwischen der Kehle und dem offenen Grabe ist aber das Verderbenbringende. Ihre Reden bereiten denen den Untergang, die sich ihnen nahen, wie ein offenes Grab die Leichen verschlingt. Auch Jerem. 5, 16. wird der verderbenschwangere Köcher der Chaldäer mit einem offenen Grabe verglichen*). ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν] mit ihren Zungen trügen sie. Hebr. יְהִי לִשְׁנֵיהֶם לָרִיחַ ihre Zungen machen sie glatt, d. i. sie schmeicheln und heucheln, um desto leichter die Unvorsichtigen ins Verderben zu stürzen. In der dritten Person Pluralis der historischen Tempora findet sich bei den LXX und den Byzantinern sehr häufig die Flexion σσαν statt ον, z. B. Ps. 70, 2. ἤλθοσαν statt ἤλθον. So hier ἐδολιοῦσαν nach d. LXX. Vgl. Winer II. §. 13. 2. f. S. 87. Das Imperfekt (sie trogen) bezeichnet das, was bisher fortdauernd geschehen ist. ἵος ἀσπί-

*) Gut Meyer: „Wenn die Gottlosen zu trügerischen und verderbenden Reden ihre Kehle aufthun, ist es eben so, als wenn ein Grab geöffnet ist, welchem der Leichnam zur Verwesung und Zerstörung verfallen soll. So gewiss und unabwendbar verderblich ist ihre Rede.“ So jetzt auch Matthias. Weniger der nachfolgenden Schilderung entsprechend: Pelag. Beng. Estius: Sicut sepulcrum patens exhalat tetrum et pestiferum foetorem, ita ex ore illorum impuri, pestilentes, noxique sermones exeunt. Eben so Tholuck und Mehring.

δὼν ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν] aus LXX Ps. 140, 4. Der ganze Vers lautet daselbst: ἠρόνησαν γλῶσσαν αὐτῶν ὥσει ὄφρας, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν. Otterngift ist Bild des hinterlistig Verderblichen. Das Hinterlistige findet Bengel auch in dem ὑπὸ angedeutet, indem er sagt: Sub labiis, nam in labiis mel est. ὦν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει] aus Ps. 10, 7. Hebr. פִּי מִלֵּךְ וּמִרְחֵם „Sein Mund ist voll von Verwünschung und von Trug und Bedrückung.“ LXX.: οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου. Sie übersetzen also מִרְחֵם Trug durch πικρία, es wahrscheinlich mit מִרְחֵם Bitterkeit verwechselnd, obgleich sie doch auch wieder δόλου hinzufügen und dann פִּי unübersetzt lassen. Os esse execratione et amarulentia plenum, sagt Calvin, quod vitium contrarium est superiori: sed intelligitur omni ex parte ipsos spirare malitiam. Si enim suaviter loquuntur, decipiunt, ac sub blanditiis venenum propinant: sin depromunt, quod habent in animo, illic prodit amarulentia et execratio. Es werden aber v. 13. u. 14. die verschiedenen Werkzeuge der Rede namhaft gemacht, Kehle, Zunge, Lippen, Mund, allesamt als ὅπλια ἀδικίας 6, 13., stehend im Dienste der Ungerechtigkeit zum Verderben des Nächsten.

V. 15—17. sind aus Jes. 59, 7. 8. frei nach den LXX entnommen. Diese lesen mit unbedeutenden Abweichungen dem Grundtexte entsprechend: οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ ποτηρία τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἐπὶ φόβον. σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καὶ ὁδὸν ἐρηνης οὐκ οἶδασιν, καὶ οὐκ ἔστι χρίσις ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν. Der Apostel lässt ἐπὶ ποτηρία τρέχουσι aus, weil es schon in dem ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα liegt, und übergeht den Satz καὶ οἱ διαλογισμοὶ — φόβον, weil er hier nicht von den Gedanken, sondern von den Thaten handelt. σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν] Da wo sie gewandelt haben oder wandeln findet sich nur Zermalmung und Elend. Auf ihren Wegen finden sich nur von ihnen Zermalmte und dem Elende Preisgegebene. καὶ ὁδὸν ἐρηνης οὐκ ἔγνωσαν] Einen Weg, auf welchem Heil von ihnen verbreitet würde, haben sie nicht kennen gelernt. Sie gehören nicht zu den εἰρηνοποιοῖς, sie sind nur gewohnt, Feindseligkeiten zu verüben. Die ὁδὸς ἐρηνης bildet offenbar den Gegensatz zu den ὁδοῖς, auf denen σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ist. Es ist also nicht zu interpretiren: Sie kennen den Weg zum Frieden, d. i. zu ihrem eigenen Heile nicht. Dagegen spricht auch der parallele, aus dem Grundtexte entnommene Zusatz der LXX.: καὶ οὐκ ἔστι χρίσις ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, „und kein Recht ist auf ihren Pfaden.“

V. 18. aus Ps. 36, 2. nach den LXX. „Gottesfurcht ist nicht vor ihren Augen“, d. i. die Furcht vor Gott ist nicht das, worauf die Frevler ihr Augenmerk richten, wovon sie sich bei ihren Handlungen leiten lassen, vgl. Ps. 26, 3. — Es fragt sich zuletzt noch, mit welchem Rechte der Apostel in den angeführten Schriftstellen die Sündhaftig-

keit der ganzen Welt ausgesprochen finden konnte. Ps. 14, 1—3. enthält nun allerdings diese allgemeine Beziehung, vgl. Hengstenberg Commentar über die Psalmen B. I. S. 269—273. „Mit Recht“, heisst es daselbst, „stellt Paulus diese Stelle an die Spitze seiner Beweisführung: das ganze A. T. bietet keine andere Stelle dar, in welcher die Allgemeinheit und Tiefe des menschlichen Verderbens mit so kräftigen Zügen geschildert würde.“ In den übrigen Psalmen ist von den Feinden des heiligen Sängers die Rede, ubi in se ac suis, bemerkt Calvin, typum quendam regni Christi adumbrat: quare sub adversariis ejus repraesentantur nobis omnes, qui alieni a Christo ejus Spiritu non aguntur. Jesaias Strafrede bezieht sich auf Israel: itaque accusatio ejus multo magis in gentes competit. Quid ergo? fährt Calvin fort. His elogiis hominum naturam depingi, nihil dubium est: ut inde spectemus, qualis sit homo sibi relictus: quandoquidem Scriptura tales esse omnes testatur, qui non sunt Dei gratia regenerati. Sanctorum nihilo melior foret conditio, nisi emendata esset in illis pravitas. Die Wiedergeborenen befassen sich aber stets am willigsten und ohne Widerrede unter solche strafende Schriftzeugnisse, in Erinnerung nicht nur an ihren früheren natürlichen Zustand, sondern auch an ihre noch fortwährend zurückbleibende Sünde im Fleische.

V. 19. sucht dem selbstgerechten Juden die Ausrede zu benehmen, zu der er seine Zuflucht zu nehmen bereit war, dass die v. 10—18. angeführten Schriftzeugnisse nur auf die Heiden, nicht auf die Juden sich bezögen. οἶδαμεν δέ] vgl. 2, 2. führt einen anerkannten Grundsatz ein. Die Sache ist nämlich allen denen bekannt, die sich mit der heiligen Schrift beschäftigt haben. ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει] Nach dem Grundsatz: a parte potiori fit denominatio, dient ὁ νόμος hier zur Bezeichnung des ganzen Alten Testaments, denn die angeführten Schriftstellen waren ja den Psalmen und Propheten, nicht speciell dem mosaischen Gesetze, entnommen. Vgl. Joh. 10, 34. *) 12, 34. 15, 25. 1 Cor. 14, 21. Paulus gebraucht hier gerade diese Bezeichnung, nicht nur weil die Citate gesetzlichen Inhaltes waren, sondern auch wegen der Beziehung auf das gleich folgende τοῖς ἐν τῷ νόμῳ. — τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ] οἱ ἐν τῷ νόμῳ sc. ὄντες, die im Gesetze (νόμος hier im engeren und eigentlichen Sinne) als ihrer Lebenssphäre sind, d. i. die Juden, vgl. 2, 12. λέγειν bezieht sich mehr auf den Gedankeninhalt, λαλεῖν auf das Aussprechen der Rede. „Was das Gesetz enthält (sagt, λέγει), das spricht es aus (verkündet, gebietet es, λαλεῖ) für die, welche unter denselben stehen.“ Darum kann es Matth. 9, 33. Luk. 11, 14. nur heissen ἐλάλησεν ὁ ποιητής, nicht ἐλεγεν, weil es hier nicht auf den Gedankeninhalt, sondern nur auf das Aussprechen der Rede ankömmt.

*) Nach Hengstenberg z. St. wurde der Name des Gesetzes von den Büchern Mose's auf die übrigen Bücher des A. T. übertragen, nicht a potiori, sondern weil diese die normative Bedeutung mit ihm theilen, 2 Tim. 3, 16.

Vgl. Lücke, Commentar über das Evang. des Johannes II. S. 290. und Meyer zu Joh. 8, 43. Mark. 1, 34. Das Gesetz spricht es denen, die im Gesetze sind, aus, damit sie sich nämlich danach richten, es sich merken, es auf sich beziehen. In der That waren ja die Bundesschriften dem Bundesvolke gegeben. Es sollte also auch die Strafreden derselben auf sich beziehen. Die Strafreden wider die Heiden wurden von den Propheten ausdrücklich als solche bezeichnet, bildeten einen untergeordneten Bestandtheil des gesammten Codex und waren auch nicht unmittelbar für die Heiden aufgezeichnet, sondern für Israel, zu seiner eigenen Warnung, zur Erkenntniss der Gerechtigkeit des Herrn, zur Ueberführung von seinem gleichen Abfall. Die v. 10—18. beigebrachten Schriftzeugnisse sollten zwar die Sündhaftigkeit der Juden- und Heidenwelt darthun, aber sie sollten dies besonders für die Juden durch die auch von ihnen anerkannte Autorität des A. T.'s und zwar vorzüglich zu ihrer eigenen Demüthigung darthun. Zur Ueberführung der Heiden hatte der Apostel mit weiser Berücksichtigung ihres Standpunktes kein Schriftzeugniss angeführt, sondern mit ihnen handelte er aus dem s. g. Lichte der natürlichen Vernunft, die ihnen als beständige Ankläger einwohnenden Reste des Gottesbewusstseins und Gewissens selbst als Zeugen gegen sie aufrufend. Die Sündhaftigkeit der Heiden gaben überdies die Juden auch ohne Anführung von Schriftzeugnissen zu, es war demnach zu erwirken, dass sie die letzteren nicht etwa ausschliesslich auf die Heiden, sondern vor allen Dingen auf sich bezögen. *ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ*] nicht nur der Heiden, sondern auch der Juden Mund, der besonders zum Widerspruche und zur Ruhmredigkeit vgl. v. 27. geneigt war. *ἵνα* nicht *ἐκβατικῶς* so dass, sondern *τελικῶς* damit, eo consilio ut. Die konsekutive Bedeutung der Partikel *ἵνα* ist überhaupt im N. T. nicht mit Sicherheit nachzuweisen, vielmehr reicht man wohl überall (etwa mit Ausnahme von Apok. 13, 13.) mit der finalen Fassung aus. Allerdings aber hängt es oft nur von einer verschiedenen Anschauungsweise ab, ob ein und dieselbe Sache als Absicht oder als Erfolg dargestellt wird. Deshalb lässt sich an mehreren Stellen *ἵνα* mit *ὥστε* vertauschen, ohne an sich gleichbedeutend zu sein. Vgl. Wiener III, K. 5. §. 57. 6. S. 537—542. Keinenfalls ist an unserer Stelle Grund vorhanden von der eigentlichen Bedeutung der Finalpartikel *ἵνα* abzugehen, vielmehr ist hier wirklich der Sinn, dass was die Schrift sage, sie in der Absicht sage, dass jeder Mund verstopft werde. Nach wohlbegründeter biblischer Teleologie wird nämlich, was uns geläufiger ist als Wirkung oder Erfolg des Wortes Gottes zu fassen, öfter als Absicht des Wortes Gottes selbst und weiterhinauf Gottes, des Urhebers des Wortes, bezeichnet. Der Ausdruck *φράσσειν τὸ στόμα* findet sich auch Hebr. 11, 33. vgl. LXX Ps. 107, 42. Hiob 5, 16. καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ ὑπόδικος erklärt Theophyl. durch κατὰκριτος, ἀπαρῆσταςτος. Es ist s. v. a. ὑπὸ δίκην ὄν, strafbar, Strafe schuldend, und zwar ist diese Strafe in unserem Falle Gotte (τῷ θεῷ) zu leisten. *γένηται*

wie *γινέσθω* v. 4. Die Schuld ist zwar schon vorher da, sie wird aber erst durch das Zeugniß des Wortes als solche dargethan. Das *πᾶν στόμα, πᾶς ὁ κόσμος* steht, wie Melancthon, sagt, insigni figura et verborum emphasi. In dem *φράσσειν στόμα* und *ὑπόδικον γένησθαι* ist die juridische Form des Ausdruckes zu beachten. Metaphora a iudicii petita, sagt Calvin, ubi reus, siquid habet ad justam defensionem, vices dicendi postulat, ut quae sibi imposita sunt purget: si vero conscientia sua premitur, silet ac tacitus expectat suam damnationem, suo jam silentio damnatus. Eundem sensum habet illa loquendi forma Job. 39, 34.: Opponam manum meam ori meo. Dicit enim, etiamsi non destituitur aliqua excusationis specie, justificandi tamen omissa cura se Dei sententiae concessurum.

V. 20. Das gewonnene Resultat, dass jeder Mund verstummen müsse und alle Welt Gott schuldig sei, wird zur völligen Beugung des jüdischen Gesetzesstolzes schliesslich durch den Satz begründet, dass die *ἔργα νόμου* nicht die *δικαιοσύνη θεοῦ* vermitteln könnten, weil der Zweck des *νόμος* nicht Rechtfertigung, sondern Verdammung des Sünders sei. Hiermit hat sich denn der Apostel den Uebergang zur positiven Entwicklung seines Themas, dass nämlich die *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* sei 1, 17., gebahnt. *διότι ἐξ ἔργων νόμου κτλ.*] Ueber *διότι* vgl. zu 1, 19. Auch hier ist es nicht = propterea, *διό*, sondern = propterea quod, wo dann hinter *θεῷ* v. 19. nur ein Kolon oder Komma zu setzen ist, oder = nam. Alle Welt ist Gott schuldig, weil die Gesetzeswerke, die sie etwa zu ihrer Rechtfertigung aufweisen kann, sie nicht rechtfertigen. Unter *νόμος* ist natürlich auch hier, wie überall, das positive, mosaische Gesetz zu verstehen und die *ἔργα νόμου* entsprechen den von den Rabbinen s. g. *מעשים המצוות*. Es sind dies aber nicht nur Werke des Ceremonialgesetzes, was zu einer ganz abstrakten, eben so unhebräischen, als unpaulinischen Spaltung des einheitlichen Gesamtbegriffes *νόμος* führen würde. Der Gegensatz ist ja auch nicht der, dass der Mensch nicht durch Werke des Ceremonialgesetzes, wohl aber durch Werke des Moralgesetzes gerecht werden könne vor Gott, wodurch Wesen und Zweck der Erlösung durch Christum aufgehoben würde, vielmehr stehen die Werke des Gesetzes überhaupt und ohne Unterschied im Gegensatze zum Glauben. Der *νόμος* ist also das ganze geoffenbarte Gesetz in ungetheilte Einheit. Ja es findet in diesem Ausdrucke beim Paulus vielmehr umgekehrt eine, wenn auch nicht ausschliessliche, doch vorherrschende Beziehung auf das Moralgesetz statt, auf welches ja auch bisher immer überwiegend reflektirt war, vgl. 2, 18. 21 ff. 26 f. Nur um dieses wesentlichsten moralischen Bestandtheiles willen konnte der Apostel das Sittengesetz der Heiden mit dem mosaischen Gesetze parallelisiren 2, 14. 15. und von letzterem das sagen, was er 3, 20. 31. 7. sagt. — *ἔργα νόμου* wird nun einerseits erklärt: Werke, welche das Gesetz wirkt, welche es durch seine Forderungen vom Menschen erzwingt, d. i. Werke, wie sie der unwiedergeborene unter dem Gesetze stehende Mensch in Kraft des freien Willens zu leisten im Stande ist,

also äusserlich gesetzliche, bloss legale Werke, s. g. *ἔργα νεκρά*. Der Genitiv ist dann genitivus auctoris oder causae. So nach dem Vorgange von Augustin und Thomas Aq. besonders die römisch-katholischen Ausleger seit der Reformationszeit, aber auch mehrere neuere protestantische Ausleger und ich selbst in den beiden ersten Auflagen dieses Commentares. So auch Luther in der Vorrede zum Römerbriefe: „So gewöhne dich nun der Rede, dass viel ein ander Ding ist, des Gesetzes Werk thun und das Gesetz erfüllen. Des Gesetzes Werk ist Alles, das der Mensch thut oder thun kann am Gesetze aus seinem freien Willen und eigenen Kräften. Weil aber unter und neben solchen Werken bleibt im Herzen Unlust und Zwang zum Gesetze, sind solche Werke alle verloren und kein nütze. Das meint St. Paulus 3, 20., da er spricht: Durch Gesetzes Werk wird für Gott kein Mensch gerecht.“ Den *ἔργα νόμου*, welche vor der Bekehrung in der Kraft des natürlichen Willens vollbracht werden, ständen dann die *ἔργα ἀγαθά, καλὰ* entgegen, vgl. Röm. 2, 7. 2 Cor. 9, 8. Eph. 2, 10. Col. 1, 10. 1 Tim. 2, 10. Tit. 2, 14. 3, 8. 14., welche Früchte der Wiedergeburt, des Geistes und des Glaubens sind. Darnach wäre es exegetisch nicht ganz gerechtfertigt, wenn die älteren protestantischen Ausleger behaupteten, Paulus schliesse schon unmittelbar durch den Ausdruck *ἔργα νόμου* alle Werke, nicht nur die der Bekehrung vorausgehenden, sondern auch die ihr nachfolgenden von der Rechtfertigung aus. Das Dogma ist an sich richtig, seine exegetische Begründung läge dann aber nicht allein darin, dass die *ἔργα νόμου* von der Rechtfertigung angeschlossen werden, sondern, was die Werke der Wiedergeborenen betrifft, vielmehr vor allen Dingen darin, dass die *ἔργα ἀγαθά* als Folge der Rechtfertigung auftreten, vgl. Eph. 2, 10., wo das *ἐπὶ ἐν ἐργαῖς ἀγαθοῖς* zur Bezeichnung des Endzweckes dient. Die Folge einer Sache kann aber nicht selbst ein constitutives Moment ihres Wesens bilden. In dem bekannten augustinisch-protestantischen Satze: bona opera non praece-dunt justificandum, sed sequuntur justificatum, welcher auf tiefem Verständnisse des paulinischen Lehrbegriffes ruht, ist zugleich ausgedrückt, dass die justificatio nicht in den bonis operibus selbst bestehe, weil diese erst die consequentia jener sind. Die mittelbare Wahrheit läge also jedenfalls jener älteren Auffassung des Ausdruckes *ἔργα νόμου* zum Grunde, dass die *ἔργα ἀγαθά*, wenn sie an sich als Gesetzeserfüllung gelten, d. h. wenn sie die Rechtfertigung vermitteln sollen, dann eben in Beziehung zum Gesetze gestellt, an der Norm des Gesetzes bemessen und so selbst zu *ἔργα νόμου* würden, freilich nicht im Sinne der vom Gesetze gewirkten und erzwungenen, sondern im Sinne der vom Gesetze geforderten und dem Gesetze entsprechenden Werke. Letzteres ist nun die Bedeutung, welche die älteren protestantischen und auch eine Anzahl neuerer Ausleger, vgl. besonders Wieseler zu Gal. 2, 16 S. 194 ff., dem Ausdrucke *ἔργα νόμου* beilegen. Es sind dann *ἔργα νόμου* nicht nur solche Werke, welche als rein äusserliche Werke nicht rechtfertigen können, selbst

wenn sie in ihrer Sphäre untadelig sind, vgl. Phil. 3, 6; also nicht nur Werke des unwiedergeborenen Menschen, sondern es sind auch die *ἔργα ἀγαθά, καλὰ* des wiedergeborenen darunter begriffen, welche gleichfalls nicht rechtfertigen können, nicht nur weil sie selbst erst Folge der Glaubensrechtfertigung sind, sondern auch weil sie an sich stets unvollkommen sind. Alle vom Gesetze Gottes geforderten und ihm entsprechenden Werke, welche der unwiedergeborene oder der wiedergeborene Mensch nur immer aufzuweisen haben mag, rechtfertigen ihn nicht, weil sie niemals eine vollkommene Erfüllung des pneumatischen Nomos sind. Diese Bedeutung von *ἔργα νόμου* vertritt schon Luther zu Gal. 2, 16: Loquitur Paulus de universa lege, quod opus secundum totam legem factum non justificet. Ergo non occidere, non moechari etc. sive fiat secundum naturam, secundum vires humanas, secundum liberum arbitrium, sive secundum donum Dei vel divinam virtutem, tamen non justificat. Possunt opera legis fieri aut ante justificationem aut post justificationem. Ante justificationem multi boni viri etiam inter gentiles praestiterunt legem et fecerunt egregia opera, et tamen per ea non sunt justificati. Post justificationem faciunt opera legis Petrus, Paulus et omnes christiani, sed per ea non justificantur, 1 Cor. 4, 4. Desgleichen sagt Calov z. u. St.: *Papistarum Sophismata* ut expediantur, observandum 1) per legem hic non intelligi ceremonialem legem, quasi *opera tantum ceremonialia* excludantur a justificatione; 2) per opera legis non intelligi *opera solis naturae viribus facta*, quia hic omnia excluduntur opera. Neque 3) per opera legis tantum *opera ante fidem sine Dei gratia facta* intelliguntur, quasi opera *ex fide facta* non excludantur a justificatione: sed Apostolus indefinite *opera quaevis* excludit. Vgl. endlich noch Joh. Gerhard Loc. XVII de Justif. Tom. VII p. 187: Ubicumque absolute et simpliciter opera a justificatione excluduntur, ibi etiam renatorum opera exclusa intelliguntur. Renatorum opera sunt opera legis, quia Spiritus sanctus renatis proponit legem tanquam normam bonorum operum. Gal. 5, 22. 23. bona opera dicuntur *fructus Spiritus*, contra quos non sit lex, utique ergo sunt opera legis, hoc est, a lege praecepta et legi conformia. Als Grund aber, weshalb auch den guten Werken der Wiedergeborenen die rechtfertigende Kraft abzusprechen sei, giebt er p. 189 an: Ex operibus legis ideo negantur homines justificari, quia lex non potest perfecte impleri: lex spiritualis est, nos autem venundati sumus sub peccato Rom. 7, 14. Atqui ipsi etiam renati non implent legem perfecte, ergo ipsorum etiam renatorum operibus deneganda est justificatio. Auch wir geben jetzt dieser Deutung des Ausdruckes *ἔργα νόμου* den Vorzug vor der früher von uns betürworteten Fassung. Zwar könnte es scheinen, als ob der Apostel dem unwiedergeborenen Juden gegenüber, den er so eben aus der Schrift seiner Sündhaftigkeit überführt hat, unter den *ἔργα νόμου*, die derselbe ihm etwa entgegen halten möchte, die nur äusserlich legalen Werke verstehe. Indess dies hindert gar nicht dem Ausdruck *ἔργα νόμου* an sich seine Allgemeinheit zu belassen, wenn er auch hier seine specielle Beziehung findet. Ueberdies

gab es auch schon unter Israel Gläubige und Fromme, welche wirkliche *ἔργα ἀγαθά* aufzuweisen hatten, deren Werke aber der Apostel, da doch auch sie noch Sünder bleiben, gleichfalls von ihrer Rechtfertigung ausgeschlossen wissen will. Und endlich sollten ja auch seine christlichen Leser durch die schriftliche Predigt des Römerbriefes veranlasst werden, den Weg der Busse und des Glaubens, welchen er weiset, auf's Neue und gründlicher noch als bisher durchzumachen, wozu vor allen Dingen gehörte, dass auch sie sich hüten lernten, ihre wenn auch vom Geiste gewirkten Werke in den Artikel der Rechtfertigung einzumischen. *ἔργα νόμου* sind also sämtliche vom Gesetze Gottes geforderten und demselben entsprechenden Werke, welche seien es nun, dem jedesmal vorliegenden Falle entsprechend, bloss äusserliche Werke des Unwiedergeborenen, oder wahrhaft gute Werke des Wiedergeborenen vor Gott nicht rechtfertigen, weil sie in keinem Falle eine vollkommene Gesetzeserfüllung sind. Darum heisst es einerseits *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοῦνται πάντα σάρξ*, und andererseits doch *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιοῦνται* 2, 13; denn die, welche *ἔργα νόμου* haben, sind damit noch keine *ποιηταὶ τοῦ νόμου* im absoluten Sinne des Wortes. Der Genitiv ist aber Genitiv der Angehörigkeit oder der entfernteren Beziehung: „Werke, welche dem Gesetze angehören, welche in Beziehung zum Gesetze stehen.“ Vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 2. S. 215. Sie stehen eben insofern in Beziehung zum Gesetze, als das Gesetz sie fordert und sie dem Gesetze entsprechen, wobei das Motiv, aus welchem, und die Kraft, aus welcher (*liberum arbitrium* oder *gratia dei*) sie vollbracht werden, nicht in Betracht kömmt. Besonders entscheidend für die in Rede stehende Interpretation ist das vierte Kapitel unseres Briefes. Denn der daselbst angeführte Gottesspruch, welcher dem Abraham die *δικαίωσις* *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ διὰ πίστεως* zuschreibt, geschah als Abraham schon im Glauben stand und im Wandel in wahrhaft guten, gottwohlgefälligen Werken begriffen war. Und ebenso sagt der Apostel daselbst, dass auch David die Werke von der Rechtfertigung ausgeschlossen habe, was gleichfalls von dem gläubigen und frommen David, dem Manne nach dem Herzen Gottes, geschehen ist. Endlich hält Paulus sogar dem Apostel Petrus und der galatischen Christengemeinde als eine fortwährend auch für sie noch gültige Regel den Satz entgegen *ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου* Gal. 2, 16. Der Ausdruck *ἔργα νόμου* findet sich übrigens in charakteristischer Weise grade nur im Römer- und Galaterbriefe, vgl. Röm. 3, 28. 9, 31. Gal. 2, 16. 3, 2. 5. 10. In demselben Sinne aber steht *ἔργα* ohne *νόμου* Röm. 4, 2. 6. 9, 11. 11, 6. und Eph. 2, 9. 2 Tim. 1, 9, vgl. die synonyme Ausdrucksweise Tit. 3, 5. *οὐ δικαιοῦνται πάντα σάρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*] vgl. Ps. 143, 2 LXX.: *ὅτι οὐ δικαιοῦνται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν*. Die Negation gehört zum Verbum. „Alles Fleisch wird nicht gerechtfertigt werden = Kein Fleisch, Niemand wird gerechtfertigt werden, *οὐδεμία σάρξ* oder *οὐδεὶς δικαιοῦνται*.“ Eine hebraisirende syntactische Verbindung, vgl. Winer III. K. 2. §. 26. 1. S. 196. So z. B. auch Matth.

24, 22.: *οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ*. Dass *δικαιοῦν* auch hier die deklaratorische Bedeutung hat, ergibt sich von selbst. Denn die Gerechtigkeit, die Jemand aus den *ἔργοις νόμου* hat, kann ihm nicht infundirt werden, sondern sie kann nur als vorhanden deklariert werden. Dann aber zeigt auch das *ἐνώπιον αὐτοῦ* (nicht *ὑπ' αὐτοῦ*), dass hier nur von einem richterlichen, deklaratorischen Akte, einem Gerechtein vor dem göttlichen Forum, d. i. von einem *justum declarari* die Rede ist. Das Futurum *δικαιοῦνται* steht entweder von der moralischen Möglichkeit, vgl. zu v. 6., oder von der abstrakten Zukunft, im Sinne von: In jedem Falle, wo Rechtfertigung eintreten wird, so oft es sich um Rechtfertigung handelt. Die letztere Auffassung ist wegen des analogen *δικαιώσει* v. 30. vorzuziehen. An die Zeit des zukünftigen Weltgerichtes ist nicht zu denken, weil ja die Rechtfertigung schon in der gegenwärtigen Weltperiode stets unmittelbares Resultat des Glaubens ist. *πάντα σάρξ*, entsprechend dem *πᾶς ὁ κόσμος* v. 19 und *πᾶς ζῶν* (חַיִּים) in der angeführten Psalmstelle, steht wohl ohne besondere Hervorhebung des Momentes der Hinfälligkeit der *σάρξ*. Wenn der Apostel sagt, dass durch des Gesetzes Werke Niemand gerechtfertigt werde vor Gott, so meint er nicht, dass dies deshalb nicht geschehe, weil Niemand Gesetzeswerke habe. Vielmehr hatten sie ja die Juden und rühmten sich ihrer, wie auch Paulus selbst vor seiner Bekehrung. Denn er sagt von sich, in jener Periode sei er *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος* gewesen, Phil. 3, 6. Die *ἔργα νόμου* rechtfertigen vielmehr, wie bemerkt, deshalb nicht, weil sie entweder *ἔργα νεκρά* sind Hebr. 6, 1. 9, 14. oder weil sie, obgleich *ἔργα ἀγαθά*, *καλά*, doch auch als solche unvollkommen sind. Der Apostel sagt nun aber nicht bloss, dass kein Jude, sondern ganz allgemein, dass kein Mensch durch Gesetzeswerke die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlange. Es ist dabei nicht anzunehmen, dass er unter den in sich so scharf begränzten Ausdruck *ἔργα νόμου* auch diejenigen Werke befasst habe, welche die Heiden ihrem Gewissensgesetze, dem Surrogate des Mosaischen *νόμος* 2, 14. 15., entsprechend vollbrachten, um so weniger, da er gewiss nicht von dem Gewissensgesetze der Heiden gesagt haben würde, dass es *ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας* wirke, denn dies gilt nur vom *νόμος* insofern er *πνευματικός* ist 7, 14. Vielmehr geht Paulus auf die Voraussetzung der Juden ein, dass sie durch ihre *ἔργα νόμου* die *δικαιοσύνη θεοῦ* erlangten, und dass die Heiden als *ἔθνη* erst unter den *νόμος* gestellt werden müssten und dessen *ἔργα* vollbringen, um mit ihnen gleicher Ehre vor Gott theilhaftig zu werden *). Diese Voraussetzung bestreitet er durch die Behauptung, dass kein Mensch durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit erlange, weder der Jude, der die *ἔργα νόμου* hat, noch der Heide, wie er sie hätte. Dabei bleibt es an sich ja stehen, dass wenn nicht Juden seine Gesetzeswerke rechtfertigen, noch vielweniger

*) So jetzt auch Mehring S. 307.

seine dem natürlichen Gewissensgesetze conformen Thaten zur vollgiltigen Gerechtigkeit verhelfen werden. *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*] Begründung (*γὰρ*) des vorigen Satzes. Gesetzeswerke rechtfertigen nicht, denn es liegt in der Natur des Gesetzes nicht Rechtfertigung, sondern Sündenerkenntniß zu vermitteln. Vgl. Gal. 3, 10.: *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατέραν εἰσὶν*. A contrario raciocinatur, sagt Calvin, non afferri nobis justitiam a Lege, quia convincit nos peccati et damnationis: quando ex eadem seatebra non prodeunt vita et mors. Das Gesetz wirkt aber Erkenntniß der Sünde, indem es durch seine geistlichen Forderungen, namentlich des Gottvertrauens, der Gottesfurcht und Gottes- wie auch Nächstenliebe dem Menschen, je mehr er sich an ihm versucht und bespiegelt, desto tiefer die ungeistliche, selbstsüchtige, sinnliche Beschaffenheit seiner Natur aufleckt, so dass er aufhört auf seine pharisäische Gerechtigkeit und äussere Ehrbarkeit zu trotzen, vielmehr sich als Sünder Gott schuldig gibt. Vgl. 7, 7 ff. Ueber *ἐπίγνωσις* s. zu 1, 28. Die plena et accurata cognitio peccati ist zugleich agnitio peccati.

Der Apostel ist jetzt zu einem Abschnitte seiner Entwicklung gelangt. Rekapituliren wir die bisher gewonnenen Resultate. Das Thema des Briefes spricht aus, wie die gesammte Menschheit nur im Glauben an Christum Gerechtigkeit und Leben finden könne. Um dies zu erhärten, muss zuvor erwiesen sein, dass sich bei ihr in ihrer natürlichen Beschaffenheit nur Sünde und Tod finde. Die vorchristliche Menschheit zerfiel aber in Heiden- und Judenwelt, welche die unter ihr herrschende Sünde in verschiedenen Erscheinungsformen darstellte. Die Heiden waren dem Götzendienste, der Verfinsterung religiöser Erkenntniß, unnatürlichen Lüsten, so wie Lastern und Verbrechen aller Art verfallen. Das ihnen zurückgebliebene Licht des Gottesbewusstseins und des Gewissens konnte nur dazu dienen, ihnen ihre Unentschuldbarkeit und das über sie verhängte Todesgericht zu enthüllen, nicht aber die vor Gott geltende Gerechtigkeit zu vermitteln. Ihnen gegenüber stand Israel, das Volk der Offenbarung und des Bundes, stolz auf den Besitz des Gesetzes, als der Quelle aller wahren Erkenntniß Gottes und seines Willens, und der Beschneidung, als des Zeichens seines Bundesverhältnisses zu Jehovah, dem allein wahren Gotte und Herrn der Welt. Aufgeblasen durch solche Gaben und Besitzthümer warfen sich die Juden zu Richtern der Heiden auf, der Gottlosen, der Gesetzlosen, der Unbeschnittenen. Doch sprachen sie dadurch nur das Gericht über sich selbst aus. Denn nicht geringere Laster gingen unter ihnen als unter den Heiden im Schwange, und durch ihre Gesetzesübertretung bewirkten sie, dass der Name ihres Gottes verlästert ward von den Heiden, und dass Gesetz und Bundeszeichen der Beschneidung nur als Zeugen wider ihre Untreue und Bundbrüchigkeit dastanden. Auch sie waren also, wie die Heiden, der Sünde und dem Tode verfallen. Der Apostel schildert den damaligen religiös-sittlichen Zustand der Heiden und Judenwelt. Er nimmt kein einziges Individuum von demselben aus, und in

der That sind ohne Ausnahme alle Glieder eines Volkes an der jedesmal herrschenden Volksgesittung solidarisch theilhaftig. Denn Jeder liefert seinen Beitrag dazu, nicht nur indem er ein Kind seiner Zeit wenn nicht von allen, doch von einer oder der anderen der allgemein verbreiteten Sünden in höherem oder geringerem Grade positiv infectirt ist, sondern auch indem er durch Versäumung energischer Zurechtweisung, Ermahnung, Zucht und Strafe sich nicht entschieden genug negirend dazu verhält. Aber Paulus hat es auch nicht blos mit der äusseren Erscheinung zu thun, sondern zugleich mit dem inneren Wesen, welches sich in derselben widerspiegelt. Die vielgestaltigen und reichverzweigten sündhaften Thaten weisen auf die sündhaften Neigungen zurück, deren Manifestationen sie sind. Es giebt kein Aeusseres ohne ein Inneres, den gesetzwidrigen Akten liegt der gesetzwidrige Zustand, die anomistische Herzensbeschaffenheit zum Grunde. Darum konnten auch weder die legalen Normen, von denen das heidnische Leben auch noch in seinem tiefsten Verfall getragen und durchzogen war, noch auch die Gesetzeswerke, mit denen die Juden in ihrem Eifer für Gottesverehrung, Gottesdienst und mosaischen Nomos sich brüsteten, das apostolische Sündenregister, welches ihnen zu ihrer Beschämung vorgehalten war, Lügen strafen. So wenig, dass selbst wo es, was doch nicht leicht möglich war, der pharisäischen Gesetzesstrenge gelungen wäre, sich an keiner ungesetzlchen That zu theilhaben, also vollkommen und untadelig zu sein in der Vollbringung äusserer Gesetzeswerke, dennoch dadurch in keiner Weise, weder die vor dem göttlichen Forum gültige Gerechtigkeit erlangt, noch das Beschlossensein unter das allgemeine Sündenverderben aufgehoben worden wäre. Denn Gottes Auge blickt ins Innere, und sein wahrhaftiger Mund bezeichnet die sündhafte Neigung schon als sündhafte That, als Uebertretung seines das Herz und die Gesinnung fordernden Gesetzes. Darum bringt das Gesetz weil pneumatischer Natur auch dem Gesetzesgerechten im äusserlichen Sinne des Wortes nur Sündenerkenntniß und Tod, nicht Gerechtigkeit und Leben. Ist dies nun aber die stetige Eigenschaft und Bestimmung des Gesetzes, so sehen wir, wie der sündhafte Zustand der damaligen Weltperiode mit seinen erscheinenden Thaten und verborgen Neigungen sich durchaus nicht nur als ein damaliger d. h. zufälliger und vorübergehender betrachten lässt. Wie vielmehr die individuellen sündhaften Neigungen die Quellen der individuellen sündhaften Thaten sind, so führen die wechselnden sündhaften Neigungen selbst wiederum auf ein bleibendes sündhaftes Princip zurück, von dem die Menschheit dauernd beherrscht ist, die bösen Lüste auf die böse Lust als den am tiefsten und verborgensten liegenden allgemeinen Quell, der zu allen Zeiten in den verschieden gestalteten, verderbten Einzelneigungen und Einzelthaten sein unversiegbares Dasein bekundet. In der Schilderung des damaligen Weltzustandes stellt uns also der Apostel zugleich ein Bild des allgemeinen Menschheitszustandes auf. Er hat damit die Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen aller Zeiten und ohne Ausnahme erwiesen

War die sittliche Beschaffenheit seiner Zeitgenossen nur eine zufällige und vorübergehende, erwies sie nicht vielmehr die continuirliche Verderbtheit der menschlichen Natur, so verfehlt seine ganze Deduktion ihren Zweck. Denn weder konnte er dann alle Individuen ausnahmslos mit solcher Sicherheit der Sünde zeihen, da ja Einzelne im Verborgenen sich unbefleckt erhalten haben konnten, noch auch bedurften die wirklich Gefallenen der Erlösung durch Christum, sondern bei der annoch vorhandenen Reinheit und Unverderbtheit ihrer Natur nur der Umkehr zur Busse und Lebensgerechtigkeit in der freien Kraft ihres Willens, am allerwenigsten war dann aber die Versöhnung durch Christi Blut eine Versöhnung der Sünden der ganzen Welt, denn dass die vielleicht sittlicheren Geschlechter vor ihm derselben bedürftig gewesen seien, und ob die Geschlechter nach ihm ihrer bedürfen würden, war in keiner Weise dargethan, und liess sich auch von diesem Standpunkte einer äusserlichen sittlichen Atomistik aus durch Nichts erweisen.

Nachdem nun der Apostel gezeigt, dass alle Menschen unter der Sünde seien, und dass deshalb nicht etwa das Gesetz Mittel der Rechtfertigung sein könne, da dasselbe vielmehr nur Erkenntniss der Sünde vermittele, beginnt jetzt der zweite, eigentliche Haupttheil seines Briefes, enthaltend die positive Entwicklung seines 1. 16. 17. aufgestellten Themas, dass nämlich nur die *πίστις* die *δικαιοσύνη θεοῦ* und die *σωτηρία* vermittele. Es bildet wieder 3, 21. bis 5, 11. ein zusammenhängendes Ganzes. In unserem Kapitel wird zuvörderst von v. 21. an die paulinische Rechtfertigungslehre selbst dargestellt, nach welcher die vor Gott geltende Gerechtigkeit ohne Gesetz durch den Glauben an den Versohnungstod Jesu kommt; im 4. Kapitel wird diese Lehre durch das Beispiel Abrahams bestätigt; K. 5, v. 1—11. wird endlich gezeigt, wie der Besitz der *σωτηρία* und *ζωή* die unmittelbare Frucht dieser Glaubensgerechtigkeit und das unentreissbare Eigenthum der also im Glauben Gerechtfertigten sei.

V. 21. *νυνὶ δέ*] kann bloss logische Uebergangspartikel sein: atqui, nun aber, wie 7, 17. 1 Cor. 7, 14. 15, 20, oder *νυνὶ* ist Zeitadverbium = *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* v. 26., hoc autem tempore, jetzt aber, wie 6, 22. 15, 23. 25. Letztere Annahme ist vorzuziehen, weil der Apostel nicht nur auf v. 20., sondern auf die ganze vorhergehende Entwicklung zurückblickt. Der Schilderung der vorchristlichen Periode des Heiden- und Judenthums, in der sich nur Sünde und Unmöglichkeit durch Gesetzeswerke gerecht zu werden fand, tritt jetzt die Schilderung der christlichen Weltperiode entgegen, in welcher Gerechtigkeit aus dem Glauben bestehend in Vergebung der Sünden ohne Zuthun des Gesetzes dargeboten wird. Vgl. Gal. 4, 4. „Bisher war es so, jetzt aber ist es anders.“ *χωρὶς νόμου*] Treffend Luther: ohne Zuthun des Gesetzes d. i. ohne Mitwirkung desselben. Es bildet den Gegensatz zu *διὰ νόμου* v. 20., und ist mit *πεφανέρωται* nicht mit *δικαιοσύνη θεοῦ* zu verbinden. Bei der neuen Offenbarung der Gottesgerechtigkeit concurrirt in keiner Weise das Gesetz. Denn das Gesetz offenbart die

Sünde, das Evangelium die Gerechtigkeit; das Gesetz sagt: wer mich thut, wird gerecht und selig, das Evangelium sagt: wer an mich glaubt, wird gerecht und selig, vgl. 10, 5 ff.; das Gesetz fordert ohne zu geben, das Evangelium giebt ohne zu fordern. Da nun Niemand das Gesetz thut noch thun kann, so offenbart nur das schenkende Evangelium ohne Zuthun des fordernden Gesetzes die vor Gott geltende Gerechtigkeit. *δικαιοσύνη θεοῦ*] s. zu 1, 17. *πεφανέρωται*] ist enthüllt, vollendete Thatsache, *ἀποκαλύπτεται* 1, 17. wird enthüllt, fortgehende Handlung. Die *φανέρωσις, ἀποκάλυψις* steht im Gegensatze zur Verborgtheit im ewigen, göttlichen Rathschlusse, vgl. 16, 25. Eph. 3, 5. 9. 2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 1, 2. 3. *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*] Vgl. AG. 28, 23. Luc. 24, 27. Diese neue Lehre ist zugleich die alte vorausbezeugte vgl. 1, 2. und eben als solche von untrüglicher Autorität. *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* = das A. T. vgl. Matth. 22, 40. Schon Moses (vgl. 4, 3. Gal. 3, 8.) und die Propheten (vgl. 1, 17. AG. 10, 43.) haben bezeugt, dass die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, durch den Glauben erlangt werde. Insofern der A. B. vorherrschend ein Bund des Gesetzes ist, offenbart nicht er, sondern der N. B. die vor Gott geltende Glaubensgerechtigkeit; insofern aber schon der alte Gesetzesbund durch die in ihm enthaltene evangelische Verheissung über sich selbst hinausgreift, bezeugt auch er schon die durch das Evangelium gepredigte Glaubensgerechtigkeit. Von der relativen Erschlossenheit der Nstündlichen Gnadenoffenbarung in den Alttestamentlichen Bundesschriften, die zugleich eine relative Verslossenheit ist, gilt das Wort des Augustin: Novum T. in Vetere latet, Vetus in Novo patet. Richtig übrigens Bengel: Lex stricte (nämlich in *χωρὶς νόμου*) et late (in *ὑπὸ τοῦ νόμου*) dicitur.

V. 22. gibt an, wodurch die vor Gott geltende Gerechtigkeit vermittelt sei, nämlich durch den Glauben an Jesum Christum. *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ*] ich sage, Gerechtigkeit Gottes. Der Hauptbegriff wird wiederholt, weil er nun näher bestimmt werden soll. Ueber *δέ* bei erläuternden Wiederholungen = inquam, und zwar, vgl. Winer III. K. 5. §. 57. 4. b. S. 521. Phil. 2, 8. „Gottesgerechtigkeit, Gottesgerechtigkeit aber durch den Glauben.“ *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*] nicht *ἡ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, entweder weil *δικαιοσύνη διὰ πίστεως* als ein engverbundener Begriff gefasst wird = Glaubensgerechtigkeit, oder weil *δικαιοσύνη διὰ πίστεως* an die Formel *δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως* vgl. v. 30. Gal. 2, 16. erinnert. Vgl. Winer III. K. 1. §. 19. 2. a. u. b. S. 155. Der Artikel war hier übrigens um so weniger erforderlich, als auch *δικαιοσύνη* desselben erlangt. *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist genitivus objectivus = Glaube an Jesum Christum. Jesus Christus ist Objekt oder Inhalt des rechtfertigenden Glaubens, vgl. Mark. 11, 22. Gal. 2, 20. 3, 22. Eph. 3, 12. Winer III. K. 3. §. 30. 1. a. S. 212. *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*] nämlich *οἷσα*, während Andere vorziehen, das Comma hinter *Χριστοῦ* zu tilgen und *εἰς πάντ.* καὶ ἐπὶ

παντ. von περιανέρωται abhängen zu lassen. *) Die Wiederholung des πάντας drückt die ausnahmslose Allgemeinheit aus. Die Glaubensgerechtigkeit erstreckt sich durchaus auf Alle, welche glauben, nicht etwa nur auf die Juden, sondern eben sowohl auf die Heiden. Sie kommt an Alle heran (εις πάντας), und ergießt sich über Alle (ἐπὶ πάντας), wie ein Strom. Ueber die Häufung der Präpositionen zur Erschöpfung des in Rede stehenden Begriffes vgl. Winer III. K. 5. §. 54. 6. S. 496. καὶ ἐπὶ πάντας fehlt in mehreren alten Manuscripten, Versionen und Citationen der Patres, weshalb Lachmann diese Worte aus dem Texte verwiesen hat. Doch da sie nicht als Glosse zu betrachten sind, deren das an sich verständliche εις πάντας nicht bedurfte, so ist vielmehr anzunehmen, dass die Auslassung der Worte entweder durch Abirring des Auges der Abschreiber von dem ersten πάντας auf das zweite, oder durch absichtliche Korrektur entstanden ist, weil auch ohne καὶ ἐπὶ πάντας der Sinn vollständig ist. οὐ γὰρ ἐστι διαστολή] näml. zwischen Juden und Heiden. Die Glaubensgerechtigkeit erstreckt sich ausnahmsauf Alle, denn es ist kein Unterschied zwischen ihnen, weil (v. 23.) Alle Sünder sind. Et opponi debent huiusmodi particulae universales (πάντες), sagt Melancthon, periculosus cogitationibus de praedestinatione. Clare Deus offert omnibus remissionem peccatorum, omnes igitur audiamus hoc Evangelium, sciamus hoc Evangelium ad omnes pertinere, omnes amplectamur et erigamus conscientias his testimoniis.

V. 23. πάντες γὰρ ἡμαρτον] wie 1, 18. bis 3, 19. vom Apostel dargethan worden. Der Aorist bezeichnet das Sündigen als historisches Faktum der Vergangenheit, das Perfekt ἡμαρτήκασι = ὅψ' ἁμαρτίαν εἶσε würde die Sünde als mit ihren Folgen in die Gegenwart hineinreichend darstellen. καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ] ὑστερεῖσθαι = ὑστερον γίνεσθαι, posteriorem fieri, im Laufe zurückgelassen werden, zurückbleiben. Weil aber wer hinter der Sache zurückbleibt, der Sache entbehrt, so heisst dann ὑστερεῖσθαι bei den spätern Schriftstellern: destitui, carere, mangeln, entbehren, und regiert wie alle Verba des Mangels den Genitiv. Aehnlich λείπεσθαι τινος. Luther: „und mangeln des Ruhmes, den sie an Gott haben sollten.“ Es steht dann δόξα τοῦ θεοῦ, analog der δικαιοσύνη θεοῦ, für δόξα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, παρὰ τῷ θεῷ „Ruhm, Ehre, die Gott dafür hält die vor Gott gilt.“ Dem Sinne nach nicht wesentlich davon verschieden erklären Andere: „sie ermangeln der Ehre, die Gott giebt, entbehren des Beifalls von Seiten Gottes (τοῦ θεοῦ als genit. auctoris).“ Eben so Joh. 12, 43.: ἡ δόξα τοῦ θεοῦ, wofür Joh. 5, 44.: ἡ δόξα ἡ παρὰ τοῦ θεοῦ steht. Je nachdem man δικαιοσύνη θεοῦ Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, oder: Gerechtigkeit, die Gott giebt, er-

*) Dass diese Verbindungsweise aber nicht den Vorzug verdient, motivirt richtig Meyer dadurch, „weil es hier nicht auf die Art der Offenbarung, sondern auf die spezifische Charakterisirung der offenbar gewordenen Gerechtigkeit selbst ankam.“

klärt, wird man auch die eine oder die andere der angegebenen, der Sache nach nicht differirenden Erklärungen vorziehen. Fern aber liegt die Erklärung: „sie ermangeln des Ruhmens gegen Gott;“ denn δόξα ist gloria, nicht gloriatio. Rühnen gegen Gott hiesse καύχησις oder καύχημα πρὸς τὸν θεόν vgl. v. 27. Eben so wenig ist aber δόξα τοῦ θεοῦ auf die zukünftige Herrlichkeit, die Gott im ewigen Leben geben wird, zu beziehen, wie 5, 2., da der Apostel hier offenbar von der Würdigkeit des Menschen im gegenwärtigen Leben handelt *). Endlich ist noch die Beziehung der δόξα τοῦ θεοῦ auf das ursprünglich anerschaffene göttliche Ebenbild zurückzuweisen, welche die meisten älteren protestantischen und einige neuere Ausleger statuiren. Denn weder kann δόξα τοῦ θεοῦ Aehnlichkeit mit Gott übersetzt werden, noch ist Jemand irgend wie durch den Ausdruck veranlasst an eine vergangene δόξα zu denken und etwa zu interpretiren: „sie ermangeln der Herrlichkeit, die ihnen Gott Anfangs gegeben hat.“ Gottähnliche Glorie = Ebenbild Gottes, kann aber δόξα τοῦ θεοῦ gleichfalls nicht bedeuten. Der Apostel würde, wenn er diesen Gedanken ausdrücken wollte, ohne Zweifel einfach und verständlich geschrieben haben: καὶ ὑστεροῦνται τῆς εἰκόνης τοῦ θεοῦ. 1 Cor. 11, 7 εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ bietet kein ausreichendes Analogon für die Beziehung der δόξα τοῦ θεοῦ an unserer Stelle auf das ursprünglich anerschaffene göttliche Ebenbild. Dort wird auch der Mensch selber δόξα θεοῦ genannt, nicht aber ist, wie hier, von der δόξα τοῦ θεοῦ die Rede, welche er haben sollte.

V. 24. δικαιοῦμενοι] Luther: „und werden ohne Verdienst gerecht.“ Doch δικαιοῦμενοι ist nicht = καὶ δικαιοῦνται, denn das Participium steht nicht willkürlich für die Copula mit dem Verbum finitum. Vielmehr ist zu interpretiren: „und ermangeln des Ruhmes bei Gott, indem (da) sie umsonst gerechtfertigt werden.“ Beza: ut qui justificentur. Es tritt also hier der Begriff der Unwürdigkeit (ὑστεροῦνται δόξης) als Hauptbegriff auf, dem der Begriff der Rechtfertigung, auf dem doch eigentlich der Hauptaccent ruht, als Nebenbegriff untergeordnet wird. Auch sonst schliessen die Griechen öfter den Hauptbegriff in participialer Form dem Verbum finitum an, was aus ihrem Reichthume an diesen Formen und aus ihrer Vorliebe für Participialconstruktionen sich erklärt. Vgl. Matthiä Ausführliche griechische Grammatik Th. II. §. 557. S. 1097. 2. Doch glauben wir nicht, dass diese Construktionsweise hier zweck- und bedeutungslos gewählt sei. Vielmehr ist es dem Apostel so wichtig, alle δόξα und alle καύχησις der Menschen zu nichte zu machen, dass er von vorneherein auch der Entwicklung seiner Rechtfertigungslehre nur die Stellung giebt, dass sie auf dieses Ziel hinarbeitet, weshalb denn auch nach der Durchführung derselben v. 27.

*) Richtig bemerkt Meyer, das folgende δικαιοῦμενοι beweise, dass die δόξα τοῦ θεοῦ der Sache nach nichts wesentlich Verschiedenes von der δικαιοσύνη θεοῦ und nichts erst Zukünftiges sein könne.

seine erste Frage ist: *ποῦ οὖν ἡ καύχησις*; Alle Menschen ermangeln also in doppelter, freilich eng zusammenhängender Beziehung des Ruhmes vor Gott, einmal weil sie alle gesündigt haben und dann weil sie alle geschenksweise gerechtfertigt werden. Es lässt sich demnach nicht behaupten, dass Paulus deutlicher oder richtiger *καὶ δικαιοῦνται* statt *δικαιούμενοι* geschrieben hätte. *δωρεάν*] geschenksweise, umsonst, d. h. ohne Bezahlung oder Verdienst durch Gesetzeswerke von unserer Seite. Daher 5, 17: *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*, und Eph. 2, 8: *θεοῦ τὸ δῶρον*. In dieser Bedeutung steht *δωρεάν* auch Matth. 10, 8. Apok. 21, 6. 22, 17. In der gewöhnlichen Bedeutung: gratis, ohne materielle Bezahlung Matth. 10, 8., 2 Cor. 11, 7. 2 Thess. 3, 8. endlich im Sinne von sine causa Joh. 15, 25. und von frustra Gal. 2, 21. *τῇ αὐτοῦ χάριτι*] giebt die wirkende Ursache der Rechtfertigung an. Die Ursache derselben ist nicht das Verdienst der menschlichen Gesetzeserfüllung, denn sie wird *δωρεάν* ertheilt, vielmehr einzig und allein die freie, unverdiente göttliche Liebe, die *ἀγάπη*, welche sich im Verhältniss zum Sünder als *χάρις* erweist. Ueber den Gegensatz der *χάρις* (oder des *ἔλεος* Tit. 3, 5.) und des *μισθὸς ἔργων* oder des *ὀφειλόμενου* vgl. 4, 4. 11, 6. Ruht aber die Gerechtsprechung des Menschen in der göttlichen Gnade, so ist sie eo ipso identisch mit der Absolution von der Sündenschuld, mit der Sündenvergebung, wie denn auch 4, 1—8. ausdrücklich *δικαιοῦν*, *λογισθῆναι δικαιοσύνην*, *ἀφιέναι τὰς ἀνομίας*, *ἐπικαλύπτειν τὰς ἀμαρτίας* ganz gleichgeltende Begriffe sind. „Durch die Wörtstellung *τῇ αὐτοῦ χάριτι* (nicht *τῇ χάρι αὐτοῦ*) ist aber, dem Begriffe des *δωρεάν* entsprechend, die göttliche Gnade eben als die göttliche betont, allem menschlichen Zuthun entgegengesetzt.“ Meyer. *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] nämlich *γενόμενης*. „Die Loskaufung, die in Christo Jesu geschehen ist, die in ihm, in seiner Person enthalten ist oder besteht.“ Hierdurch wird das Mittel angegeben, dessen sich die göttliche Gnade als die wirkende Ursache zur Herbeiführung der Rechtfertigung des Menschen bedient hat. *Ἀπολύτρωσις* eigentl. Loskaufung der Kriegsgefangenen durch ein Lösegeld, oder überhaupt Loskaufung durch Erlegung eines *λύτρου*. Dass überall, wo von der Rechtfertigung des Menschen die Rede ist, die durch eine *ἀπολύτρωσις* vermittelt ist, diese strikte Bedeutung des Erkaufens, Erwerbens durch Bezahlung eines Kaufpreises beizubehalten ist, beweisen schon die synonymen Ausdrücke *ἀγοράζειν* 1 Cor. 6, 20. 7, 23., *ἐξαγοράζειν* Gal. 3, 13., *περιποιεῖσθαι* AG. 20, 28., *λυτροῦσθαι* Tit. 2, 14. Besonders aber ist zu vergleichen der Anspruch des Herrn Matth. 20, 28. Mark. 10, 45., dass er gekommen sei *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, und der entsprechende Ausdruck des Apostels 1 Tim. 2, 6.: *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*. Dann aber wird auch Eph. 1, 7. ausdrücklich der Kaufpreis namhaft gemacht, indem dort das *αἷμα* als dasjenige bezeichnet wird, was uns die *ἀπολύτρωσις* vermittelt hat. Eben so an unserer Stelle v. 25. Vgl. Apok. 5, 9. und Steiger zu 1 Petri 1, 18. S. 171 ff. seines Commentars. Dann hat sich aber allerdings in anderen

Stellen der Begriff der *ἀπολύτρωσις* zu dem der Befreiung überhaupt ohne dazwischen tretendes Medium eines Kaufpreises verallgemeinert, vgl. Luk. 21, 28. Röm. 8, 23. Eph. 1, 14. 4, 30. Fragen wir nun, wovon uns Christus durch seine Blutbezahlung losgekauft hat, so antwortet darauf Eph. 1, 7. von der Sündenschuld, denn dort wird das Wesen der *ἀπολύτρωσις*, welche wir in Christo haben, exegetisch als bestehend in der *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων* bestimmt. So auch an unserer Stelle, wo die *δικαίωσις*, identisch mit der *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων*, die Schuldverlassung durch die *ἀπολύτρωσις* bewirkt gedacht wird. Im Einklange damit ist Gal. 3, 13., wo die *κατὰ τοῦ νόμου* als das Objekt der Loskaufung bezeichnet wird. Denn des Gesetzes Fluch ist nur Enthüllung der Sündenschuld. Mit der Sündenschuld sind wir zugleich von der Sündenstrafe befreit, von der *ὀργὴ θεοῦ*, die nicht nur gegenwärtig auf der Menschheit ruht, Eph. 2, 3., sondern auch zukünftig sich offenbart, Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10., so wie vom *θάνατος*, dem zeitlichen und ewigen Tode, in dem das Fluchurtheil des Gesetzes sich vollstreckt, Röm. 5, 17. 21. Mit der Sündenschuld und Sündenstrafe sind wir aber endlich auch von der Sünden- und Satansherrschaft erkaufte, Tit. 2, 14. 1 Petri 1, 18. AG. 26, 18. Col. 1, 13., obgleich dieses Moment, da wo von der unmittelbaren Wirkung der *ἀπολύτρωσις* in der Rechtfertigung die Rede ist, nicht hervorgehoben wird. Denn objektive Sündenvergebung (*δικαίωσις*) ist eben an sich nicht identisch mit subjektiver Sündentilgung (*ἀνακαίνωσις*, *ἀγιασμός*). Nur an die Befreiung von der Satansherrschaft kann auch bei der *δικαίωσις* insofern mit gedacht werden, als der Satan *ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν*, *ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός* Apok. 12, 10. und *ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου* Hebr. 2, 14. genannt wird. Vgl. Col. 2, 14. 15. Inwiefern nun aber das *αἷμα Χριστοῦ* sich als Sühnmittel der Sündenschuld betrachten lasse, wird sich uns im Folgenden herausstellen. Hier sei nur noch bemerkt, dass wenn der Apostel die *δικαιοσύνη θεοῦ* v. 22. *διὰ τῆς πίστιως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, in unserem Verse aber *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* vermittelt sein lässt, beides sich nur so ausgleichen lässt, dass die *ἀπολύτρωσις* als das objektive, die *πίστις* als das subjektive Mittel der Rechtfertigung zu denken ist.

V. 25. Die *ἀπολύτρωσις* war zwar vom Apostel im Allgemeinen namhaft gemacht, sie musste aber noch näher bestimmt werden als eine durch das *αἷμα* vollzogene Erlösung. War damit das objektive Medium der Rechtfertigung ausreichend charakterisirt, so durfte auch das subjektive Medium die *πίστις* nicht unerwähnt bleiben, um in dieser Weise die Proposition des 22. Verses erschöpfend zu entwickeln. Endlich gibt der Apostel noch den göttlichen Zweck dieser *ἀπολύτρωσις* *διὰ τοῦ αἵματος* an in den Worten *εἰς ἐνδοξὴν κτλ.* — *ὃν προσέθετο*] *προτίθεσθαι* kann heissen: sich vorsetzen, beschliessen, wie 1, 13. Eph. 1, 9. und es wäre dann zu übersetzen: „den Gott vorausbestimmt hat.“ Die Grammatik erforderte dann wohl nicht notwendig

εἶναι ἱλαστήριον, denn man sagt προορίζειν, ἐκλέγεσθαι, also wohl auch προτίθεται τινά τι im Sinne von: „Jemanden zu etwas vorausbestimmen, erwählen“, vgl. Röm. 8, 29. Jak. 2, 5. Doch weist der Zusammenhang nicht sowohl auf einen ewigen Rathschluss Gottes, als vielmehr auf ein in der Zeit realisirtes Faktum hin, worauf auch das Folgende εἰς ἔνδειξιν κτλ. πρὸς ἔνδειξιν ἐν τῷ νῦν καιρῷ spricht. Passend ist demnach an unserer Stelle nur die Erklärung: den Gott dargestellt hat. Die mediale Beziehung des προτίθεται ist dabei nicht nothwendig aufzugeben. Gott hat ihm sich öffentlich ausgestellt, denn seine eigene Gerechtigkeit war bei dieser Ausstellung interessirt, vgl. εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Im Sinne von publice spectandum proponere wird προτίθεται öfter bei den Profanscribenten namentlich von Schauausstellungen der Todten gebraucht. Die Ausleger führen an Plat. Phaed. p. 115. E. ed. Beek: προτίθεται νεκρόν, Thueyd. II, 34.: τὰ ὁσὰ προτίθεται *) ἱλαστήριον] bei den LXX stehende Uebersetzung von כִּפָּאֵר, wie der Deckel der Bundeslade im A. T. genannt wird. Vgl. LXX. Exod. 25, 18. 31, 7. 35, 12. 37, 6. 8. Num. 7, 89. Zuweilen setzen sie auch ἐπίθημα hinzu Exod. 25, 17. Wenn sie Amos 9, 1. auch כִּפָּאֵר durch ἱλαστήριον wiedergeben, so lasen sie ohne Zweifel mit Transposition des כ und פ, כִּפָּאֵר, oder glaubten, dass so gelesen werden müsse. Abweichend von diesem constanten und häufigen Gebrauche des Ausdruckes ἱλαστήριον für die Kapporeth der Bundeslade findet sich bei den LXX nur Ezech. 43, 14. 17. 20. ἱλαστήριον als Uebersetzung von כִּפָּאֵר dem Absatze am Brandopferaltar. Es erklärt sich diese Uebersetzung wohl daraus, dass nach v. 20. auch die Asarah, ähnlich wie die Kapporeth, mit dem Versöhnungsblute bestrichen werden sollte, oder auch weil die Asarah der Standort war, von dem aus das Sühnopfer dargebracht ward. In anderem Sinne wird aber ἱλαστήριον bei den LXX niemals gebraucht. Jedermann musste also

*) Trotz der obigen Auseinandersetzung behauptet Mehring S. 332, dass ich προτίθεται an dieser Stelle durch „er hat vorherbestimmt (sic!)“ erkläre; ein Beweis der unglaublichen Flüchtigkeit, mit der er meine Worte gelesen hat. Eben so auffällig ist es, wenn er S. 330. sagt, ἱλαστήριον komme überhaupt im A. T. nur dreimal vor, während ich doch sechs (und ausserdem noch vier Stellen angeführt habe, und wenn er meine Behauptung, das Wort bedeute überall den Sühndeckel der Bundeslade, falsch nennt, weil es Num. 25, 17. als Adjektiv vorkomme. Diese von mir selbst citirte Stelle bestätigt vielmehr meine Behauptung. Adjektivisch gebraucht kommt es eben nur in der Verbindung mit ἐπίθημα vor, als Substantiv hat es selbst nur die Bedeutung von ἱλαστήριον ἐπίθημα. Vgl. auch noch Exod. 25, 19. 20. 21. 22. 37, 9. Da wo der Sühndeckel zum ersten Male eingeführt wird Exod. 25, 17., wird er der Deutlichkeit halber ἱλαστήριον ἐπίθημα genannt, von da an heisst er gleich im folgenden Verse und überall mit substantivirtem Adjektiv τὸ ἱλαστήριον sc. ἐπίθημα, das Sühnende (nämlich Geräth) = das Sühngeräth, der Gnadenstuhl.

durch den Ausdruck ἱλαστήριον, da die vereinzelte Ezechielstelle noch dazu in der Beschreibung des idealen Tempels nicht in Betracht kommen konnte, sogleich an die Kapporeth der Bundeslade erinnert werden. Es erscheint daher von vornherein als exegetische Willkühr, ohne die dringendste Noth von dieser durch den biblischen Sprachgebrauch allein gesicherten Bedeutung abzugehen, um so mehr, da ἱλαστήριον (auch beim Philo für die Kapporeth als das Symbol der ἡμεῶν δυνάμεως Gottes gebraucht) auch an der einzigen Stelle, wo es sonst noch im N. T. vorkommt Hebr. 9, 5., in dieser durch den Usus fixirten Bedeutung steht. Der heut zu Tage aufgegebene Einwand, dass heidenchristliche Leser nicht im Stande gewesen seien, eine nur den Juden verständliche Anspielung zu verstehen, ist in sein gerades Gegentheil zu verkehren. Auch Heidenchristen konnten bei ihrer Bekanntschaft mit dem A. T. nach der Uebersetzung der LXX bei dem Worte ἱλαστήριον, welches doch offenbar auch an unserer Stelle auf eine geläufige Alttestamentliche Vorstellung anspielt, an nichts Anderes als an die Kapporeth der Bundeslade denken. In diesem Sinne haben denn auch das Wort ἱλαστήριον an unserer Stelle sowohl die Kirchenväter, als auch die meisten älteren protestantischen Exegeten (Luther: Gnadenstuhl), mit Zustimmung einiger Neueren (vgl. Funke dogm. exeg. Versuch über Röm. 3, 25. u. 26. in den Theolog. Studien und Kritiken Jahrg. 1842. Heft 2. S. 314 f.) genommen. Hingegen erklären die meisten und bedeutendsten neueren Ausleger diese Beziehung des ἱλαστήριον für unhaltbar, wenn nicht gar für absurd und abgethan. Zunächst wird behauptet, die LXX hätten fälschlich ἱλαστήριον übersetzt, denn כִּפָּאֵר sei vom Kal כִּפָּאֵר bedecken abzuleiten, und heisse operculum, Deckel, nicht vom Piel כִּפָּאֵר sühnen, versöhnen. Diese Behauptung ist aber völlig grundlos, vgl. Bähr Symbolik des mosaischen Cultus B. I. S. 381. Wäre das Wort vom Kal gebildet, so müsste es כִּפָּאֵר heißen. Bedeutet also die Kapporeth in der That nichts anderes, als Sühnung, Sühngeräth, so ist es willkürlich zu behaupten, diese symbolische Deutung sei erst durch die Uebersetzung der LXX entstanden und von ihr auf Philo übergegangen, hingegen sei nicht anzunehmen, dass sie den älteren und den späteren nichtalexandrinischen Juden, so wie Paulo und seinen Lesern bekannt oder geläufig gewesen sei. Man behauptet ferner, Paulus hätte τὸ ἱλαστήριον mit dem Artikel (nicht ἱλαστήριον ohne Artikel) schreiben müssen, da hier die verwirklichte Idee des Ladendeckels τὸ ἀληθινὸν ἱλαστήριον gemeint sei. Trifft aber dieser Einwand nicht eben so sehr die Erklärung der Gegner, welche ἱλαστήριον Sühnopfer übersetzen, oder war Christus nicht etwa auch die verwirklichte Idee des Sühnopfers, das Sühnopfer κατ' ἐξοχήν? Gerade die Kapporeth bedurfte als einzig in ihrer Art nicht erst des bestimmenden Artikels, und selbst wenn wir übersetzen: ein Sühngeräth, ein Gnadenstuhl, lässt sich dies ganz wohl von einer geistigen, der materiellen entsprechenden Kapporeth fassen. Am besten übersetzen wir

wohl auch im Deutschen ohne jeglichen Artikel: „als Sühngeräth, als Gnadenstuhl hat er ihn hingestellt.“ Der mangelnde Artikel dient zur Charakterisirung = in der Eigenschaft eines Gnadenstuhles, nämlich, wie sich von selbst versteht, eines geistigen, wahrhaftigen Gnadenstuhles, ist er von Gott dargestellt worden. Vgl. z. B. das artikellose *ἐν νῷ* Hebr. 1, 1. = durch Einen, welcher Sohn ist. — Es soll ferner Christus als Kapporeth gedacht nur *εἰς ἐνδειξιν χάριτος*, nicht aber, wie im Folgenden gesagt ist, *εἰς ἐνδειξιν δικαιοσύνης* gereichen können. Doch ist ja jedes Sühnmittel, eben als Sühnmittel im Blute, Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit, die Kapporeth nicht weniger, als das Opfer. Was endlich den Einwand betrifft, es sei inconcinu, Christum, der sein eigenes Blut vergoss, dem mit fremdem Blute besprengten Ladendeckel zu vergleichen, so ist dies eben nur die im Antitypus natürlich sich ergebende Differenz, und es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, wie auch der sein eigenes Blut opfernde Christus im Briefe an die Hebräer als Hoherpriester vorgestellt sei. Das Tertium Comparationis ist einfach das, dass der mit Blut besprengte Christus der mit Blut besprengten Kapporeth gleiche. Wie diese, eben als die mit Blut besprengte, die unter ihr in der Bundeslade befindlichen Gesetzestafeln deckte, und in der durch das Versöhnungsblut geschehenen Aufhebung des Gesetzesfluches Gott selbst als den versöhnten anschauen liess, so ist Christus besprengt mit seinem Sühnopferblute des Gesetzes Ende Röm. 10, 4., denn er hat als solcher das Gesetz ans Kreuz geheftet Col. 2, 14., und uns erkaufte vom Fluche des Gesetzes Gal. 3, 13., und so haben wir an ihm die nicht bloß vorbildliche, sondern reale Versöhnung mit Gott. Wie die Kapporeth der Bundeslade die sühnende göttliche Barmherzigkeit symbolisirte, darüber vgl. Hengstenberg die Authentie des Pentateuchs B. II. S. 642 f. Treffend vergleicht übrigens Paulus Christum mit der Kapporeth als dem Centralpunkte der ganzen Alttestamentlichen Theokratie. Ueber die hohe Bedeutung derselben vgl. Bähr a. a. O. S. 387 ff. „Die Kapporeth, heisst es daselbst S. 390., war also jedenfalls ein Sühngeräthe; und wenn unter den verschiedenen Sühngeräthen, die der Hebräer hatte, gerade dieses den Namen selbst vom Sühnen hatte, so muss es auch das *κατ' ἐξοχήν* Sühngeräthe, das erste und wichtigste gewesen sein.“ — „Auf die Kapporeth, heisst es bei Hengstenberg a. a. O., standen alle Sünd- und Schuldopfer in der engsten Beziehung. Sie bildete das objektive Fundament derselben, die Einladung und Berechtigung zu ihrer Darbringung. Was äusserlich nur einmal jährlich, bei dem grossen Sündopfer am Versöhnungstage geschah, die Sprengung des Blutes vor der Kapporeth, das geschah geistig bei allen Sündopfern.“ Daher ist sie auch nach Hebr. 4, 16. Typus des himmlischen *θρόνου τῆς χάριτος*. Als solcher war sie in der Mitte des um die Stiftshütte lagernden Volkes aufgestellt, ein Gnadenzeichen, wie die erhöhte Schlange in der Wüste, unter dem Alten Bunde im Allerheiligsten verborgen, unter dem N. B. enthüllt und Allen anschaubar; daher der Ausdruck *προέθετο ὁ θεός*.

Der Gesetzesstolz des Juden konnte nicht besser als durch die Hinweisung auf die blutbesprengte, das fluchbringende Gesetz deckende Kapporeth gedemüthigt werden. So glauben wir denn die früher gangbare Erklärung des Wortes *ἱλαστήριον* aufs Neue als die richtige erwiesen zu haben *). Andere Ausleger nehmen das Wort als Maskulinum und übersetzen: Versöhner, doch das wäre *ἱλαστής*, oder: ein Versöhnender, doch dies wäre *ἱλασόμενος*. Die, welche die neutrale Bedeutung beibehalten, interpretiren entweder: Versöhnung, doch dies wäre *ἱλασμός*, oder: ein Versöhnendes, ein Versöhnmittel im Allgemeinen, doch auch diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen, und ist auch viel zu abstrakt. Die gangbarste neuere Auffassung ist *ἱλαστήριον* = Sühnopfer, nach der Analogie von *σωτήριον* sacrificium pro salute LXX Exod. 20, 24. 29, 28., wozu das Beispiel aus Dio Chrysost. *ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Πιλάδι*, und Hesychius, der *ἱλαστήριον* durch *καθάρσιον* erklärt, angeführt zu werden pflegen. Doch ist damit immer nicht der biblische Gebrauch des Wortes *ἱλαστήριον* im Sinne von Sühnopfer erwiesen, da das Wort vielmehr in der heiligen Schrift eine andere fixirte Bedeutung hat. Dazu kommt, dass die Schrift wohl sagt, Christus habe sich Gott dargebracht als ein Sühnopfer, vgl. Hebr. 9, 14. 28. Eph. 5, 2. Joh. 17, 19., nicht aber Gott habe ihn der Menschheit als Opfer dargebracht oder dargestellt **). Nicht Gott bringt oder stellt das Opfer dar, sondern das Opfer wird stets Gotte dargebracht oder dargestellt. Es wird also dabei sein Bewenden haben müssen, dass das substantivirte Neutrum des Adjektivs *ἱλαστήριος*, welches an sich die allgemeine Bedeutung eines Expiatorium, eines Sühnenden hat, in unserer Stelle die historisch fixirte Beziehung auf die Kapporeth als das Sühnmittel *κατ' ἐξοχήν* behält. Christus ist aber aller Welt als die wahre Kapporeth dargestellt einmal in seiner öffentlich geschehenen Kreuzigung und dann in dem überall erschallenden Worte des Evangeliums. *διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵ-*

*) Nach Kahnis Die Lehre vom Abendmahl, S. 66. ist dies von uns abschliesslich geschehen. Unserer Fassung stimmt jetzt auch noch zu Tholuck 5. Aufl. Umbreit S. 31. u. S. 263 f. Ritschl die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. S. 85 Anm. 2. Besser I, 192.

**) Wenn Meyer erwidert, dass der Gedanke, dass Gott Christum in den Tod gegeben habe, durch das ganze N. T. hindurchgehe: so ist doch nirgends gesagt, dass Gott Christum als Opfer dargebracht habe, was eben dem Begriffe des Opfers widerspricht. Und wenn nunmehr Meyer in der dritten u. vierten Aufl. auf diese meine Gegenbemerkung antwortet: „nicht dargebracht hat damit Gott Christum als Opfer, was freilich nirgends gesagt wird, wohl aber den der Welt Preisgegebenen dadurch, dass sich dieser in Folge des väterlichen Rathes zum Opfer darbrachte, als solches dargestellt“: so geschieht diese Darstellung doch nur durch das Wort der Verkündigung, die Predigt des Evangeliums, während hier offenbar vor allen Dingen von der faktischen Hinstellung Christi als *ἱλαστήριον* von Seiten Gottes die Rede ist.

ματι] Zunächst liegend scheint die Erklärung: „durch den in seinem Blute ruhenden Glauben“, vgl. Eph. 1, 15.: *πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ*, Col. 1, 4. Doch ist es dem Contexte angemessener, die bisher noch nicht berührten Momente der *πίστις* und des *αἷμα* bedeutungsvoller und selbstständiger hervortreten zu lassen. Dies geschieht, wenn man hinter *πίστεως* ein Comma setzt, *διὰ τῆς πίστεως, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* als parallele Bestimmungen fasst und beide mit *προέθετο* in Verbindung setzt. Gott hat Christum als Sühndeckel aufgestellt, und zwar ist diese Aufstellung realisiert subjektiver Seits durch den Glauben, denn nur durch den Glauben eignet das Subjekt sich die Sühne an, objektiv in dem Blute, denn nur in dem Blute ist die Kapporeth ein Sühngeräth. Es liesse sich auch *διὰ τῆς πίστεως, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* mit *ἱλαστήριον* verbinden. Doch scheint nach der ersten Verbindung der gleich folgende Zweck der Anstellung (*εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*) besser vorbereitet. Grade dadurch, dass die Aufstellung Christi als Kapporeth durch den Glauben und das Blut vermittelt war, erwies Gott seine Gerechtigkeit als den Zweck der Aufstellung. Das Blut kann hier natürlich nur das Blut des Sühnopfers sein, welches auch an grossen Versöhnungstage an die Kapporeth im Allerheiligsten gesprengt wurde. In diesem Blute lag eigentlich die versöhnende Kraft, nach Levit. 17, 11. Das zum Sühnopfer bestimmte Thier vertritt die Stelle des darbringenden Sünders. Durch Handauflegung wird die Uebertragung der Sünde und Schuld auf das Haupt des Sühnopfers symbolisirt. In dem Blutvergiessen des geschlachteten Opfers wird der Vollzug der stellvertretend übernommenen Strafe dargestellt. Dies Blut ist aber für die Kapporeth bestimmt, indem dieselbe erst mit dem Blute besprengt zu einem Sühnmittel wird. Denn der Fluch des Gesetzes, welches die Kapporeth unter sich birgt, wird eben nur durch das Blut, das Zeichen des verströmten Lebens, des vollzogenen, schmerzvollen Straf- und Missethätertodes, in welchem der Gesetzesfluch zu seinem Rechte gekommen ist, bedeckt und aufgehoben. Darum heisst es Hebr. 9, 22.: *χωρὶς αἵματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*. Ueber die stellvertretende Bedeutung des Opfers vgl. meine Kirchliche Glaubenslehre IV. 2. S. 247 ff. *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*] Göttlicher Zweck der Aufstellung Christi als Kapporeth in seinem Blute = *ἵνα ἔνδειξηται τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* vgl. Eph. 2, 7. Luther: „damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiete.“ Doch ruht diese Uebersetzung auf der falschen Auffassung der gleich folgenden Worte, welche Luther wiedergibt: „in dem dass er Sünde vergibt, welche bis anhero geblieben war unter göttlicher Geduld.“ Denn Paulus hat nicht geschrieben *διὰ τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτημάτων τῶν προγεγονότων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*. Auch erhielten wir durch Luthers Interpretation eine überflüssige Wiederholung des schon v. 21. ausgesprochenen Gedankens. Endlich werden die Worte *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* v. 26. durch die Worte *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* erklärt. Es kann also *δικαιοσύνη* *θεοῦ* hier nur, wie v. 5. eine immanente Eigenschaft Gottes

selbst bezeichnen, und zwar weder die Wahrhaftigkeit, noch die Güte Gottes, was *δικαιοσύνη* nicht heisst, sondern seine Gerechtigkeit, nämlich seine richterliche, vergeltende Gerechtigkeit. Hat im Akte der Rechtfertigung *δικαιοῦν, δικαιοσύνη θεοῦ* = *ἐκ θεοῦ* oder *ἐνώπιον θεοῦ*, wie wir gesehen, immer eine Beziehung auf die richterliche Gerechtigkeit Gottes, so ist es willkürlich, die in demselben Akte operirende *δικαιοσύνη θεοῦ* als Eigenschaft Gottes auf seine Güte (*χάρις, ἔλεος, ἀγάπη, χρηστότης, φιλανθρωπία*, was, wie bemerkt, *δικαιοσύνη* gar nicht bedeutet, vgl. Gurlitt über die *ἐνδείξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ* in den Theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1840. Heft 4. S. 974.) zu beziehen. Eben so willkürlich ist es aber den exegetischen Zusatz v. 26. *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα κτλ.* zu erklären: „damit er gültig sei und in Güte gerecht spreche u. s. w.“ — Gott hat nun aber seine vergeltende Gerechtigkeit dadurch kund gethan, dass er die Rechtfertigung des Menschen objektiv durch das Blut des Sühnopfers vermittelt sein liess. Denn nur der stellvertretende Opfertod konnte der göttlichen Strafgerechtigkeit genügen. Der Einwand, Gott habe nur für die Menschen seine Gerechtigkeit zeigen wollen, wie dies der Begriff der *ἐνδείξις* ausweise, ist nichtig. Dasselbe liesse sich auch nach Eph. 2, 7. von der göttlichen Gnade behaupten. Was Gott den Menschen kund thut, das hat auch in ihm seine Begründung. Thut er in dem blutigen Opfertode Jesu seine Gerechtigkeit kund, so muss auch seine Gerechtigkeit diesen Opfertod um ihrer selbst willen erheischt haben. Wäre der Zweck nur ein subjektiver gewesen, nämlich das Schuldgefühl in dem Menschen aufzuregen, (vgl. de Wette z. St.) so wäre die Dahingabe Jesu in den Tod nicht ein Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit gewesen, sondern seiner Unwahrheit, indem er den Schein erweckt hätte, als verlange die Sünde realiter ein Opfer, das sie im Grunde doch nicht verlangt, und seiner Willkühr, indem er den Tod des Unschuldigen veranstaltete, oder auch nur zuliess, ohne dass doch die Entsündigung der Menschheit denselben mit Nothwendigkeit erfordert hätte. Der Vorwurf der Härte fällt also grade auf diese subjektive Versöhnungstheorie zurück. Im Tode Jesu ist demnach eine objektive Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe gegeben, und insofern die Anselm'sche Genugthuungslehre auf diesem Fundamente ruht, trifft sie mit Unrecht der Vorwurf der grob-anthropopathischen Ausführung. Worin ihre Mängel sonst bestehen, darüber vgl. meine Kirchliche Glaubenslehre IV. 2. S. 87 ff. Dass nun aber der Apostel in dem *αἷμα* Christi eine Kundthung der göttlichen Gerechtigkeit erblickt, hat darin seinen Grund, dass die Gnade Gottes in der Rechtfertigung zwar insofern erscheint, als uns ohne Opfer von unserer Seite vergeben wird, die Gerechtigkeit aber, insofern die Vergebung doch immer durch ein Opfer, durch das *αἷμα* Christi, bedingt ist. Allerdings ist dieses Opfer, da es in der Dahingabe des eingeborenen Sohnes, des Geliebten Eph. 1. 6. besteht, zugleich eine Kundthung der göttlichen Liebe Joh. 3, 16., aber die Nothwendigkeit der Dahingabe war doch immer in

der Vergeltung heischenden Gerechtigkeit Gottes begründet. Nicht zwar die Liebe des göttlichen Wohlwollens ist uns nämlich durch Christum erworben, denn diese ruht auch auf dem Sünder und hat Christum zu seiner Errettung gesendet, wohl aber die Liebe des göttlichen Wohlgefallens, welche nicht besteht mit dem Missfallen der göttlichen Gerechtigkeit an der Sünde. Die Liebe des göttlichen Wohlgefallens ruht nur auf Christo, dem Gerechten, der das gerechte Missfallen Gottes an der Sünde gesühnt hat, und auf dem, der durch den Glauben an den gerechten Versöhner gerechtfertigt ist. Nicht sowohl also den Zorn Gottes gegen die Sünder, als vielmehr den Zorn Gottes gegen die Sünde hat Christus gesühnt, oder den Zorn Gottes gegen die Sünder, nicht insofern diese geliebte Creaturen Gottes, sondern insofern sie mit der Gott missliebigen Sünde behaftete Creaturen sind*). *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ* gibt den Grund an, der Gott zur *ἐνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* bestimmte. Zugleich wird dadurch die angegebene Bedeutung der *δικαιοσύνη* bestätigt. Denn dass Gott die Sünden bisher in Geduld getragen, kann ja nicht Veranlassung zur Offenbarung seiner Güte, sondern nur zur Kundthung seiner Gerechtigkeit sein. *πάρεσις*, nur hier im N. T., = praetermissio, neglectio, Vorbeilassung, so auch *παρίεναι* Jes. Sir. 23, 2., ähnlich *ὑπεριδεῖν* AG. 17, 30. und *παρορᾶν* Weish. Sal. 11, 23. Hingegen *ἄφεσις* ist condonatio, Vergebung. Die momentan vorbeigelassene Sünde kann noch später gestraft werden, vgl. 2 Sam. 16, 10—12. 19, 21—23. mit 1 Kön. 2, 8. 9. 41—46., nicht aber die absolut vergebene Sünde. Vgl. Gurlitt a. a. O. S. 982. Die *προγεγονότα ἁμαρτήματα* sind nicht die vor der Bekehrung der Einzelnen, sondern die vor der Erscheinung und dem Opfertode Christi begangenen Sünden. Es kann sich nur fragen, ob die Sünden des unter dem Gesetze beschlossenen Alttestamentlichen Bundesvolkes oder die Sünden der gesammten vorchristlichen Menschheit gemeint sind. Wir glauben das erstere, weil Christus in seinem Blute als die wahre Kapporeth bezeich-

*) Meyer bemerkt: „Uebrigens setzt die durch den Sühntod Christi geschehene *ἐνδειξις* der göttlichen Gerechtigkeit nothwendig die *satisfactio vicaria* des *ἐλασθήριον* voraus. Hofmann's Versöhnungs- (Gutmachungs-) Lehre lässt die einfachen und auf Grund der alttestamentl. Sühnopferidee geschichtlich bestimmten Begriffe von v. 25, 26., so wie die unbefangene und klare Vorstellung der *ἀπολύτρωσις* v. 24 (vgl. das *λύτρον* ἀπὸ Matth. 20, 28. und *ἀντίλυτρον* 1 Tim. 2, 6.) nicht neben sich bestehen, und hinwiederum schliessen diese gegebenen, durch das ganze N. T. gleichartig hindurchgehenden, in keiner Weise umzudeutenden Begriffe und Vorstellungen die Hofmann'sche Lehre nicht blos der Form, sondern der Sache nach als um- und wegdeutende Abweichung vom neutestamentl. Lehrtypus aus, welchem namentlich auch der Gesichtspunkt eines „Widerfahrnisses“, unter welchen Hofm. beständig den Tod Jesu stellt, zuwiderläuft.“ Und: „Nicht die kirchliche Lehre, sondern die Schleiermacher'sche und Menken'sche Subjektivirung derselben ist es, welcher Hofmann's Theorie, obwohl in anderer Form, am nächsten verwandt ist.“

net war, welche die Sünden realiter getilgt hat, die durch die vorbildliche Kapporeth im Allerheiligsten nur verheissungsweise zugedeckt wurden. Dies waren aber die Sünden des Volkes Israel. Diese Auffassung entspricht auch dem angegebenen Zwecke des Apostels, den Gesetzesstolz der Juden zu beugen (vgl. v. 24. zu *δικαιοῦμενοι δωρεάν*), und erklärt die specielle Hervorhebung der *ἐνδειξις* der göttlichen *δικαιοσύνης*, welche die Juden durch ihre *ἔργα νόμον* zufrieden gestellt zu haben meinten. Es würde dann unsere Stelle vollkommen entsprechen Hebr. 9, 15.: *καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσότης ἐστίν, ὥπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων κτλ.* und AG. 13, 39.: *ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἐδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιοῦσθαι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται.* Auch sonst wird Christus dargestellt als der, welcher durch seinen Opfertod den Fluch des Alttestamentlichen Nomos aufgehoben hat, vgl. Gal. 3, 13. Eph. 2, 15. Col. 2, 14., und zwar speciell um die, welche unter dem Nomos stehen, zu erlösen, Gal. 4, 5. Damit ist dann auch an und für sich selbst die Sündenschuld der Heidenwelt getilgt, vgl. Gal. 3, 13. Eph. 2, 16. Denn mit der Aufhebung des mosaischen Nomos ist nicht nur zugleich der Schuldbrief ihres eigenen Gewissensgesetzes zerrissen, sondern der absolute Schuldbrief, der wie bisher gegen die Juden, so etwa in Zukunft auch gegen die Heiden hätte zeugen können. Es versteht sich aber, dass mit der Aufhebung des Nomos, als der vollkommenen und darum ewig gültigen Offenbarung des göttlichen Willens, eben so sehr auch die Sündenschuld der nachchristlichen, wie der vorchristlichen Menschheit aufgehoben ist, vgl. Joh. 1, 29. 1 Joh. 2, 2. Der allgemein gültige dogmatische Gehalt tritt bei dem Apostel in speciell geschichtlicher Darstellungsform auf. Dass der Apostel von einem Vorbeilassen der unter dem A. B. geschehenen Sünden redet, welches eine Manifestation der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes erfordert habe, das schliesst natürlich nicht aus, dass nicht auch unter dem A. B. relative und vorläufige Offenbarungen der göttlichen Strafgerechtigkeit statt gefunden haben sollten, die höchste und ausreichende Enthüllung der *δικαιοσύνη* geschah aber erst in dem Sühnopfertode des Sohnes Gottes. — *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ* ist mit *διὰ τὴν πάρεσιν* zu verbinden = *διὰ τὸ παρίεναι τὸν Θεὸν τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα ἐν τῇ ἀνοχῇ αὐτοῦ*. Die *ἀνοχή* Gottes, seine Nachsicht, ist zu unterscheiden von der *χάρις*, seiner Gnade. Erstere verschiebt die Sündenstrafe, letztere hebt sie gänzlich auf, von der *ἀνοχή* geht die *πάρεσις*, von der *χάρις* die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* aus. Die Nothwendigkeit der *ἐνδειξις τῆς δικαιοσύνης* wird bezeugt durch die Verachtung und falsche Deutung der göttlichen *ἀνοχή*, welche nach 2, 4. Israel sich zu Schulden kommen liess.

V. 26. *πρὸς ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ* enthält eine Wiederaufnahme von *εἰς ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* v. 25. mit nachdrücklicher Hinzufügung der Zeitbestimmung *ἐν τῷ νῦν καιρῷ*, wo also nun das Vorbeilassen der Sünden unter göttlicher Geduld auf-

gehört hat. Die Präposition *πρός* wechselt mit *εἰς* wohl nur aus euphonischem Grunde, um die dreimalige Wiederholung der letzteren (*εἰς ἔνδειξιν* κτλ. v. 25., *εἰς ἔνδειξιν* κτλ. v. 26. *εἰς τὸ εἶναι* κτλ. ebendas.) zu vermeiden. Der von Lachmann recipirte Artikel *πρός [τῇ] ἔνδειξιν* könnte ächt sein, zurückweisend auf die schon namhaft gemachte *ἔνδειξις*. — *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*] damit er gerecht sei, d. i. von den Menschen als solcher anerkannt werde, vgl. v. 4. Ueber die teleologische Ausdrucksform s. zu v. 19. *καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*] Wie *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* Epexege von *πρός (εἰς) ἔνδειξιν* κτλ., so ist *καὶ δικαιοῦντα* begleitende Bestimmung zu *δίκαιον*. Der Nachdruck ruht auf *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*. Die Gerechtigkeit Gottes erweist sich auch in der Rechtfertigung darin, dass er nicht den, welcher mit Werken umgeht, die seiner Gerechtigkeit nicht genügen, sondern nur den rechtfertigt, welcher sich Christi Gerechtigkeit im Glauben angeeignet hat, vgl. 1 Joh. 2, 1. Summum hic habetur paradoxon evangelicum, nam in lege conspicitur Deus *justus et condemnans*: in evangelio *justus* ipse et *justificans* peccatorem. Bengel. Ueber *τὸν ἐκ πίστεως* vgl. zu *τοῖς ἐξ ἐριθείας* 2, 8. Ἰησοῦ fehlt zwar in einigen Codices und variirt in anderen, doch ist es wohl wegen der angegebenen Beziehung der *πίστις* auf Ἰησοῦν *δίκαιον*, die jedenfalls ergänzt werden müsste, als ächt zu betrachten. Es ist vielleicht in jenen Handschriften nach der Analogie von v. 28. u. 30. ausgefallen.

Wir haben nun also hier v. 24—26. eine immer auch als solche anerkannte sedes propria der paulinischen Rechtfertigungslehre. Wir sahen, dass von göttlichen Eigenschaften die *χάρις* und die *δικαιοσύνη* als operirende in Betracht kommen. Die *ἀπολύτρωσις ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ* enthält die Vermittlung und Ausgleichung dieser durch die Sünde des Menschen in ein antithetisches Verhältniss gestellten göttlichen Qualitäten. Durch diese *ἀπολύτρωσις* ist nun dem Menschen die *δικαίωσις* erworben, bestehend in der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*. Das subjektive Medium der Aneignung dieser objektiv in Christo vorhandenen und erbotenen, rechtfertigenden Gnade ist auf Seiten des Menschen die *πίστις*. Wir haben noch diesen letzteren Begriff nach seinem Wesen und nach seiner Wirkung genauer zu erörtern. Es wird von der Schrift durch *πίστις* nicht eine blos verstandesmässige Anerkennung der Wahrheit des Versöhnungsdogmas oder des Offenbarungsinhaltes überhaupt bezeichnet. Wie könnte auch ein solcher Glaube eine die sündhafte Menschennatur umwandelnde und über sich selbst erhebende Wirksamkeit üben, wie sie ihm überall in der Schrift zugeschrieben wird, eine weltüberwindende Kraft sein, als welche er 1 Joh. 5, 4. bezeichnet wird? Vielmehr ist ein solcher Glaube nur die *πίστις νεκρά*, von der Jak. 2, 20. die Rede ist, ein Besitzthum, welches den Menschen mit den Dämonen gemein ist, welches deshalb auch nur die *φρόνη* ebendas. v. 19. erzeugen, nicht aber in der *ἀγάπη* sich wirksam erweisen kann, Gal. 5, 6. Der heilbringende Glaube ist nach der Schrift A. u. N. T.'s nirgends eine blos verstandesmässige Anerkennung der Offenbarungswahr-

heit, sondern überall ein Herzensvertrauen auf eine gottgegebene Gnadenerheissung. *Πίστις* und *ἐπαγγελία* sind überall aufs engste verknüpft; als solches Herzensvertrauen erweist sich das Wesen des Glaubens aller Glaubenshelden des A. u. N. Bundes, vgl. Röm. 4. die Schilderung des Glaubens Abrahams und Hebr. 11. Das Objekt des heilbringenden Glaubens im Allgemeinen ist jede Verheissung einer göttlichen Wohlthat und Gabe, das Objekt des rechtfertigenden Glaubens im Besonderen ist aber die Verheissung von der göttlichen Wohlthat und Gabe in Christo, von der durch ihn den Versöhner erworbenen und in ihm bereiteten Sündenvergebung, wie dies allein schon v. 24. das *δικαιοῦμενοι διὰ τῆς ἀπολύτρωσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* erweist. Dieser heilbringende, rechtfertigende Glaube ist nun aber selbst nicht ein Werk der Natur, sondern eine Wirkung der göttlichen Gnade. Denn auch das Trefflichste, was aus der Natur stammt, ist nur Gesetzeswerk und kann als solches nicht rechtfertigen. Wir würden nicht gerechtfertigt *διωκάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι* v. 24., wäre die *πίστις* die der menschlichen Natur zurückgebliebene Kraft der eigenen Annahme der *ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Denn diese Annahme mit ihrem unmittelbaren Effekte, der Neugeburt des menschlichen Herzens, ist in sich so werthvoll, dass sie allerdings den unbedingten Werth der göttlichen Gnade schmälern, ihr als mitwirkendes Verdienst an die Seite treten würde. Nun aber sagt die Schrift unbedingt *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σὰρξ ἐστίν* Joh. 3, 6., die *πίστις* aber ist nicht sarkischer, sondern pneumatischer Natur, sie ist also ein *γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος*, ebend.; nun kann aber Niemand zu Christo kommen, es sei denn, dass ihn ziehe der Vater Joh. 6, 44., der Glaube ist aber nichts anderes, als das Kommen zu Christo, als das Resultat des Zuges des Vaters zu dem Solme durch den Geist. Besonders wichtig für die Erkenntniss des Wesens des Glaubens als einer Wirkung des göttlichen Gnadengeistes ist Eph. 2, 8—10. Ist der Glaube ganz oder halb ein Werk der Natur, so hat weder das *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* noch auch das *οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον*, noch das *ἵνα μὴ τις καυχῆσθῃται*, noch endlich das *αὐτοῦ χάρις ἐσμεν ποιῆμα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, seine vollkommene und unbedingte Geltung. Denn es findet dann wenigstens eine Theilung statt zwischen der Gnade und unserem Verdienste, der Gabe Gottes und unserem Werke, der Selbstruhm ist keineswegs zu nichte gemacht, wir sind dann nicht nur Gottes, sondern auch unser Werk, und nicht durch Gott allein geschaffen, sondern Mitgeschöpfer unserer vor Gott geltenden Gerechtigkeit und unserer Erneuerung in Christo Jesu. Als Wirkung Gottes und seines *πνεῦμα* wird auch die *πίστις* ausdrücklich bezeichnet Röm. 12, 3. 1 Cor. 12, 3. 9. 2 Cor. 4, 13. Gal. 5, 5. Der rechtfertigende Glaube ist also, wie wir bisher gesehen, gottgewirktes Herzensvertrauen auf die durch Christum erworbene Versöhnung, oder auf die im Worte des Evangeliums verheissungsweise uns erbotene Gnade Gottes in Christo. Es fragt sich nun weiter, inwiefern gerade der so geartete Glaube das subjektive Mit-

tel der Aneignung göttlicher Versöhnungsgnade sein kann. Die Antwort ist, insofern er als Vertrauen auf Christum den Mittler seiner innersten Natur und seinem eigensten Wesen nach nichts Anderes ist, als ein Verzichtleisten auf alles eigene Werk und Verdienst und ein sich Stützen allein auf Christi Werk und Verdienst, oder insofern er das die Gerechtigkeit Christi ergreifende Organon des in sich ungerechten Menschen ist. Glauben im specifisch evangelischen Sinne des Wortes heisst eben nichts anderes, als nicht vertrauen auf eigene *ἔργα νόμου*, sondern vertrauen auf die *ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*. Eine Verheissung kann nur durch gläubiges Vertrauen umfasst werden, eine andere Form der Besitzergreifung ist der Natur der Sache nach gar nicht denkbar. Es ist aber auch wichtig, den in diesem Verhältniss von objektiver Versöhnungsthat Christi und subjektiver Glaubensaneignung des Menschen an und für sich selbst beschlossen liegenden, schriftgemässen und nicht paulinischen Gedanken noch weiter zu entwickeln und zur Verhütung jeglicher Alteration wahrhaft evangelischer Rechtfertigungslehre eigens herauszustellen, dass nämlich der Glaube im Akte der Rechtfertigung in keiner Weise seiner eigenen ethischen Qualität und Vortrefflichkeit nach, noch auch in Hinsicht auf die aus ihm hervorgehende Liebe und guten Werke in Betracht kömmt. Wäre die Erneuerung des Herzens und Lebens mitwirkender Grund der Rechtfertigung, wie könnte diese letztere dann beschrieben werden als bestehend allein in der Vergebung der Sünden Röm. 4, 7. 8., und zwar einer Sündenvergebung, die schon in der Loskaufung durch Christi Blut vollständig erworben und vorhanden ist Eph. 1, 7., so dass also der Glaube sie nicht irgend wie erwirkt oder ergänzt, sondern sie nur einfach nimmt, wie sie bereitet daliegt? Deshalb kann auch nicht nur gesagt werden, wir seien versöhnt, sondern auch, wir seien gerechtfertigt *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως* Röm. 3, 24., käme aber der Glaube hier in Betracht als Kraft der Neugeburt zum geistlichen Leben, so würden wir nicht gerechtfertigt durch die Versöhnung an und für sich selbst, insofern eben der sie ergreifende Glaube ihr nichts hinzufügt, sondern wir würden gerechtfertigt durch den neuen Menschen in uns als Wirkung und Frucht der Versöhnung. Vgl. auch Röm. 5. 9. das *δικαιωθέντες οὖν ἐν τῇ αὐτοῦ αἱματι*. Der Glaube rechtfertigt also mit einem Worte nicht um seines eigenen Werthes oder um seiner ethischen Wirkung willen, sondern allein um seines Objektes und Inhaltes, um der Gerechtigkeit Christi willen, die er ergreift und besitzt. Nur so ist auch die Frage des Apostels Röm. 6, v. 1. zu verstehen: *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ. ἢ ἡ χάρις πλεονάζει;* Denn war mit dem rechtfertigenden Glauben immer schon seine heiligende und erneuernde Kraft und Wirkung mitgedacht, kam er bisher nicht lediglich in Betracht als das die Sündenvergebung sich aneignende Medium, so hat diese Frage gar keinen Sinn. Erst nach absolvirter Schilderung der rechtfertigenden Kraft des Glaubens schildert der Apostel in unserem Briefe vom 6ten Kapitel an, wie auch sonst, vgl. Gal. 5, 13 ff., die heiligende Kraft des Glaubens. Ist diese

letztere Wirkung der ersteren, wie kann sie zugleich ihre Ursache sein, ist die Heiligung des Menschen immerdar unvollkommen, so dass überall in der Schrift ihr Wachsthum gefordert wird, wie kann sie der Vollkommenheit Christi, welche in der Rechtfertigung uns ganz zu eigen gegeben wird, irgend wie ergänzend zur Seite treten, d. i. ein integrierendes Moment der Rechtfertigung selbst bilden? Ist das neue Leben des Wiedergeborenen noch fortwährend von der Sünde befeckt, vgl. 1 Joh. 1, 8., so kann nicht dieses neue Leben der Grund oder auch nur der Mitgrund unserer vollkommenen, vor Gott geltenden Gerechtigkeit sein, sondern dieser Grund ist einzig und allein das heilige und vollkommene Opfer Christi, das durch den Glauben unser Eigenthum geworden. So erweist sich die schriftgemässe Wahrheit der protestantischen Lehre von der *imputatio justitiae Christi*, von der *justificatio per fidem* nicht *propter fidem*, so wie des reformatorischen Schiboleths des *sola fide*. In diesen oft todt und starr genannten Formeln ist dem durch Wort und Geist Gottes in der Sünde und Gnade erfahrenen, wahrhaft heils- und trostbedürftigen Gemüthe das Allerheiligste des evangelischen Glaubens erschlossen *).

Wie nun der Apostel schon bei der Entwicklung seiner Rechtfertigungslehre selbst v. 24—26. die polemische Beziehung auf den Gesetzesstolz der Juden hat durchblicken lassen, so tritt jetzt nach Vollendung dieser Entwicklung die bisher mehr noch zurückgehaltene und nur angedeutete Absicht, den werkgerechten Juden zu demüthigen, offen und gleichsam in triumphirenden Bewusstsein eines erfochtenen Sieges hervor, v. 27—30. —

V. 27. *ποῦ οὖν ἡ καύχησις;*] Wo ist nun das Rühmen? Eine ähnliche Form der Frage s. 1 Cor. 1, 20. 15, 55. Luk. 8, 25. 2 Petr. 3, 4. In dem *ποῦ* (Particula victoriosa. Bengel.) liegt gleichsam ein Aufsuchen des Entschwundenen angedeutet. *οὖν* folgert aus der v. 21—26. entwickelten Rechtfertigungslehre, die eben alle *καύχησις* hat verschwinden lassen. *ἡ καύχησις* *gloriatio*, nicht *τὸ καύχημα* 4, 2. *gloriandi materia*. Das Rühmen selbst, nicht nur der Grund oder Gegenstand des Rühmens ist verschwunden. Allerdings nur jenes, weil dieser. In völliger Siegesgewissheit sieht der Apostel auch den hartnäckigsten Gegner verstummen. Der Artikel vor *καύχησις* bezeichnet ein bekanntes, oft getriebenes und gehörtes, oder öfter schon hervorgehobenes

*) Vgl. Meyer 4te Aufl. S. 140: „Jede Auffassung, welche die Erlösung und Sündenvergebung nicht auf die wirkliche Sühnung durch den Tod Christi, sondern subjektivierend auf das durch diesen Tod verbürgte und gewirkte Mitsterben und Aufleben zurückführt (Schleierm., Nitzsch, Hofm. u. M.) ist gegen das N. T., eine Vermengung der Rechtfertigung und Heiligung.“ Und S. 150: „S. über die schriftmässige Klarhaltung des imputativen Rechtfertigungsbegriffs, in welchen die sittliche Veränderung des Gerechtfertigten nicht zu mischen ist, auch Köstlin in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1856. p. 105 ff. 118 ff. Gess daselbst 1857. p. 679 ff. 1858. p. 713 ff. 1859. p. 467 ff. vgl. jedoch mit den Bemerkungen von Philippi in s. Dogmat. IV. 2 p. 241 ff.“

und zurückgewiesenes (vgl. 2, 17. 3, 19.) Rühmen. Es kann also nur von der von K. 2. an überall oblique gezüchtigten καύχησις der Juden, nicht von der aller Menschen im Allgemeinen die Rede sein. Richtig erklärt demnach schon Theodoret, mit dem Chrysost. Theophyl. Oekum. übereinstimmen, ἡ καύχησις durch τὸ ὑψηλὸν τῶν Ἰουδαίων φρόνημα. Die καύχησις der Juden bezog sich aber auf ihre ἔργα νόμου vgl. Eph. 2, 9.: οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις πανήσηται, 1 Cor. 1, 29. Ein schlagendes Beispiel solcher καύχησις findet sich Luk. 18, 11 ff. Der Apostel erkennt nur ein πανήσθαι ἐν κυρίῳ an, vgl. 1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10, 17. Gal. 6, 14. ἐξεκλείσθῃ] Theodoret: οὐκ ἐτι χόρσαν ἔχει. ἐκκλείειν ausschliessen, d. h. entweder: den nicht hereinlassen, der draussen ist, oder: den hinaus schaffen, der drinnen ist. Dann metaphorisch: nicht zulassen, non admittere, oder: entfernen, remove. In letzterer Bedeutung hier, wie Gal. 4, 17. διὰ ποίου νόμου;] nämli. ἐξεκλείσθῃ. Durch welches Gesetz ist alles Rühmen ausgeschlossen? τῶν ἔργων;] der Werke? d. h. durch das Gesetz, welches Werke gebietet? οὐχί] nicht durch dies Gesetz, denn dies nährt, wie die Erfahrung an den Juden zeigt, obgleich gegen seinen Zweck und seine Bestimmung, Erkenntniß der Sünden zu erzeugen, den gesetzlichen Stolz und die Ruhmsucht der Menschen. Das Gesetz kann seiner Natur nach, wenn auch nicht Ursache, doch wenigstens Veranlassung zur falschen καύχησις werden, das Evangelium aber auch nicht einmal das letztere. ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως] nämli. ἐξεκλείσθῃ ἡ καύχησις. „Sondern durch das Gesetz des Glaubens“ d. h. durch das Gesetz, welches den Glauben gebietet. Der Apostel liebt dergleichen schneidende und geistvolle Antithesen. Das Gesetz Mosis ist ein νόμος ἔργων, das Evangelium ist eigentlich der Gegensatz des νόμος und doch ist es auch ein νόμος, aber ein νόμος πίστεως, ein Gesetz, das nicht zur Vollbringung von Werken, sondern zur Annahme der sündenvergebenden Gnade auffordert. So spricht der Apostel auch 1, 5. von einer ὑπακοή πίστεως, einem Gehorsam gegen den Glauben, wie auch die ἀπιστία öfter als ἀνέλιθεια, der Unglaube als Ungehorsam gegen Gottes Wort bezeichnet wird, vgl. Hebr. 3, 19. mit 4, 6., und 1 Joh. 3, 23. heisst es: αἵτις ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ. Es behält also νόμος auch in der Zusammenstellung von νόμος πίστεως die Bedeutung Norm, verpflichtende Richtschnur, und heisst niemals Lehre, vgl. Röm. 8, 2.: νόμος πνεύματος und νόμος ἁμαρτίας, 9, 31.: νόμος δικαιοσύνης, Jac. 1, 25. 2, 12.: νόμος ἐλευθερίας.

V. 28. λογιζόμεθα γὰρ] Der textus receptus liest οὖν statt γὰρ, doch ist letzteres die durch überwiegende äussere Zeugnisse gesicherte Lesart. λογίζεσθαι ist nicht = συλλογίζεσθαι schliessen, sondern s. v. a. dafür halten, erachten, censere vgl. 2, 3. 8, 18. Paulus stellt seine Rechtfertigungslehre als durch seine vorhergehende Deduction zur allgemeinen Anerkennung gebracht dar. Das λογίζεσθαι involvirt also keinen Zweifel an der objektiven Wahrheit und Gewissheit der ge-

hegten Meinung. δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου] Die Wortstellung πίστει δικαιοῦσθαι, welche die recepta hat, ist durch geringere Autoritäten vertreten und sieht einer Correctur ähnlich, um die πίστις als das Hauptmoment hervortreten zu lassen. Doch kann auch das in der Mitte stehende πίστει schärfer accentuirt werden = hinsichtlich der Rechtfertigung erachten wir, dass durch den Glauben der Mensch sie erlange. πίστει als Dativ der vermittelnden Ursache ist im Wesentlichen gleichbedeutend und nur in der Form verschieden von διὰ πίστεως. Luther: allein durch den Glauben. Die Katholiken warfen ihm deshalb Schriftverfälschung vor, weil das Wörtchen allein nicht im Texte stehe. Doch mit Unrecht. Denn da Paulus nur einen zwiefachen Weg der Rechtfertigung kennt, den durch Gesetzeswerke und den durch den Glauben, so folgt, dass wenn der erste, wie hier, ausdrücklich ausgeschlossen wird, allein der andere übrig bleibt. Vgl. das ἐὰν μή Gal. 2, 16. u. Luther's Sendbrief vom Dolmetschen. Erl. Ausg. Bd. 65. S. 108 ff.: „Schen aber nicht, dass es gleichwohl die Meinung des Textes in sich hat, und wo man's will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehöret es [das sola oder solum] hinein. — Aber nun habe ich nicht allein der Sprachen Art vertrauet und gefolget, dass ich Röm. 3 [v. 28] solum [allein] hab hinzu gesetzt; sondern der Text und die Meinung S. Pauli födern und erzwingens mit Gewalt.“ Nicht nur die Kirchenväter, sondern auch eine deutsche Bibelübersetzung vor Luther, Nürnberg 1483, und selbst zwei italienische, Genua 1476. Venedig 1538.: „per la sola fede“, haben diese particula exclusiva ihrer Zeit ohne Anstoss gebraucht. Das sola fide steht übrigens im Sinne von tantum fide, nicht von fide solitaria, insofern der rechtfertigende Glaube stets von guten Werken begleitet ist. Daher sagte die protestantische Theologie: Fides sola justificat: at nec est, nec manet sola. Intrinsecus operatur et extrinsecus, oder: Fides, etsi nunquam sine operibus est, tamen sine operibus justificat. Auch der Einwand, ἔργα νόμου seien doch nur die Werke der Unwiedergeborenen, nur diese, nicht aber die ἔργα ἀγαθά der Wiedergeborenen schliesse der Apostel von der Rechtfertigung aus, hält nicht Stich. Denn wollte der Wiedergeborene seine ἔργα ἀγαθά als Grund der Rechtfertigung gelten lassen, so fiel er dadurch in die gesetzliche Stellung zurück, suchte nicht in Christi Werk, sondern in seinen guten Werken die vollkommene Gesetzeserfüllung, und stempelte also selbst wieder seine ἔργα ἀγαθά durch die gesetzliche Beziehung, die er ihnen gibt, zu ἔργοις νόμου. S. zu v. 20., wo wir überdies gesehen, dass der Ausdruck ἔργα νόμου schon an sich und unmittelbar die guten Werke der Wiedergeborenen mit befasst. Es bleibt demnach bei dem Ausspruch der Formula Concordiae Epit. III. Affirm. VII.: Credimus, docemus et confitemur, quod ad conservandam puram doctrinam de justitia fidei coram Deo necessarium sit, ut particulae exclusivae (quibus apostolus Paulus Christi meritum ab operibus nostris prorsus separat solique Christo eam gloriam tribuit) quam diligentissime retinean-

und zurückgewiesenes (vgl. 2, 17. 3, 19.) Rühmen. Es kann also nur von der von K. 2. an überall oblique gezielten *καύχησις* der Juden, nicht von der aller Menschen im Allgemeinen die Rede sein. Richtig erklärt demnach schon Theodoret, mit dem Chrysost. Theophyl. Oekum. übereinstimmen, *ἡ καύχησις* durch *τὸ ὑψηλὸν τῶν Ἰουδαίων φρόνημα*. Die *καύχησις* der Juden bezog sich aber auf ihre *ἔργα νόμου* vgl. Eph. 2, 9.: *οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μὴ τις καυχῆσθαι*, 1 Cor. 1, 29. Ein schlagendes Beispiel solcher *καύχησις* findet sich Luk. 18, 11 ff. Der Apostel erkennt nur ein *καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ* an, vgl. 1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10, 17. Gal. 6, 14. *ἐξεκλείσθη*] Theodoret: *οὐκ ἔτι χώραν ἔχει. ἐκκλείειν* ausschliessen, d. h. entweder: den nicht hereinlassen, der draussen ist, oder: den hinaus schaffen, der drinnen ist. Dann metaphorisch: nicht zulassen, non admittere, oder: entfernen, remove. In letzterer Bedeutung hier, wie Gal. 4, 17. *διὰ ποίου νόμου;* näml. *ἐξεκλείσθη*. Durch welches Gesetz ist alles Rühmen ausgeschlossen? *τῶν ἔργων;*] der Werke? d. h. durch das Gesetz, welches Werke gebietet? *οὐχί*] nicht durch dies Gesetz, denn dies nährt, wie die Erfahrung an den Juden zeigt, obgleich gegen seinen Zweck und seine Bestimmung, Erkenntniss der Sünden zu erzeugen, den gesetzlichen Stolz und die Ruhmsucht der Menschen. Das Gesetz kann seiner Natur nach, wenn auch nicht Ursache, doch wenigstens Veranlassung zur falschen *καύχησις* werden, das Evangelium aber auch nicht einmal das letztere. *ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως*] näml. *ἐξεκλείσθη ἡ καύχησις*. „Sondern durch das Gesetz des Glaubens“ d. h. durch das Gesetz, welches den Glauben gebietet. Der Apostel liebt dergleichen schneidende und geistvolle Antithesen. Das Gesetz Mosis ist ein *νόμος ἔργων*, das Evangelium ist eigentlich der Gegensatz des *νόμος* und doch ist es auch ein *νόμος*, aber ein *νόμος πίστεως*, ein Gesetz, das nicht zur Vollbringung von Werken, sondern zur Annahme der sündenvergebenden Gnade auffordert. So spricht der Apostel auch 1, 5. von einer *ὑπακοή πίστεως*, einem Gehorsam gegen den Glauben, wie auch die *ἀπιστία* öfter als *ἀπειθεία*, der Unglaube als Ungehorsam gegen Gottes Wort bezeichnet wird, vgl. Hebr. 3, 19. mit 4, 6., und 1 Joh. 3, 23. heisst es: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ.* Es behält also *νόμος* auch in der Zusammenstellung von *νόμος πίστεως* die Bedeutung Norm, verpflichtende Richtschnur, und heisst niemals Lehre, vgl. Röm. 8, 2.: *νόμος πνεύματος* und *νόμος ἁμαρτίας*, 9, 31.: *νόμος δικαιοσύνης*, Jac. 1, 25. 2, 12.: *νόμος ἐλευθερίας*.

V. 28. *λογίζεσθαι γὰρ*] Der textus receptus liest *οὖν* statt *γὰρ*, doch ist letzteres die durch überwiegende äussere Zeugnisse gesicherte Lesart. *λογίζεσθαι* ist nicht = *συλλογίζεσθαι* schliessen, sondern s. v. a. dafür halten, erachten, *censere* vgl. 2, 3. 8, 18. Paulus stellt seine Rechtfertigungslehre als durch seine vorhergehende Deduction zur allgemeinen Anerkennung gebracht dar. Das *λογίζεσθαι* involvirt also keinen Zweifel an der objektiven Wahrheit und Gewissheit der ge-

hegten Meinung. *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*] Die Wortstellung *πίστει δικαιοῦσθαι*, welche die recepta hat, ist durch geringere Autoritäten vertreten und sieht einer Correctur ähnlich, um die *πίστις* als das Hauptmoment hervortreten zu lassen. Doch kann auch das in der Mitte stehende *πίστει* schärfer accentuirt werden = hinsichtlich der Rechtfertigung erachten wir, dass durch den Glauben der Mensch sie erlange. *πίστει* als Dativ der vermittelnden Ursache ist im Wesentlichen gleichbedeutend und nur in der Form verschieden von *διὰ πίστεως*. Luther: allein durch den Glauben. Die Katholiken warfen ihm deshalb Schriftverfälschung vor, weil das Wörtchen allein nicht im Texte stehe. Doch mit Unrecht. Denn da Paulus nur einen zwiefachen Weg der Rechtfertigung kennt, den durch Gesetzeswerke und den durch den Glauben, so folgt, dass wenn der erste, wie hier, ausdrücklich ausgeschlossen wird, allein der andere übrig bleibt. Vgl. das *ἐὰν μὴ* Gal. 2, 16. u. Luther's Sendbrief vom Dolmetschen. Erl. Ausg. Bd. 65. S. 108 ff.: „Sehen aber nicht, dass es gleichwohl die Meinung des Textes in sich hat, und wo man's will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehöret es [das sola oder solum] hinein. — Aber nun habe ich nicht allein der Sprachen Art vertrauet und gefolget, dass ich Röm. 3 [v. 28] solum [allein] hab hinzu gesetzt; sondern der Text und die Meinung S. Pauli fodern und erzwingens mit Gewalt.“ Nicht nur die Kirchenväter, sondern auch eine deutsche Bibelübersetzung vor Luther, Nürnberg 1483, und selbst zwei italienische, Genua 1476. Venedig 1538.: „per la sola fede“, haben diese particula exclusiva ihrer Zeit ohne Anstoss gebraucht. Das sola fide steht übrigens im Sinne von tantum fide, nicht von fide solitaria, insofern der rechtfertigende Glaube stets von guten Werken begleitet ist. Daher sagte die protestantische Theologie: Fides sola justificat: at nec est, nec manet sola. Intrinsicus operatur et extrinsecus, oder: Fides, etsi nunquam sine operibus est, tamen sine operibus justificat. Auch der Einwand, *ἔργα νόμου* seien doch nur die Werke der Unwiedergeborenen, nur diese, nicht aber die *ἔργα ἀγαθά* der Wiedergeborenen schliesse der Apostel von der Rechtfertigung aus, hält nicht Stich. Denn wollte der Wiedergeborene seine *ἔργα ἀγαθά* als Grund der Rechtfertigung gelten lassen, so fiel er dadurch in die gesetzliche Stellung zurück, suchte nicht in Christi Werk, sondern in seinen guten Werken die vollkommene Gesetzeserfüllung, und stempelte also selbst wieder seine *ἔργα ἀγαθά* durch die gesetzliche Beziehung, die er ihnen gibt, zu *ἔργοις νόμου*. S. zu v. 20., wo wir überdies gesehen, dass der Ausdruck *ἔργα νόμου* schon an sich und unmittelbar die guten Werke der Wiedergeborenen mit befasst. Es bleibt demnach bei dem Ausspruch der Formula Concordiae Epit. III. Affirm. VII.: Credimus, docemus et confitemur, quod ad conservandam puram doctrinam de iustitia fidei coram Deo necessarium sit, ut particulae exclusivae (quibus apostolus Paulus Christi meritum ab operibus nostris prorsus separat solique Christo eam gloriam tribuit) quam diligentissime retinean-

tur, ut cum Paulus scribit: Ex gratia, gratis, sine meritis, absque lege, sine operibus, non ex operibus. Quae omnia hoc ipsum dicunt: Sola fide in Christum justificamur et salvamur. Eph. 2, 8. Rom. 1, 17. 3, 24. 4, 3 sqq. Gal. 3, 11. Ebr. 11. Vgl. Sol. de cl. III. p. 691. ed. Rech. *χωρίς* schliesst jede zur Rechtfertigung concurrirende Mitwirkung der Werke aus. Zu dem allgemeinen *ἄνθρωπον*, ein Mensch, bemerkt Chrys.: *τῇ οἰκουμένη τὰς θύρας ἀνοίξας τῆς σωτηρίας, φησὶν, ἄνθρωπον, τὸ κοινὸν τῆς φύσεως ὄνομα θεός*.

V. 29. Nachträglicher Beweis für die Richtigkeit des Satzes v. 28., dass nämlich nur der Glaube, nicht die Gesetzeswerke rechtfertigen. Der Beweis wird aus der unhaltbaren Consequenz geführt, welche die gegentheilige Annahme erzeugen würde. Würde der Mensch gerecht durch die *ἔργα νόμου*, so wäre Gott nur der Juden, nicht auch der Heiden Gott, da er nur den Juden den *νόμος* gegeben hat. *ἢ* | führt eine andere Annahme ein, die eben zu statuiren wäre, wenn der Satz v. 28. falsch wäre, vgl. 2, 4. *Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον;* | naml. *ἔστιν. εἶναι τινος* alienus esse, Jemandem angehören, Luk. 20, 38. Gal. 3, 20. Gehört Gott nur den Juden an? Es ist also nicht nothwendig *θεός* zu wiederholen im Sinne von *ἢ ὁ θεὸς Ἰουδαίων μόνον ἔστιν θεός*; — *οὐχὶ καὶ ἐθνῶν;* | bildet eine zweite selbstständige Frage, während die weniger beglaubigte lectio recepta *οὐχὶ δὲ καὶ ἐθνῶν*; nur den zweiten Theil der einen mit *ἢ* beginnenden Frage ausmacht. *καὶ καὶ ἐθνῶν* | Gott ist auch der Heiden Gott, insofern er auch der Heiden Heiland ist. Dass er auch der Heiden Schöpfer, Herr und Richter sei, erkannte selbst der jüdische Partikularismus an. Hingegen bezeugte die Alttestnml. Prophetie in der messianischen Verheissung von der Berufung der Heidenwelt auch das erstere, dass Gott der Heiden Gott als der Heiden Heiland sei.

V. 30. Paulus argumentirt ex concessis, nämlich aus der feststehenden Annahme von der Einheit Gottes. Ist er Einer, so muss auch sein Rathschluss über das Menschengeschlecht einer und derselbe sein. Wäre er nur der Retter der Einen, nicht auch der Andern, so wäre er selbst nicht Einer, sondern ein Doppelter. *ἐπεὶ* | quando semel, quandoquidem, weil einmal, das alte sintemal, setzt eine gewisse, zweifellose Sache. Die weniger beglaubigte, von Lachmann recipirte Lesart *ἐπερ* siquidem, wenn nämlich, ruht wohl nur auf Correctur oder Verwechslung der Abschreiber, da *ἐπεὶ* im N. T. ein *ἅπασι λεγόμενον* ist. An sich gäbe auch *ἐπερ* einen guten Sinn. Denn auch sonst wird die rhetorische Wendung genommen, dass man sein Urtheil über eine Sache dahingestellt sein lässt, über welche die Entscheidung nicht zweifelhaft sein kann, wodurch die Gewissheit des fraglichen Gegenstandes sich nur desto schärfer markirt, vgl. 2 Thess. 1, 6. Da nun Gott Einer ist, so wird er sich auch gegen Juden und Heiden als Einer erweisen, indem er Juden wie Heiden durch den Glauben rechtfertigt. *ὡς δικαιώσεται* | nicht etwa erst beim Weltgerichte, sondern das Futurum

bezeichnet die fortwährend im Werden begriffene Handlung vgl. v. 20. 5, 19. Was immer gilt, kann sowohl als geschehen (Perf.), wie als geschehend (Praes.), wie auch als geschehen werdend (Fut.) dargestellt werden. *περιτομήν — ἀποδοσιτῶν* | d. i. den Juden — den Heiden. So *ἀποδοσιτῶν* 2, 26. *περιτομή* 4, 12. *ἐκ πίστεως* — *διὰ τῆς πίστεως* | Der Wechsel der Präposition (*ἐκ* Quell, *διὰ* Mittel) begründet keinen wesentlichen Unterschied der Bedeutung, vgl. Gal. 3, 8. Eph. 2, 8. Höchstens könnte angedeutet sein, dass der Unterschied, wenn ja einer, nur ein verbaler, kein realer sei, d. h. also in Wahrheit keiner. So läge in dem Wechsel der Präpositionen ein gewisses Paulinisches acumen. Itaque, sagt Calvin, subesse in verbis ironiam judico: acsi diceret, siquis vult habere differentiam Gentilis a Judaeo, hanc habeat, quod ille per fidem, hic vero ex fide justitiam consequitur. Indess findet die Abwechselung wohl nur aus rhetorischen Gründen statt. Auch die Weglassung oder Setzung des Artikels (*πίστεως, τῆς πίστεως*) ist unwesentlich, da bei dem in sich bestimmten Begriffe *πίστις* beides mit gleichem Rechte geschehen konnte. Aus dem Ausdrucke *ἐκ πίστεως* darf aber nicht etwa eine justificatio *propter* fidem gefolgert werden. Er bezeichnet nur das Ausgehen oder Herkommen der Rechtfertigung vom Glauben im Allgemeinen. Die Weise des Ausgehens kann an sich verschieden gedacht werden. Die Rechtfertigung geht aber nicht so vom Glauben aus, dass derselbe als Grund, sondern nur so, dass er als Mittel der Rechtfertigung zu betrachten ist. Darum ist sachlich *ἐκ πίστεως* = *διὰ πίστεως per fidem*.

V. 31. Mehrere neuere Ausleger finden in diesem Verse nach dem Vorgange von Origenes, mit welchem übereinstimmend Theodoret erklärt: *ἀνορθὴν γὰρ καὶ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται τὰ περὶ τῆς πίστεως ἐθέλεισαν*, eine Wiederaufnahme des v. 21. in den Worten *δικαιοσύνη θεοῦ, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* angedeuteten Gedankens. Es würde dann das Gesetz insofern durch die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben bestätigt, als schon im Pentateuch, wie das folgende Kapitel ausführt, Abraham als ein Exempel der Rechtfertigung durch den Glauben aufgeführt wird. Indess würden wir dann 4, 1. statt *οὖν* ein *γὰρ* erwartet haben. Denn aus der blossen Behauptung, dass auch das Gesetz der Glaubenslehre zustimme, konnte nicht sogleich eine Folgerung (*οὖν*) abgeleitet werden, sondern es musste für sie vor allen Dingen der Beweis (*γὰρ*) geführt werden. Dann aber passt die angegebene Auffassung auch nicht recht in den Zusammenhang. Die Frage *νόμον οὖν καταργούμεν διὰ τῆς πίστεως*; bezieht sich offenbar auf v. 28. zurück. Die Lehre, dass der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke, schien eine gänzliche Abolition des Nomos zu involviren, und einem verderblichen Antinomismus Vorschub zu leisten. Diesem Einwande wird nun nicht dadurch hinlänglich begegnet, dass der Apostel zeigt, auch schon das Gesetzbuch lehre die Rechtfertigung durch den Glauben.

ben. Denn daraus würde nur folgen, dass das Gesetz sich selbst aufhebt. Es muss also die Bestätigung in etwas Anderem gesucht werden. Es kann nun aber dieselbe weder darin gefunden werden, dass das Gesetz Erkenntniss der Sünde wirkt und so zu Christo führt, noch auch darin, dass das Gesetz in Christi Sühnopfertode zu seinem Rechte gekommen ist. Denn darin liegt doch immer nur eine Abolition des Gesetzes, vgl. v. 20. Gal. 3, 21—25. Eph. 2, 15. Col. 2, 14. Es kann demnach nur der Sinn sein: Wir richten das Gesetz auf, insofern aus dem Glauben der neue Gehorsam hervorgeht, die Liebe sich entwickelt, welche das πλήρωμα νόμου 13, 10. ist. Das frühere Aufheben des Gesetzes, welches die Juden übten, war ein eigentliches καταργεῖν, insofern das Gesetz doch übertreten wurde, das καταργεῖν des νόμος hingegen, welches die Lehre vom Glauben übt, ist ein eigentliches ἰσχύειν, insofern das Gesetz nun im heiligen Geiste vom Gläubigen erfüllt wird. „Der Glaube erfüllt alle Gesetze“, sagt Luthers Glosse zu unserem Verse, „die Werke erfüllen keinen Tittel des Gesetzes.“ Vgl. 8, 4. Gal. 5, 23. Allerdings ist das Gesetz ja nur in der Form der gebietenden Forderung und des damit verknüpften Fluches abgeschafft, vgl. Eph. 2, 15. Gal. 3, 13., dafür aber ist in dem Gläubigen der freie Gehorsam des Gesetzes wiederhergestellt Röm. 6, 14—18. Unser Vers enthält also nur einen beiläufig und vorläufig dazwischen geworfenen Gedanken, eine abrupte Zurückweisung eines naheliegenden Einwandes. Doch ist diese Weise ganz der Lebhaftigkeit des apostolischen Gedankenganges und Stiles angemessen, vgl. die Nebeneduction im Anfange unseres Kapitels. Wie die kurze Sentenz διὰ νόμον ἐπίγνωσις ἀμαρτίας, womit v. 20. die Schilderung der Sündhaftigkeit der Heiden- und Judenwelt schliesst, K. 7, v. 7—25. weitläufiger erörtert wird, so wird unser νόμον ἰσχύμεν, womit die eben gegebene Schilderung der Rechtfertigung aus dem Glauben schliesst, K. 8, v. 1—11. ausführlicher erläutert. Hier verweist der Apostel gleichsam nur vorgreifend auf seine später folgende gründlichere Deduction. Den angeregten Gedanken schon jetzt allseitig zu beleuchten, würde den Context seiner gegenwärtigen Hauptentwicklung zerstört haben. καταργούμεν] abolemus, wir heben auf, vgl. v. 3. 4, 14. Gal. 3, 17. διὰ τῆς πίστεως] insofern wir nämlich lehren, dass nur durch den Glauben die Rechtfertigung erlangt werde. Vgl. den Vorwurf der Gesetzesabolition, welcher von Seiten der Juden gegen den Paulus erhoben wurde, AG. 21, 28. ἰσχύμεν] stabilimus, confirmamus, wir richten auf, bestätigen. Wie hier καταργεῖν und ἰσχύειν, so steht Hebr. 10, 9. ἀναρθεῖν und ἰσχύειν gegenüber. ἰσχύμεν ist nicht etwa Konjunctiv, sondern Indicativ von ἰσχύω abgeleitet, statt ἰσχύειν von ἰσχύμι, vgl. Winer II, §. 14. I. f. S. 89. Uebrigens hat an unserer Stelle die von Lachmann recipirte Lesart ἰσχύομεν überwiegende Beglaubigung, obgleich allerdings der Numerus der Periode mehr die Form ἰσχύμεν empfiehlt. Einen der Sentenz unseres Verses entsprechenden Ausspruch des Herrn

s. Matth. 5, 17 ff. Der Nomos kömmt in unserer Stelle nur nach seiner bleibenden sittlichen Substanz in Betracht, doch hatte an derselben auch das Ceremonialgesetz Theil, insofern es höhere ethische Ideen unter der irdischen und vergänglichen Hülle vorbildlich beschloss.

Viertes Kapitel.

Zwei enge mit einander verknüpfte Sätze sind es, welche der Apostel im Vorhergehenden K. 3, v. 21 ff. durchgeführt hat, erstens, dass der Mensch gerechtfertigt werde aus Gnaden allein durch den Glauben, nicht durch des Gesetzes Werke, und dann, was unmittelbar daraus folgt, dass diese Rechtfertigung nicht nur den Juden, den Inhabern des Gesetzes, sondern eben so sehr den Heiden zu Theil werde. Beide Sätze werden nun durch das Beispiel Abrahams bestätigt, — der erste auch durch den Ausspruch Davids, — Abrahams, des Stammvaters der Juden, des Vaters der Beschneidung, welcher den Juden als die höchste Autorität galt, auf dessen heiliges Exempel sie sich grade beriefen, wenn sie die Gerechtigkeit der Werke priesen und als den einzigen Weg der Rechtfertigung vertheidigten. Dass schon Abrahams Vorbild und Davids Zeugniss für die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben sprechen, beweiset, dass dieselbe allerdings nach 3, 21. von dem Gesetz und den Propheten vorausbezeugt war.

V. 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὐρηξέναι κατὰ σάρκα;* Die sonst beim Apostel gewöhnliche Sprachformel τί οὖν; oder τί οὖν ἐροῦμεν; darf uns nicht verleiten, mit einigen Auslegern auch an unserer Stelle hinter οὖν oder ἐροῦμεν ein Fragzeichen zu setzen. Die zweite Frage würde dann lauten entweder: ἐροῦμεν Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὐρηξέναι κατὰ σάρκα; oder: Ἀβραάμ τ. πατ. ἡμ. εὐρ. κατὰ σάρκα; Dann aber müsste man als Objekt zu εὐρηξέναι entweder δικαιοσύνην ergänzen, was willkürlich ist, oder ein unbestimmtes τι, was nur unter der Voraussetzung möglich wäre, dass Paulus selbst im Vorhergehenden den Gedanken erweckt hätte, Abraham könne etwas κατὰ σάρκα erlangt haben. Es ist also der Satz τί οὖν — — κατὰ σάρκα; als Eine Frage zu fassen: „Was werden wir demnach sagen, dass Abraham unser Vater gefunden habe nach dem Fleische?“ κατὰ σάρκα ist mit εὐρηξέναι, nicht mit τὸν πατέρα ἡμῶν zu verbinden. Denn im letzteren Falle müsste Paulus geschrieben haben: τί οὖν ἐροῦμεν εὐρηξέναι Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν κατὰ σάρκα; Diese Wortstellung ist nun allerdings durch viele und bedeutende Autoritäten empfohlen, und Lachmann, der überdies noch προπάτορα für πατέρα liest, hat sie recipirt. Doch sieht sie einer absichtlichen Umstellung gar zu ähnl-

lich, zumal da schon Origenes und Chrysostomus jene Verbindung statuirten. Das im N. T. ungewöhnliche, nur bei den Kirchenvätern zur Bezeichnung Abrahams als Stammvaters der Israeliten gebräuchliche *προπάτορα* aber ist nur als Glosse zu betrachten, welche verhilfen sollte, dass *πατέρα ἡμῶν* nicht hier schon, wie 11. 12. 16. 17. 18. im geistlichen Sinne genommen werde. Es würde aber ferner auch die Frage: „Was sollen wir nun sagen, dass Abraham gefunden habe, unser Vater nach dem Fleische?“ einen falschen Sinn geben. Denn die Antwort wäre doch offenbar die: „Nichts hat er gefunden.“ Dies ist aber nicht gegründet. Dem Abraham hat allerdings etwas und zwar viel gefunden, nämlich, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Nichts gefunden hat Abraham nur durch die Werke des Gesetzes, oder *κατὰ σάρκα*, welches also nothwendig mit *ἐργάζεσθαι* zu verbinden ist. Indem Paulus durch *ὁ πατήρ ἡμῶν* Abraham noch nicht als Vater aller Gläubigen, sondern als Stammvater der Juden bezeichnet, zeigt er damit von vorneherein, dass er mit der nachfolgenden Argumentation sich gegen die Juden wendet, welche behaupteten, dass Abraham *κατὰ σάρκα*, *ἐξ ἔργων* gerechtfertigt worden sei. *Κατὰ σάρκα* scheint nun durch *ἐξ ἔργων* v. 2. erklärt zu werden. Bezieht man die *ἔργα* auf die äusserlichen, legalen Werke, welche der unwidergeborene Mensch in Kraft seines natürlichen freien Willens vollbringt, so wäre dann diese gesetzliche Gerechtigkeit als eine aus der alten Natur des Menschen, der *σάρξ*, stammende, eine *δικαιοσύνη κατὰ σάρκα*, *σαρκική*, im Gegensatz zur pneumatischen Glaubensgerechtigkeit, genannt. Da der Apostel Phil. 3, 4—6. unter der *πενόλησις ἐν σαρκί* die leibliche Abstammung, die Beschneidung und die Gesetzeswerke begreift, und da überhaupt Beschneidung und Gesetzeswerke vom jüdischen Standpunkte aus untrennbar verbunden sind: so dürfte nach der in Rede stehenden Auffassung *κατὰ σάρκα* wohl auch an unserer Stelle auf Beides, die Beschneidung und die äusserlichen Gesetzeswerke, zu beziehen sein. Bedenklich muss nur bei dieser Deutung überhaupt der Umstand machen, dass Abraham schon dem Rufe Gottes im Glaubensgehorsam Folge geleistet hatte und schon im Stande nicht bloss äusserlich legaler, sondern wahrhaft guter, Gott wohlgefälliger Werke als Gläubiger sich befand, als die Zurechnung der Gerechtigkeit nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben, vgl. v. 3. ihm zu Theil ward. Wie ja auch der gläubige David, vgl. v. 6., seine guten Werke von der Rechtfertigung ausschliesst. S. unsere Bemerkungen zu v. 20. Deshalb müssen die *ἔργα* Abrahams, welche bei seiner Rechtfertigung nicht in Betracht zu ziehen sind, nicht nur die Werke des noch ungläubigen, sondern auch die Werke des schon gläubigen Abrahams befassen. Dies erkannte schon Chrysostomus, wenn er in der achten Homilie über den Römerbrief sagt: *τὸ μὲν γὰρ ἔργα μὴ ἔχοντα ἐκ πίστεως δικαιοσύνην τινα, οὐδὲν ἀπεικός, τὸ δὲ κοινῶντα ἐν καρποφώμασι μὴ ἐντεθεῖν ἀλλ' ἀπὸ πίστεως γενέσθαι δίκαιον, τοῦτο τὸ θαυμαστόν.* So we-
nig der Apostel nun die guten Werke der Gläubigen an sich zur Sphäre

der *σάρξ* rechnet, da sie ja aus dem *πνεῦμα* erzeugt sind, so fallen sie ihm doch in diese Kategorie, sobald sie, wie die Juden hinsichtlich der Werke Abrahams thaten, unter den Gesichtspunkt der vor Gott geltenden Gerechtigkeit gestellt werden. Denn Alles, womit der Mensch glänzen und namentlich Gott gegenüber prunken will, auch wenn es an sich eine gute Gottesgabe ist, kann als der Sphäre des Menschlichen, Erscheinenden, Vergänglichen angehörig *σάρξ* genannt werden. Vgl. 1 Petr. 1, 24. So nennt Paulus auch Gal. 3, 3. das Gerechtwollen allein durch den Glauben ein *πνεύματι ἐνάρχεσθαι*, das Hinzunehmen der guten Werke ein *σαρκὶ ἐπιτελεῖσθαι*. Vgl. auch Gal. 5, v. 4. u. v. 5. Col. 2, 18. Dasselbe besagt die Glosse des Flacius zu unserer Stelle: *Vox secundum carnem hic significat ex operibus, non sine extremo contemptu Justitiae operum, sicut et Isaias inquit: Omnis caro foenum, et omnis justitia ejus sicut flos agri, et sicut etiam habetur Philipp. III. 4. et Gal. III. 3. cum Spiritu coeperitis, nunc carne consummanini: causa locutionis est, quia caro, id est homo ipse in se habeat et praestet illam justitiam, non gratis ei a Deo imputetur, etiamsi eam praestet jam renatus, nam illa quoque opera vox haec complectitur.* Calov, welcher diese Glosse des Flacius billigt, wendet sich doch schliesslich einer dritten, von einer Anzahl Ausleger vor ihm und nach ihm befolgten Auslegung zu, wonach *κατὰ σάρκα* an unserer Stelle sich auf die circumcisio als eine ceremonia in carne obsignata beziehen soll. In neuester Zeit ist diese Fassung besonders von Mehring (vgl. auch Schott S. 226.) vertheidigt worden, welcher S. 368 sagt: „Verbindet man die Worte *κατὰ σάρκα* mit *ἐργάζεσθαι*, so entsprechen sie dem nachherigen *ἐξ ἔργων* und mit Inbegriff der Beschneidung, welche ja *ἐν σαρκί* vollzogen wurde, ja nicht ohne grosse Wahrscheinlichkeit nicht bloss mit vorzugsweiser, sondern den Worten nach zunächst mit alleiniger Beziehung auf sie als Hauptrepräsentantin der Werke (cf. Sap. Sir. 44, 20.: *καὶ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησε διαθήκην*) werden sie alle äusserliche Dinge, zu denen namentlich auch die Werke gehören, bezeichnen.“ Auch wir möchten jetzt dieser Erklärung, obgleich Meyer sie ganz contextwidrig nennt, den Vorzug geben, weil sie aus dem Ausdrucke, wie der Sache nach die nächstliegende zu sein scheint. Abraham, welcher Stammvater der Juden genannt wird, ist als solcher zugleich Stammvater der Beschneittenen. Die Beschneidung betrachteten die Juden nicht wie der Apostel vornehmlich als Siegel des Gnadenbundes, sondern ausschliesslich als Siegel des Gesetzesbundes, als Verpflichtungszeichen zur Gesetzeserfüllung. Sie war ihnen das Haupt- und Grundwerk, welches alle anderen Werke, wie der Grund die Folge, in sich beschloss. Daraus kann *κατὰ σάρκα* v. 1. mit *ἐξ ἔργων* v. 2. vertauscht werden, und so gewiss die Beschneidung gottgesetztes Bundeszeichen war, so gewiss können auch die Werke als gottgewirkte Werke betrachtet werden. Die Beziehung auf die Beschneidung liegt um so näher, als die Juden unmittelbar vorher 3, 30. (denn 3, 31. ist, wie wir gesehen haben, nur eine beiläufig dazwischen geworfene Sentenz,) als

περιτομή bezeichnet waren, wodurch ihr spezifischer Unterschied von den Heiden, als der ἀσροβυστία, markiert ist. Wird περιτομή wie ἀσροβυστία nur durch die πίστις gerechtfertigt, so ist also nicht die περιτομή selber Mittel der Rechtfertigung. Daran schliesst sich dann contextgemäss die Frage, ob denn Abraham nicht durch die Beschneidung, also durch die Werke, gerechtfertigt worden sei? So wird die specielle Frage nach der ἀποκρίσις τῆς περιτομῆς 3, 1., welche im Gegensatz zu der 2, 25—29. scheinbar enthaltenen Behauptung ihrer völligen ἀποκρίσις aufgeworfen war, und noch ihrer Lösung harpte, in unserem Kapitel wieder aufgenommen und im Folgenden v. 11. beantwortet. Ob Rechtfertigung durch Beschneidung oder ohne Beschneidung, d. i. durch Werke oder ohne Werke, dem Juden gegenüber ist das die Frage, welche daher immer wieder auftaucht und die apostolische Entwicklung von K. 2. bis K. 4. durchzieht. Wenn aber Paulus an unserer Stelle nicht ἐκ περιτομῆς, sondern κατὰ σάρκα sagt, so liegt in dieser herabsetzenden Bezeichnung der περιτομή sogleich die Antwort auf die Frage eingeschlossen, dass nämlich Abraham auf diesem Wege nichts erlangt habe. Vgl. den Ausdruck περιτομή ἐν σαρκί χειροποίητος Eph. 2, 11., und εὐπροσώπειν, καυχᾶσθαι ἐν σαρκί = ἐν περιτομῇ Gal. 6, 12. 13. Eben so dürfte selbst Gal. 3, 3. das σαρκί ἐπιτελείσθαι in herber Ironie von der Beschneidung gesagt sein, in welcher die Galater jetzt ihre Vollkommenheit suchten, wodurch sie eben ihren fleischlich gewordenen Sinn im Gegensatz zu ihrer früheren geistlichen Gesinnung bekundeten. Zu εὐρίσκειν, ἔσται, finden, erlangen, gewinnen, vgl. AG. 7, 46.

V. 2. enthält eine Begründung der in der Frage des vorigen Verses liegenden Verneinung. εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη] Paulus sagt nicht ἐξ ἔργων νόμου, weil dem Abraham der νόμος noch nicht gegeben war. Der Sache nach gilt aber der Ausdruck gleich. Der Talmud deducirte sogar aus Genes. 26, 5., dass Abraham schon das ganze mosaische Gesetz gehalten habe. ἐδικαιώθη ist nicht direkt und speciell s. v. a.: von Gott gerechtfertigt ward, sondern = gerechtfertigt ward im Allgemeinen, gerecht erfunden ward, wobei es unbestimmt gelassen ist bei wem? vgl. 3, 4. ἔχει καύχημα] habet gloriandi materiam. Er hat Grund sich zu rühmen, nämlic. gegen Menschen, nach menschlicher Weise. ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν] aber nicht gegen Gott, der Werkverdienst nicht anerkennt. So sagt der Apostel auch von sich selbst, er sei gewesen κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμειπτος, nennt dies aber eine πεποθησις ἐν σαρκί, die ihn vor Gott nicht rechtfertigen könne Phil. 3, 4 ff. Die gegebene Interpretation unseres Verses ist die einzig natürliche und dem einfachen Wortlaute angemessene. Dass dabei dem δικαιῶσθαι eine allgemeinere und unbestimmtere Beziehung gegeben werden muss, ist eine verhältnissmässig geringe Schwierigkeit, da dem Worte doch an sich seine Grundbedeutung bleibt. Alle übrigen Interpretationsversuche sind aber entschieden gewaltsam und unhaltbar. Durch veränderte Interpunktion hat man die Auffassung in doppelter Weise

zu erleichtern gesucht. Entweder: ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν. Doch ist diese Aushilfe schon deshalb zu verwerfen, weil die Bethenerungsformel nicht πρὸς τὸν θεόν, sondern πρὸς τοῦ θεοῦ, oder vielmehr μὴ τὸν θεόν lauten müsste, indem auch πρὸς τοῦ θεοῦ Beschwörung - nicht Bethenerungsformel wäre. Oder, εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; „Denn ward Abraham aus Werken gerechtfertigt?“ Antwort: „Er darf sich rühmen, aber nicht vor Gott.“ Woraus also folgt, dass er nicht durch Werke gerechtfertigt ward. Doch ist diese Auffassung zwar ingeniös, aber gekünstelt*). Es ist dagegen mit Recht erinnert worden, εἰ komme in der direkten Frage bei Paulus nicht vor; die Frage selbst nach der vorhergehenden sei unpassend; endlich sei der Antwortsatz in dieser Allgemeinheit unschicklich. Dem Gedankenzusammenhange nach würde diejenige Erklärung den schicklichsten Sinn geben, nach der ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν als minor eines Syllogismus betrachtet wird, so dass die conclusio zu ergänzen ist. „Denn wenn Abraham aus den Werken gerechtfertigt ward, so hat er Ruhm. Aber er hat keinen Ruhm bei Gott. Also ward er nicht aus den Werken gerechtfertigt.“ Doch hätte Paulus dann offenbar schreiben müssen, ἔχει καύχημα πρὸς τὸν θεόν ἀλλ' οὐχ ἔχει. Theodoret endlich bemerkt: ἡ τῶν ἀγαθῶν ἔργων πλήρωσις αὐτοὺς στεφανοῖ τοὺς ἐργαζομένους, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν οὐ δέκνυσιν. So auch die übrigen griechischen Exegeten, Chrysost. Oecumen. Theophyl. Ward Abraham durch die Werke gerechtfertigt, ist dann der Sinn, so kann er sich dessen wenigstens nicht in Bezug auf Gott rühmen, da dann seine Rechtfertigung nicht eine göttliche Wohlthat ist, sondern er selbst sie sich verdient hat. Indess das grade behaupteten ja die Juden, waren also dadurch nicht widerlegt. Ihre Widerlegung müsste daher in dem Schriftausspruche v. 3. enthalten sein. Doch wäre dieser dann durch ἀλλά, nicht durch γὰρ eingeführt worden. Ueberdies theilt auch der Apostel selber die Voraussetzung, dass wer durch vollkommene Gesetzeserfüllung gerechtfertigt wird, auch vor Gott Ruhm habe. Vgl. Mehring z. St. —

V. 3. Dass den Abraham Werkverdienst nicht vor Gott gerechtfertigt habe, erweist die Schrift, in der Gott selbst ihm ein anderes Zeugniß giebt, dass er nämlich durch den Glauben, nicht durch die Werke die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlangt habe. Die angeführte Schriftstelle ist aus 1 Mos. 15, 6. entnommen. Dort wird dem Abraham ein Sohn und eine zahlreiche Nachkommenschaft verheissen. Schon an sich nun ist jede göttliche Verheissung einer irdischen Gabe ein Unterpfand und Siegel der himmlischen Gnade. Der Glaube an die erstere schliesst demnach immer den Glauben an die letztere ein. Das göttliche Geschenk trägt stets den Charakter einer sakramentlichen Bestätigung der göttlichen Bundesgnade und Bundestreue. So sucht denn

*) Meyer hat sie jetzt selber aufgegeben und folgt der Erklärung der griechischen Exegeten.

auch 1 Mos. 15, 1. der Herr in den Worten: „Fürchte dich nicht Abraham, ich bin dein Schild,“ vor allen Dingen Abrahams Vertrauen zu dieser seiner Bundeestreue zu stärken. Ueberdies aber schloss die dem Abraham zugesicherte irdische Gabe selbst die Verheissung der höchsten himmlischen Gabe in ganz eigenthümlicher Weise in sich. Denn aus seiner leiblichen Nachkommenschaft sollte ja der von Urbeginn an verheissene Weibessame hervorgehen. Der Glaube Abrahams an die verheissene Nachkommenschaft, von der aus der Segen über alle Völker sich verbreiten sollte, involvirte demnach den Glauben an den verheissenen Messias, den heiligen Weibessamen und Schlangentreter, dessen Geburt an den Samen Abrahams geknüpft ward, so dass nun die höhere göttliche Zusage mit der niederen stand und fiel. Offenbar nun zieht der Apostel an unserer Stelle besonders die bezeichneten Momente des Glaubens Abrahams in Betracht. Nicht insofern Abraham an die Geburt des Isaak und seiner leiblichen Nachkommenschaft glaubte, ward er an und für sich selbst gerechtfertigt vor Gott, sondern nur insofern dieser Glaube rückwärts wie vorwärts das Vertrauen auf die göttliche Gnade und auf die an die Geburt Isaaks geknüpfte Erscheinung des Messias in sich beschloss. Dies folgt schon von vorne herein aus dem Wesen der Paulinischen Rechtfertigungslehre. Denn wäre nicht Gottes Gnade in Christo, sondern nur die leibliche Nachkommenschaft das Object des rechtfertigenden Glaubens Abrahams gewesen, so hätte die Analogie des abrahamitischen und des christlichen Glaubens nur in der beiderseitigen subjektiven Gemüthsstimmung des Vertrauens bestanden. Hätte aber der Glaube als diese subjektive Gemüthsstimmung, als dieses geistliche Wohlverhalten, als diese gottwohlgefällige Tugend den Abraham nach Pauli Ansicht gerechtfertigt, so würde der Apostel damit selbst den Nerv seiner Rechtfertigungslehre durchschneiden. Denn wir haben erkannt, dass nach derselben der Glaube nicht um seiner subjektiven Beschaffenheit willen den Menschen rechtfertige vor Gott, welche Behauptung als ein Rückfall in den gesetzlichen Standpunkt zu bezeichnen ist, sondern dass der Glaube den Menschen nur rechtfertige um seines Objectes und Inhaltes willen, welcher kein anderer ist, als Christus oder Gottes sündenergebende Gnade in Christo. Auch Abraham kamte und umfasste im Glauben die Verheissung dieser Gnade und dieser Glaube ward ihm gerechnet zur Gerechtigkeit*). Dass dies wirk-

*) Ich freue mich, dass auch Meyer jetzt diesem für die Neutestamentliche Rechtfertigungslehre, wie für den Alttestamentlichen Weissagungsbegriff unendlich wichtigen und folgenreichen Satze zustimmt. Er sagt: „Die allgemeine subjektive Natur des Glaubens überhaupt, ohne das spezifische Object (Christum) hinzuzunehmen, genügt nicht (gegen Neand., Tholuck u. M.), um Abraham als den Vater aller an Christum Glaubenden zu bezeichnen, da sonst in ihm nur eine Präformation des Glaubens nach seiner psychologischen Qualität, nicht aber auch in Betreff des Inhalts, der doch grade beim rechtfertigenden Glauben die

lich die Meinung des Apostels sei, erweist v. 4. und 5. auf das Unwidersprechlichste. Es heisst v. 3.: *Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, und v. 5.: *τῷ πιστεύοντι ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην*. Also auch die *πίστις* Abrahams, welche ihm zur Gerechtigkeit gerechnet ward, bestand darin, dass er glaubte an den, der die Sünder gerecht macht; wie denn auch der rechtfertigende Glaube Davids nach v. 6—8 keinen anderen Inhalt hatte. Dass schon Abraham auf den kommenden Messias gehofft, bezeuget der gekommene Messias Joh. 8, 56. Es ist aber eine theologisch höchst unfruchtbare Exegese, wenn man den Alttestamentlichen Text stets nur das Minimum aussagen lässt, was die grammatisch-logische Interpretation für sich genommen in ihm zu finden vermag, mit Nichtberücksichtigung des gesamten Alt- wie Neutestamentlichen Schriftzu-

wesentliche und unterscheidende Pointe ist, gegeben wäre. — Uebrigens dient u. St. zum Beweis der *justitia imputata*, und was die kathol. Ausleger (auch noch Maier) dagegen vorbringen, ist lediglich in den Text hineingelesen. Es genügt auch keinesweges, wenn Tholuck Aufl. V, vgl. Wieseler zu Gal. 3, 6. S. 242 ff., die Parallele zwischen dem Abrahamsglauben und dem Christenglauben eine virtuelle nennt, weil ja die dem Abraham zu Theil gewordene Verheissung gleichfalls eine Gnadenverheissung gewesen sei. Nicht auf eine Gnadenverheissung im Allgemeinen, sondern auf die Gnadenverheissung in Christo kommt es bei dem rechtfertigenden Glauben an. Tholuck nennt freilich die Behauptung der lutherischen Theologen, dass auch bei Abraham als das eigentliche Glaubensobject der ihm verheissene Messias anzusehen sei, eine *petitio principii*. Steht aber fest, dass dem Apostel, was auch Tholuck nicht leugnet, die Rechtfertigung des Christen ein *actus forensis* sei, bestehend in der Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi, so kann die *petitio principii* doch nur in der Annahme gefunden werden, dass der Apostel seine Parallele zwischen dem rechtfertigenden Abrahamsglauben und dem rechtfertigenden Christenglauben auch genau gezogen haben werde. Dies zu leugnen, zeugt aber von keinem sonderlichen Respekte weder vor der paulinischen Gedankenschärfe, noch vor der Autorität des apostolischen Gotteswortes. Der grosse und heilige Apostel Paulus ist nun einmal kein moderner schwebender und nebelnder Vermittlungstheologe. Wenn Tholuck in der paulinischen Rechtfertigungslehre die Vorstellung des Ap. von der unter dieser Vorstellung angeschauten Wahrheit unterscheidet, und letztere darin findet, dass in dem im Glauben angeeigneten Christus in der That das Princip der vollkommenen Gesetzeserfüllung liege, dass die Rechtfertigung eine anticipirende Erklärung sei, welche den Keim nach seiner vollen Entfaltung beurtheile, vgl. zu v. 5 S. 178 f.: so ist es erklärlich, dass er dann auch den Apostel mit dem Objecte des rechtfertigenden Abrahamsglaubens es nicht mehr so genau nehmen lässt. Auffälliger kann dies bei Mehring sein, vgl. S. 385 f. Indess auch er behauptet ja, dass das *per fidem* und *propter fidem* sich nicht schlechthin auseinander halten lasse. Man sollte dann nur gerade heraus bekennen, dass die römische Kirche mit ihrer Justificationstheorie der Reformation gegenüber principiell im Rechte sei.

sammenhangs und der speciellen Deutung des Herrn und seiner Apostel. Dass übrigens der Grad der Klarheit, Bestimmtheit und ununterbrochenen Stetigkeit des abrahamitischen Heilsglaubens nicht dem christlichen gleich zu setzen ist, ist anzuerkennen, wenn nur dabei die wesentliche Identität ihres Inhaltes festgehalten wird. (Vgl. Delitzsch: die biblisch-prophetische Theologie, S. 231—257. 263—266. 281—288.) Wir haben schon des Protevangeliums mit der Isaaksverheissung sammt dem von seiner Nachkommenschaft ausgehenden Völkersegen angedeutet, welcher den Apostel zu seiner Auffassung des Abrahamsglaubens berechtigte *). Daraus folgt aber auch, dass er das Schriftzeugniss, dass dem Abraham sein Glaube gerechnet sei zur Gerechtigkeit, nicht willkürlich zu einer Beziehung auf die Rechtfertigung erweitert habe, während es ursprünglich, wie Ps. 106, 31. (vgl. 4 Mos. 25, 12.), nur die göttliche Approbation einer einzelnen gottwohlgefälligen Handlung enthalte. Denn dem Abraham ward sein Glaube, dem Pinehas, von dem Ps. 106. die Rede, seine That gerechnet zur Gerechtigkeit, der Glaube Abrahams, des Bundes- und Glaubensvaters, war der specifische Glaube an die Bundesverheissung, die That des Pinehas eine vereinzelte heroische Grossthat, welche wegen ihres Scheines von Härte der besonderen göttlichen Billigung und lohnenden Bestätigung bedurfte, endlich erstreckte sich die Rechtfertigung Abrahams nur auf seine eigene Person, hingegen der Lohn des Pinehas „auf Geschlecht zu Geschlecht ewiglich.“ *ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ* LXX.: καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραάμ τῷ θεῷ. Paulus stellt den Hauptbegriff, auf welchem der Nachdruck ruht, voran, *ἐπίστευσεν, οὐκ ἔργα ἐποίησαντο, οὐκ εἰργάσατο*. Die Partikel *δέ* gehört übrigens nur dem Citate, nicht dem Zusammenhange der Paulinischen Rede selbst an. Ueberdies setzt Paulus statt *Ἀβραάμ* die erst später 1 Mos. 17, 5. auftretende und seitdem ausschliesslich gebräuchliche Form des Namens *Ἀβραάμ*. Er sollte ja auch hier als Vorbild und Vater der Völker, der Gläubigen, eingeführt werden. καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην] wörtlich nach den LXX. Der hebräische Grundtext hat das Aktivum *לִּי שָׂבַח*, wobei Gott als Subjekt zu denken ist. *ἐλογίσθη* es ward zugerechnet, nämlich *τὸ πιστεῦσαι*, welches aus *ἐπίστευσεν* zu suppliren. Winer III. K. 4. §. 49. 2. S. 427. *λογίζεσθαι* hat im Präsens zuweilen (vgl. v. 4. u. 5. dagegen v. 6.), im Aoristus passivus immer passive Bedeutung, weil für die aktive Bedeutung die mediale Aoristform *λογίσασθαι* existirt. In der hebraisirten Construktionsweise *λογίζεσθαι τινί τι εἰς τι* (vgl. Ps. 106, 31.: *לְצַדִּיקָא לִי שָׂבַח*) bezeichnet *εἰς* das Resultat der Zurechnung, vgl. 2, 26. Als Beweis nicht sowohl für die rechtfertigende Kraft des Glaubens, als vielmehr für den Lohn, der der Glaubensstreue ertheilt wird, wird die von Paulo citirte Genesisstelle 1 Makk. 2, 52. schon mehr im apokryphisch jüdischen als im paulinisch kanonischen Sinne angeführt.

V. 4. u. 5. stellen zwei allgemeine antithetische Sätze über den Grund

fer Rechtfertigung auf, aus deren Anwendung auf den vorliegenden Fall Abrahams sich ergibt, dass ihm die Rechtfertigung ohne verdienstliche Vermittlung der Werke zu Theil ward. So enthält also v. 4. u. 5. eine Erläuterung von v. 3. *τῷ δὲ ἐργαζομένῳ*] Luther treffend: „dem aber, der mit Werken umgeheth.“ Operantem vocat, sagt Calvin, non quisquis bonis operibus addictus est, quod studium vigere debet in omnibus Dei filiis: sed qui suis meritis aliquid promeretur: similiter non operantem, cui nihil debetur operum merito. Neque enim fideles vult esse ignavos: sed tantum mercenarios esse vetat, qui a Deo quicquam reposeant quasi jure debitum. *ὁ ἐργαζόμενος* hat also die prägnante Bedeutung des Werkthätigen, dessen Lebenselement die Werke sind, insofern er sie mit der Intention vollbringt, dadurch die *δικαιοσύνη θεοῦ* und die *σωτηρία* zu erlangen. Das metabatische *δέ* dient nur zur Bezeichnung des Ueberganges von einer Sache zu einer andern, oder zur äusserlichen Aneinanderreihung. *ὁ μισθός*] der gebührende Lohn, welcher auf Seiten des Empfängers Verdienst im eigentlichen Sinne des Wortes voraussetzt. *οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα*] Der Nachdruck ruht nicht auf *λογίζεται*, sondern auf *κατὰ χάριν*, wie der Gegensatz *κατὰ ὀφείλημα* zeigt. Der Apostel will nicht aus dem Ausdrücke *λογίζεσθαι* an sich schon die Rechtfertigung aus Gnaden erweisen, was sprachwidrig wäre. Denn *λογίζεσθαι* heisst: in Rechnung bringen, anrechnen. Ob dies aus Gnaden oder nach Verdienst geschieht, lehrt die jedesmalige Sachlage, nicht das Wort an sich. Nicht dass dem Abraham sein Glaube zugerechnet ward, beweiset, dass er aus Gnaden gerechtfertigt ward, sondern dass ihm sein Glaube zugerechnet ward. Auch ein Werk kann zugerechnet werden vgl. Ps. 106, 31. Nach jener falschen Auffassung müssten wir überdies höchst unbequem vor *κατὰ χάριν* im Gedanken ein *τοῦτο δ' ἐστίν* ergänzen und noch dazu ein Zeugma statuiren, indem nach *ἀλλὰ* aus *λογίζεται* etwa ein *δίδοται* herauszunehmen wäre. Mit Recht ist bemerkt worden, dass der Apostel, wenn er dem *λογίζεται* jenen prägnanten Sinn der Zurechnung aus Gnaden untergelegt hätte, hätte schreiben müssen: *οὐ λογίζεται δὲ, ὁ ἐστι χάρις, ὁ μισθός τῷ ἐργαζομένῳ, κατὰ ὀφείλημα αὐτὸν λαμβάνοντι, λογίζεται δὲ τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ* ε. τ. δ. τ. ἀσεβῇ ἢ πίστις α. εἰς δικ.

Dem Werkthätigen, ist vielmehr zu erklären, bringt Gott den Lohn nicht aus Gnaden, sondern aus Schuldigkeit in Rechnung. Die *ἐργαζόμενοι*, vorausgesetzt nämlich dass sie *ποιητὰ τοῦ νόμου* in vollem Sinne des Wortes sind, haben also allerdings einen Anspruch auf den ihrem Verdienste entsprechenden Lohn. Zwar ist Gott auch ihnen in so fern nichts schuldig, als sie nur gethan haben, was sie zu thun schuldig sind Luk. 17, 10. Aber er hat nach seiner Güte diese Schuld auf sich genommen, sich durch Lohnverheissung ihnen verpflichtet, an deren Erfüllung sie nun allerdings gerechten Anspruch haben. *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ*] Gegensatz zu *τῷ ἐργαζομένῳ* v. 4. Es ist also nicht ein solcher gemeint, der überhaupt keine guten Werke thut, sondern der sie

*) Näheres s. im Excursus zu diesem Kapitel.

nur nicht zum Zwecke seiner Rechtfertigung thut. πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῃ] Der ἄσεβής ist hier nicht speciell Abraham, der nach einer sich bei Philo, Josephus und Maimonides findenden, aus Josua 24, 2 abgeleiteten Tradition vor seiner Berufung Götzen-diener gewesen sein soll. Denn der Satz ist, wie der Parallelismus von v. 4. und 5. ergibt, als allgemeine Sentenz zu fassen. δικαιοῦν τὸν ἄσεβῃ giebt einen stärkeren Contrast als δικαιοῦν τὸν ἄδικον. Um so mehr tritt auch die Energie des Glaubens hervor, welcher die ἀσέβεια im Vertrauen auf die göttliche χάρις überglaubt. πιστεύειν ἐπὶ τινα an Jemand glauben v. 24. AG. 9, 42. 11, 17. nach dem paulinischen Begriffe des rechtfertigenden Glaubens nicht verschieden von: „auf Jemand sein Vertrauen setzen.“ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην] Die lateinische Kirche (Pelagius, Ambrosiaster, Vulgata) setzte zu diesen Worten noch hinzu: secundum propositum gratiae Dei (d. i. κατὰ τὴν πρόθεσιν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ nach Analogie von 2 Tim. 1, 9.). Dadurch sollte offenbar die Antithese vollständiger gemacht werden (τῷ ἐργαζομένῳ — λογίζεται — κατὰ ὀφείλημα, τῷ δὲ — πιστεύοντι — λογίζεται — κατὰ τὴν πρόθεσιν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ). Doch bedürfen wir dieses Zusatzes nicht, da dem Apostel, wie der Gedankenzusammenhang lehrt, die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit an und für sich selbst identisch ist mit der Zurechnung der Gerechtigkeit aus Gnaden. Denn Glaube ist ihm im Akte der Rechtfertigung stets der Gegensatz der Werke und der Correlatbegriff der Gnade, vgl. 11, 6. Darum hat auch die evangelische Kirche den Ausdruck: „der Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet“, weil dies aus Gnaden um der Gerechtigkeit Christi willen geschieht, mit gutem Rechte für gleichgeltend mit dem Satze: „Christi Gerechtigkeit wird dem Gläubigen zur Gerechtigkeit gerechnet“ erklärt. Et sane res eodem recidit, si orthodoxe explicetur, bemerkt Calov, sive dicamus, fidei imputari in justitiam, seu Christum fide apprehensum: quia fides nihil aliud est, quam apprehensio Christi et justitiae ejus; quid ergo diversi est, Christi apprehensionem nobis imputari, et Christum apprehensum imputari nobis? Die Anwendung des allgemeinen Inhaltes von v. 4. u. 5. auf den Fall Abrahams ergibt sich von selbst. Denn dem Abraham ward sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit (v. 3.), also war er ein solcher, der nicht mit Werken umging, sonst hätte er den Lohn der Gerechtigkeit als schuldigen Verdienst empfangen, sondern der an den glaubte, der die Gottlosen gerecht macht, der also *χωρίς ἔργων* gerechtfertigt ward.

V. 6—8. Bestätigung des Inhaltes von v. 5. durch das Zeugniß Davids. Perapposite, sagt Bengel, post Abrahamum introducitur David: quia uterque in Messiae progenitoribus promissionem suscepit et propagavit. Mosi nulla directa promissio data est de Messia: quia hic ei opponitur, neque ex Mosis stemmate prognatus est. Der Form nach (καθάρως) tritt das Zeugniß und demnach auch das Beispiel Davids nur als untergeordnete Bestätigung der an Abrahams Exempel erwiese-

nen Rechtfertigungslehre auf, doch bildet es an sich einen neuen, selbstständigen Beleg zu derselben. Und in der That war die Anführung Davids nächst der Abrahams besonders passend, weil Christus ein Sohn Davids war und genannt ward, und dem David nächst dem Abraham die bestimmteste Verheissung des Messias gegeben worden war, überdies Abraham zwar vor, David aber nach dem Gesetze lebte. καθάρως καὶ] sicuti etiam, wie denn auch, 2 Cor. 1, 14. 1 Thess. 3, 6. 12. 4, 5. Hebr. 4, 2. 5, 4. λέγει τὸν μακαρισμὸν] die Seligpreisung ausspricht, nur ein gewählterer Ausdruck für μακαρίζει. μακαρισμός ist nämlich nicht zu verwechseln mit μακαρία. Es heisst nicht: David spricht die Seligkeit aus, die ein Mann besitzt u. s. w., sondern: David spricht die Seligpreisung des Mannes aus u. s. w., d. h. er preist den Mann selig. ὃ ὁ Θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην] Es ist allerdings nicht mit den älteren protestantischen Exegeten zu δικαιοσύνην zu ergänzen: Χριστοῦ, wodurch wir die Lehre von der justitia Christi imputata in unmittelbar biblischem Ausdrucke erhalten würden. Doch ergibt sich die Richtigkeit dieser protestantischen Lehre aus dem Paulinischen Gedankenzusammenhange von selbst. Denn dass Gott dem Gläubigen Gerechtigkeit zurechnet oder in Rechnung schreibt, die er an sich nicht besitzt, geschieht eben, wenn dabei nicht Ungerechtigkeit und Willkür von Seiten Gottes statt finden soll, nur auf Grund der vorhandenen Gerechtigkeit Christi, welche als eine stellvertretende, von uns im Glauben angeeignet, uns zugerechnet wird. Dass aber an unserer Stelle der sonst gebräuchliche terminus technicus δικαιοῦν mit λογίζεσθαι δικαιοσύνην vertauscht ist, beweiset aufs Neue, dass die Rechtfertigung nicht in einem physischen Gerechtmachen, sondern in einem actus forensis des Gerechterklärens besteht. *χωρίς ἔργων*] mit λογίζεται zu verbinden. In der angeführten Psalmstelle (aus Ps. 32, 1. 2. wörtlich nach den LXX entnommen) werden zwar die ἔργα nicht direkt ausgeschlossen, insofern aber in derselben die Rechtfertigung als bestehend in der Sündenvergebung definirt wird, versteht es sich von selbst, dass bei ihr nicht die Werke in Betracht kommen. Denn Sündenvergebung bildet den Gegensatz zum Werkverdienste. Auch spricht der Psalm nicht ausdrücklich von der Rechtfertigung. Insofern aber die μακαρία, wie die σωτηρία, nur als Folge der δικαιοσύνης Θεοῦ vorhanden ist, muss, wenn jene auch diese in die ἀφαιρέσεις τῶν ἁμαρτιῶν gesetzt werden. ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι] Hebr. כִּסְּפָה (von כָּסַף) פְּסָה. Gott bedeckt die Sünden, so dass sie nicht zum Vorschein kommen, d. h. er übergiebt sie der Vergessenheit, er schenkt, erlässt sie. Augustin, in Ps. l. l.: Si texit Deus peccata, noluit animadvertere, si noluit animadvertere, noluit punire. οὐ μὴ λογίσται] Das verstärkende οὐ μὴ (von dem was auf keine Weise geschehen wird oder soll) wird im N. T. nur und zwar am gewöhnlichsten mit dem Conjunct. Aorist. oder mit dem Indic. Futur. construiert, bei den Classikern auch mit dem Conjunct. Praesentis. Die Herrmannsche Regel, dass der Conj. Aor. in re incerti temporis stehe, findet wenigstens im N. T. keine Anwendung. Zwar könnte unsere Stelle ihr

gemäss erklärt werden, aber z. B. nicht 1 Thess. 4, 15. Vgl. Wiener III, K. 5. §. 60. 3. S. 592 f. Unsere Stelle belehrt uns, dass δι-
καιούν gleichgeltend sei mit λογίζεσθαι δικαιοσύνην, μὴ λογίζεσθαι
ἁμαρτίαν, ἀφίεναι τὰς ἀνομίας, ἐπικαλύπτειν τὰς ἁμαρτίας, dass dem-
nach die protestantische Kirche vollkommenen Schriftgrund hat, wenn
sie Rechtfertigung und Heiligung unterscheidet. —

Obgleich nun David v. 7. und 8. im Allgemeinen alle diejenigen
selig gepriesen, denen die Sünden vergeben sind, so hätte doch be-
hauptet werden können, diese Seligpreisung erstrecke sich nur auf die
περιτομή, auf die Ἰουδαῖοι περιτμητοί, zu denen David selbst gehört
habe. Deshalb fügt der Apostel v. 9. die Frage hinzu: Ὁ μακαρισμός —
ἀκροβυστίας; womit er zu dem zweiten Punkte übergeht, den er durch
das Beispiel Abrahams belegen wollte, nämlich dass es nicht nur eine
Bestätigung dafür sei, dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt,
sondern auch dafür, dass sie gleichmässig Heiden, wie Juden zu Theil
werde.

V. 9. Ὁ μακαρισμός οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομήν;] Einige wollten
πλῆτει ergänzen. Doch ist cadere in aliquem ein im Griechischen un-
gebräuchlicher Latinismus. Auch lässt sich nicht wohl λέγεται (aus v. 6.
vgl. Hebr. 7, 13.) suppliren. Denn Paulus fragt nicht, ob David seine
Seligpreisung nur auf die Beschneidung oder auch auf die Vorhaut be-
ziehe, sondern ob sie an und für sich selbst nur auf die eine oder auch
auf die andere zu beziehen sei? Man bleibt also am besten bei der ein-
fachsten Ergänzung eines ἔστιν. Das οὖν folgt aus dem v. 7. und 8.
enthaltenen μακαρισμός. ἡ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν;] oder auch Das
καὶ zeigt, dass im Vorgehenden ἐπὶ τὴν περιτομήν im ausschlies-
senden Sinne der Juden gesagt ist = ἐπὶ τὴν περιτομήν μόνον.
Einige Codices setzen auch dieses μόνον, offenbar nur aus eigener Sup-
pletion, hinzu. περιτομή, ἀκροβυστία Abstr. pro concreto, vgl. 2, 26.
3, 30. λέγομεν γὰρ κτλ.] Der Nachdruck liegt auf τῷ Ἀβραάμ. Denn
wir sagen, dass dem Abraham sein Glaube gerechnet ward zur Ge-
rechtigkeit. Da dieser nämlich zuerst die Beschneidung empfing, so
kann es fraglich sein, ob er schon vor der Beschneidung oder erst als
Beschnittener, und dann vielleicht auch um der Beschneidung willen ge-
rechtigt ward. Diese Frage wird im folgenden Verse beantwortet.
Wollte man den Nachdruck auf ἐλογίσθη legen, so müsste man dem
Worte die prägnante Bedeutung „aus Gnaden, ohne Werkverdienst zu-
rechnen“ beilegen, die es an sich nicht hat, vgl. zu v. 4. Eher könnte
man den Nachdruck auf ἡ πίστις legen. Wird der Glaube zur Ge-
rechtigkeit gerechnet, so findet eine Zurechnung aus Gnaden statt.
Es fragt sich dann, ob dieselbe ganz unabhängig von der Beschneidung,
oder nur unter der Bedingung der vorhandenen Beschneidung geschieht.
Letzteres war die Behauptung der pharisäischen Judenchristen AG. K. 15
und der galatischen Irrlehrer. Aus ihr folgte die Nothwendigkeit der
Beschneidung für die Heiden, wenn sie der Rechtfertigungsgnade und
der Seligkeit theilhaftig werden wollten. Dennoch scheint uns die Beto-

nung von τῷ Ἀβραάμ einfacher und näher liegend, als die accentuirte
Hervorhebung von ἡ πίστις. Die Wortstellung spricht unseres Dafürhal-
tens nicht entscheidend dagegen.

V. 10. πῶς οὖν ἐλογίσθη;] sc. αὐτῷ. Wie, auf welche Weise?
nicht: in welchem Zustande? als ob Paulus πῶς ἔχοντι oder ποίῳ
ὄντι geschrieben hätte. Vielmehr ist die Frage an sich noch unbestimmt
und wird erst durch das folgende ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ;
genauer bestimmt. οὐκ ἐν περιτ. — ἀκροβ.] Denn von der Rechtför-
tigung Abrahams wird schon Genes. 15., von seiner Beschneidung aber
erst Genes. 17. gehandelt. Letztere ward durch Gottes Befehl erst meh-
rere (mindestens 14) Jahre nach der ersteren eingesetzt.

V. 11. Die Beschneidung war nicht Mittel, sondern Folge der Rech-
tfertigung und zwar Folge in der Form des bestätigenden Siegels, wo-
durch zugleich implicite dem etwaigen Einwande vorgebeugt ist, dass
die Beschneidung nach Pauli Ansicht völlig unnütz und bedeutungslos
gewesen sei. καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς] Der Genitiv ist genit. ap-
positionis, also = καὶ σημεῖον ἔλαβεν ὃ ἐστὶ περιτομή, das Zeichen,
das in der Beschneidung bestand. Vgl. AG. 4, 22.: τὸ σημεῖον τοῦτο
τῆς ἰστέως. Jak. 1, 12.: ὁ στέφανος τῆς ζωῆς Eph. 6, 17.: ἡ μάχηρα
τοῦ πνεύματος. Die von Bengel und Griesbach empfohlene Lesart
περιτομήν ist diplomatisch nicht hinlänglich beglaubigt und am leicht-
esten aus Irrthum der Abschreiber wegen der benachbarten Accusative
(σημεῖον, σφραγίδα) zu erklären. Auch hätte Paulus schreiben müssen
καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομήν καὶ σφραγίδα oder καὶ ἔλαβε περιτομήν
σημεῖον καὶ σφραγίδα. Die Wortstellung καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς
ist übrigens nur aus rhetorischer Rücksicht gewählt, weil sie volltönen-
der, feierlicher und wohlklingender als entweder καὶ σημεῖον περιτομῆς
ἔλαβε oder auch καὶ ἔλαβε σημεῖον περιτομῆς. Der Ausdruck ση-
μεῖον ist an sich nicht identisch mit σημεῖον δαδείχτης, רֵמֶז דִּלְיָא Genes.
17, 11., sondern er bedeutet einfach das Zeichen, welches Abra-
ham an seinem Leibe trug, wodurch er sich von den Unbeschnittenen
unterschied. Die religiöse Bedeutung dieses Zeichens geben erst die
gleich folgenden Worte an. σφραγίδα] bildet die Apposition zu ση-
μεῖον περιτομῆς, dass es ein Siegel sei, als Siegel, metaphori-
scher Ausdruck für: als Bestätigung, Bekräftigung, Unterpfand.
Vgl. 1 Cor. 9, 2.: ἡ γὰρ σφραγίς τῆς ἐμῆς ἀποστολῆς ἐμεῖς ἐσμε.
2 Tim. 2, 19. Joh. 6, 27. Das untergedrückte Siegel bestätigt
und bekräftigt den Inhalt einer Handschrift. So war also die gott-
verordnete Beschneidung dem Abraham gleichsam eine Besiegelung
der Gerechtigkeitserklärung, die ihm von Seiten Gottes zu Theil ge-
worden war. Auch im Targum zum hohen Liede 3, 8. ist vom Sie-
gel der Beschneidung מִלֵּי מִלֵּי הַבְּרִית die Rede, wie denn auch zum Be-
schneidungsformular die Worte gehörten: Benedictus sit, qui sanctifi-
cavit dilectum ab utero, et signum (רֵמֶז) posuit in carne, et filios
suos sigillavit (סִגְלָהּ) signo foederis sancti. Der Bund, den Gott

mit Abraham schon K. 15. vgl. besonders v. 18. schloss, und der demnach K. 17. nur erneuert ward, war ein Bund der Gnade und Verheissung von Seiten Gottes. K. 17, 11. wird die Beschneidung als Zeichen dieses Bundes eingesetzt. Wie nun Gott mit Abraham im Bunde stand durch Gnadenverheissung, so stand Abraham mit Gott im Bunde durch den Glauben. Der göttlichen Bundesgnade entspricht die abrahamitische Glaubensgerechtigkeit. Mit Recht konnte demnach der Apostel die Beschneidung, welche nach Alttestamentlichem Texte ein Bundeszeichen war, zugleich als Siegel der Glaubensgerechtigkeit bezeichnen *τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως*] der Gerechtigkeit des Glaubens, d. i. der Gerechtigkeit, die der Glaube wirkte, die ihren Grund im Glauben hatte. *τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ*] nämlich *σχεθέρσης*. Es scheint nahe zu liegen *δικαιοσύνης τῆς πίστεως* zu Einem Begriffe zu verbinden: der Glaubensgerechtigkeit, und dann *τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* auf diesen Gesamtbegriff zu beziehen: der Glaubensgerechtigkeit, die *ἐν* in der Vorhaut erlangt hatte. Doch einmal hätte dann Paulus der Deutlichkeit halber schreiben müssen: *σφραγίδα τῆς ἐκ πίστεως δικαιοσύνης τῆς καὶ*. Dann aber zeigt auch das folgende *πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας* v. 11., *τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ πίστεως* v. 12., dass in unserem Verse der Nachdruck auf *τῆς πίστεως*, nicht auf *τῆς δικαιοσύνης* liegt. Denn der Apostel hätte sonst v. 11. *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστεῖ δικαιοθερίων*, nicht *πάντων τῶν πιστευόντων* geschrieben. *Τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* ist demnach mit *τῆς πίστεως*, nicht mit *τῆς δικαιοσύνης* zu verknüpfen. „Und er empfing das Zeichen der Beschneidung, als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er in der Vorhaut hatte.“ Der Apostel fasst die Beschneidung hier nur als Bundes- und Gnadensiegel auf, die andere Bedeutung derselben, dass sie nämlich zugleich ein Symbol der inneren Herzensbeschneidung (nach Philo ein *σύμβολον τῆς τῶν ἡδονῶν ἐκτομῆς*) war, zieht er hier nicht direkt in Betracht. In der That ist aber die Heiligung der Gläubigen selbst ein Siegel ihrer vorhandenen Glaubensgerechtigkeit. Denn ohne Rechtfertigung durch den Glauben kein neues Leben, das neue Leben legt also Zeugnis ab für die vorhandene Rechtfertigung, der es demnach selbst zum Siegel dient. Ist übrigens die Beschneidung *σφραγίς* der *δικαιοσύνη πίστεως*, so versteht sich von selbst, dass da im N. B. in der Taufe ein neues *σημεῖον σφραγιστικόν* gestiftet ist, die Beschneidung aufgehoben ist. Vgl. Col. 2, 11. 12. Caeterum, sagt Calvin, quod in Abrahae persona circumcisio posterior iustitia fuit, non semper in sacramentis locum habet: sicut apparet in Isaac et posteris: sed Deus semel edere tale ab initio specimen voluit, ne quis externis rebus salutem affigeret, wobei freilich eben so sehr die entgegengesetzte, spiritualistische Einseitigkeit zurückgewiesen werden muss. Unsere Stelle ist wichtig zur Constituirung des Sakramentsbegriffes, insofern nach ihr das sakramentliche Zeichen sowohl im Gegensatz zum opus operatum, als zur blossen nota professionis, als Siegel der göttlichen Gnadenverheissung, welche nur mit dem Glauben umfasst

werden kann, auftritt. Es ist, mit Augustin zu reden, verbum visibile, sichtbares Gnadenwort. *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν καὶ*] wird von einigen Auslegern *ἐκβατικῶς* genommen == *καὶ οὕτως ἐγένετο πατήρ*. Energischer aber und der biblischen Anschauungsweise entsprechender nimmt man es *τελικῶς*: damit er würde u. s. w. Gut sagt schon Theodoret: *ὁ γὰρ τῶν ὄλων θεὸς προειδὼς ὡς θεὸς, ὡς ἕνα λαὸν ἐξ ἐθνῶν καὶ Ἰουδαίων ἀποκόσσει, καὶ διὰ πίστεως αὐτοῖς τὴν σωτηρίαν παρέξει, ἐν τῇ πατριάρχῃ Ἀβραὰμ ἀμφοτέρω προδιέγραψε. — πατέρα πάντων τῶν πιστ. δι' ἀκροβυστίας*] Es ist hier natürlich von der geistlichen Vaterschaft Abrahams die Rede. Es existirt Eine grosse Familie der Gläubigen, an deren Spitze Abraham der Glaubensvater steht. Abraham ist Stifter und Haupt dieser Familie und als solcher Vater der Gläubigen. In der geistlichen Deutung der Vaterschaft Abrahams ist schon der Herr vorangegangen Joh. 8, 37. 39. vgl. Matth. 3, 9. Luk. 3, 8. In der That war die schon vor der Beschneidung vorhandene und durch die Beschneidung nur besiegelte Glaubensgerechtigkeit Abrahams ein starkes Zeugnis für die an keine äusseren Bedingungen geknüpfte Universalität der göttlichen Gnade. Die später eintretende, nationale, an leibliche Abstammung und äusseren Cultus geknüpfte Beschränkung des Reiches Gottes war schon während der Zeit ihres Bestandes keine absolute, wie die dem Gotte Israels sich anschliessenden gläubigen Heiden erweisen, und deutete in der Prophetie auch an und für sich selbst auf die Zeit der einstigen Einschränkung hin. *δι' ἀκροβυστίας* in, bei Vorhaut, vgl. 2, 27.: *διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς*. — *εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ*] erläutert in Parenthesi die vorhergehenden Worte *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα καὶ*. Abraham sollte Vater aller Gläubigen aus den Heiden sein, d. i. auch den Gläubigen aus den Heiden sollte die Gerechtigkeit zugerechnet werden. *καὶ αὐτοῖς*] wie dem Abraham selbst. Das in den Gedankenzusammenhang ganz passende *καὶ*, welches Lachmann nach einigen kritischen Zeugnissen getilgt hat, ist nur durch Irrthum des Auges der Abschreiber (veranlasst durch das vorhergehende *καὶ* in *λογισθῆναι*) ausgefallen. *τὴν δικαιοσύνην*] von der schon die Rede war, nämlich die *δικαιοσύνη πίστεως*. Daher der Artikel.

V. 12. Abraham ist nicht nur der gläubigen Heiden, sondern auch der Juden geistlicher Vater, vorausgesetzt nämlich, dass auch sie ihm als seine ächten Kinder nicht nur in der Beschneidung, sondern auch im Glauben ähnlich sind. Schon durch das A. T. zieht sich die Unterscheidung des leiblichen, bloss äusserlich beschnittenen und des geistlichen, am Herzen beschnittenen, wahren Israels hindurch. Vgl. 5 Mos. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. *καὶ πατέρα περιτομῆς*] bezieht sich auf *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν* v. 11. zurück: *καὶ (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν) πατέρα περιτομῆς*. Damit die Juden dies nicht im fleischlichen Sinne missverstehen, setzt Paulus sogleich als nothwendige Beschränkung und erläuternde Bestimmung hinzu: *τοῖς οὖν καὶ ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι καὶ*] *παιδ.* commod.: „für die, welche u. s. w.“ Man hätte erwartet, der Apostel

würde im Genitiv fortfahren: καὶ πατέρα περιτομῆς τῶν οὐκ χιλ. ἀλλὰ καὶ τῶν στοιχοῦντων χιλ., oder vielmehr: καὶ πατέρα περιτομῆς, τὸν-έστι (oder λέγω δὲ) τῶν οὐκ χιλ. Doch sagt man auch ἐμὶ τινι πατὴρ, vgl. Apok. 21, 7.: καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός. Luc. 7, 12.: υἱὸς μορογενῆς τῇ μητρὶ αὐτοῦ. Der Uebergang in den schärfer markirenden Dativ („ich bin dir ein Vater“ markanter als „ich bin dein Vater“) kann also nicht auffallen. τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον] wie die ungläubigen Juden, die nichts als leibliche Nachkommen Abrahams waren, denen Abraham nicht Vater im Paulinischen Sinne des Wortes, d. i. nicht geistlicher Glaubensvater war. Ueber die Ausdrucksform οἱ ἐκ περιτομῆς s. zu 2, 8. ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἔχουσιν χιλ.] Zur Erläuterung des Ausdruckes ist nicht zu vergleichen Gal. 5, 25.: πνεύματι στοιχεῖν, oder AG. 9, 31.: πορεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ κυρίου, oder Phil. 3, 16.: τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι, in welchen Beispielen der Dativ als Dativ der Norm zu betrachten ist und die Metapher nur in dem Worte στοιχεῖν (wandeln = leben) liegt. Vgl. AG. 21, 24. Vielmehr behält in der Formel τοῖς ἔχουσιν τινος στοιχεῖν oder βαίνειν der Dativ seine ursprüngliche, lokale Bedeutung und antwortet auf die Frage: Wo? „Auf den Fussstapfen Jemandes gehen.“ Auch ist in dieser Formel nicht nur das Wort στοιχεῖν, sondern die ganze Redensart metaphorisch = „Jemandem nachahmen.“ Die Redensart: „auf den Fussstapfen des Glaubens, welchen Abraham in der Vorhaut hatte, wandeln“, für: „den Glauben, welchen Abraham in der Vorhaut hatte, nachahmen“, ist nicht ohne poetische Kühnheit gewählt. Fassen wir nun die grammatische Konstruktion des Satzes ins Auge, so scheint es als müssten οἱ οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον verschieden sein von οἱ στοιχοῦντες χιλ., denn wären sie dieselben, so hätte man nicht τοῖς στοιχοῦσι, sondern στοιχοῦσι ohne Artikel erwartet: καὶ πατέρα περιτομῆς, τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ στοιχοῦσι τοῖς ἔχουσιν ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ. Deshalb haben auch schon die Peschito, Vulgata, Theodoret τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον sc. οἷσι auf die Juden, ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι χιλ. auf die Heiden bezogen. „Dass er ein Vater sei der Beschnittenen, nicht nur der Beschnittenen (der Juden), sondern auch derer, die in den Glaubenstapfen des unbeschnittenen Abrahams wandeln (d. i. der gläubigen Heiden).“ So auch Luther. Doch einmal könnte es dann nicht heissen: τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, sondern es müsste heissen: οὐ τοῖς ἐκ περιτομῆς μόνον, wie auch einige unbedeutende Codices offenbar nur als Korrektur lesen. Im ersten Falle würde durch οὐκ das ἐκ περιτομῆς μόνον εἶναι, im zweiten Falle das πατέρα εἶναι negirt. Mit einigen Auslegern anzunehmen, Paulus habe τοῖς οὐκ für οὐ τοῖς geschrieben, hiesse eine eben so missverständliche, als beispiellos harte Inversion statuiren. Ferner aber ist es auch ganz undenkbar, dass Paulus noch einmal den schon v. 11. ausgesprochenen Satz, dass Abraham der gläubigen Heiden Vater sei, lästig und schleppend wiederholt haben sollte, und noch dazu in einer unangemessenen Form

(denn statt ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἔχουσιν χιλ. was auch zur Bezeichnung der gläubigen Juden dienen könnte, hätte man wenigstens erwartet: ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀκροβύστοις τοῖς στοιχοῦσι χιλ.), hingegen die Forderung, dass auch die Juden den Glauben haben müssten, um in Wahrheit Abrahams Kinder zu sein, die man dem Gedankenzusammenhange nach nothwendig erwartete, gänzlich sollte unberührt gelassen haben. Es bleibt demnach nichts übrig, als in den Worten τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι χιλ. eine Beschreibung der gläubigen Juden zu finden. „Dass er ein Vater der Beschnittenen sei, derer die nicht nur Beschnittene sind, sondern auch den Glauben des unbeschnittenen Abraham nachahmen.“ So nur entspricht v. 12. vollkommen dem 11. Verse. Abraham, ein Vater der gläubigen Heiden v. 11. und ein Vater der gläubigen Juden v. 12. Es muss demnach zugestanden werden, dass der Artikel τοῖς vor στοιχοῦσι irrig wiederholt sei, wobei richtig bemerkt worden ist, dass Paulus negliger Weise bei ἀλλὰ καὶ so fortfahre, als ob er vorher οὐ μόνον τοῖς geschrieben hätte. Es könnte hier an den Canon des Calvin erinnert werden, den er zu 2, 8. ausspricht: Ex aliis enim descendit est eloquentia: hic sub contemptibili verborum humilitate spiritualis sapientia quaerenda est. Doch ist zu bedenken, dass sich Negligenzen des Ausdruckes auch wohl bei den beredtesten und korrektesten Schriftstellern finden. — Mit Absicht sagt der Apostel aber nicht: „derer, die dem Glauben Abrahams nachfolgen“, sondern: „derer, die dem in der Vorhaut bewiesenen Glauben Abrahams nachfolgen“, um so den Juden nochmals allen Stolz auf ihre Beschneidung zu benehmen. —

Der Apostel begründet v. 13—17. den Satz, dass Abraham Vater aller Gläubigen, nicht nur der Beschnittenen sei. Denn darauf läuft die mit v. 13. beginnende Argumentation in den Worten des 16. Verses: ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν hinaus. Die Begründung wird aber in dem Satze aufgestellt, dass dem Abraham und seinen Kindern die Verheissung des Erbes nicht unter Vermittelung des Gesetzes, sondern lediglich unter Vermittelung der Glaubensgerechtigkeit gegeben sei. Denn wären nur die, welche unter dem Gesetze sind, d. i. wären nur die Beschnittenen Erben der Verheissung, so wären allerdings die Heiden ausgeschlossen und Abraham wäre demnach nur der beschnittenen Juden, nicht auch der gläubigen Heiden Vater.

V. 13. γὰρ] denn, dient zur Begründung des Satzes, dass Abraham der Gläubigen, nicht bloss der Beschnittenen Vater sei. διὰ νόμον] nicht: beim Gesetze, d. i. indem er das Gesetz hatte, wie 2, 27. 4, 11. Auch ist διὰ νόμον an sich nicht s. v. a. διὰ δικαιοσύνης νόμου oder δι' ἔργων νόμου, sondern allgemeiner: unter Vermittelung des Gesetzes, mittelst des Gesetzes, denn das Gesetz concurrirte in keiner Weise als Medium der Verheissung, vgl. χωρὶς νόμου 3, 21. Allerdings aber kann die an sich gleichfalls zu enge Worterklärung des Grotius: sub conditione observandi legem, als nicht unpassende Sinnumschreibung gelten. Der νόμος tritt hier der vorher

nauhaft gemachten *περιτομή* entsprechend auf, insofern eben vom gesetzlichen Standpunkte aus die Beschneidung nur als Verpflichtungszeichen zur vollständigen Gesetzeserfüllung betrachtet wurde, vgl. Gal. 5, 3. Es kann aber für Abraham um so weniger von dieser durch die Beschneidung gesetzten Bedingung des Heiles die Rede sein, als der *Nomos* ja ihm noch gar nicht, sondern nach Gal. 3, 17. erst *μετὰ εἰς τετρακόσια καὶ τριάντα*, und, chronologisch genau genommen, sogar noch später gegeben ward. *ἡ ἐπαγγελία* sc. *ἐγένετο*. Mit dem Worte *ἐπαγγελία* verbindet der Apostel immer den Begriff der freien, unbedingten Gnadenverheissung, vgl. Gal. 3, 18.: *εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκ εἴη ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραάμ ἐξ ἐπαγγελίας κηρύσσεται ὁ θεός. — ἡ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*] noch auch seinem Samen. In negativen Sätzen setzen Griechen und Lateiner *ἢ* und aut, wo in positiven Sätzen *καὶ* und et steht, vgl. Matth. 5, 17. mit Röm. 3, 21. Das *σπέρμα* sind hier offenbar die Gläubigen, als die geistlichen Kinder Abrahams, vgl. v. 16. Im A. T. war zunächst dem Abraham und seiner leiblichen Nachkommenschaft der irdische Besitz des Landes Canaan als Erbtheil verheissen. Der Apostel gelangt aber auf verschiedenem Wege zur geistlichen Deutung dieser Verheissung. Zuerst ist ihm die Geschichte der Geburt Isaaks gemäss der typischen Beschaffenheit der ganzen Alttestamentlichen Geschichte ein Allegorumenon, vgl. Röm. 9, 7–9. Gal. 4, 22–31. Isaak, der Same Abrahams, dem das Erbe zugesichert war, war der Sohn der Verheissung, der Sohn der Freien, Ismael hingegen der Sohn der Magd, auf natürlichem Wege gezeugt. Jener bildet die Gemeinde der Gläubigen, der vom Gesetzesfluche Befreiten, durch Gottes Gnadenverheissung geistlich Gezeugten ab, dieser die Gemeinde der nach dem Fleische Lebenden, die mit sarkischen Gesetzeswerken umgehen und unter der Gesetzesknechtschaft stehen. Nur die ersteren sind Erben des geistlichen Canaans, der *ζωὴ αἰώνιος*, der *δόξα ἐνοράνιος*. Zu dieser Auffassung berechtigt ihn die Thatsache, dass durch Abrahams Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten. Dieser Same war aber sowohl nach dem Protevangelium, wie auch nach dem Gesamttinhalte der Alttestamentlichen Prophetie kein anderer als Christus, der verheissene Weibessame, der wahre Israel Jes. 49, 3., der in welchem das israelitische Volk zu seiner Blüthe, Vollendung und zur Erfüllung seiner Bestimmung gelangte. Ist Christus der wahre Same Abrahams, in dem jede niedere *ἐπαγγελία*, dem Israel *κατὰ σάρκα* geschehen, sich zur höheren, himmlischen Verheissung aufhebt, so sind auch alle Gläubigen, sowohl aus Juden, wie aus Heiden, sowohl in der vor- als in der nachchristlichen Zeit, als solche, die da in Christo sind, Abrahams wahrer Same und mit Christo Erben des ewigen Lebens. Gal. 3, 16. 29. Röm. 8, 17. Endlich bezieht der Apostel die Genes. 12, 3. dem Abraham gegebene Verheissung, dass in ihm selbst alle Völker gesegnet werden sollen, auf den den Gläubigen verheissenen Segen der Gerechtigkeit und der Gabe des Geistes Gal. 3, 6–9. 14. Indem sie durch den Glauben gesegnet werden, wer-

den sie in Abraham gesegnet, d. i. wie Abraham, der Glaubensvater, als dessen geistliche Kinder die Gläubigen betrachtet werden. Wie er als leiblicher Vater an der Spitze des leiblichen Israels steht, so steht er auch als geistlicher Vater an der Spitze des geistlichen Israels, welches gleichsam aus seinem Glaubensgeiste gezeugt ist, weil auf ihm der Geist des Abrahamsglaubens ruht, weil es in den Fussstapfen seines Glaubens wandelt. Durch diese letzte Auffassung vermittelt Paulus auch an unserer Stelle den Begriff des geistlichen *σπέρμα* Abrahams, wie v. 11. 12. 16. 17. 18. zeigt. Sie schliesst sich aber mit der ersten Auffassung zusammen und zieht mit dieser ihre Wahrheit und Berechtigung aus der mittleren Deutung. Weil Christus Abrahams *σπέρμα* ist, so sind auch die Gläubigen in Christo Abrahams *σπέρμα*, das wie Isaak durch Verheissung geboren ist und in den Fussstapfen seines Glaubensvaters Abraham wandelt. *τὸ κληρονόμιον αὐτῶν εἶναι [τοῦ] κόσμου*] bildet eine Epexege oder eine Art von Apposition zu *ἡ ἐπαγγελία*, vgl. Winer III. K. 4. §. 45. 1. Anm. S. 370., und ist nicht wesentlich verschieden von *ὥστε εἶναι αὐτῶν καὶ*. Der Infin. Praes. *εἶναι* steht nicht für den Infin. Fut. *ἔσονται*. Denn durch die Verheissung ist Abraham schon zum Erben der Welt eingesetzt. — Durch *αὐτῶν* wird Abraham als Hauptsubjekt allein hervorgehoben. Er tritt als Repräsentant seines *σπέρμα* auf, so dass die ihm gegebene Verheissung sich eben so sehr auf das *σπέρμα* bezieht. — Der Artikel *τοῦ* vor *κόσμου* fehlt in den vorzüglichsten handschriftlichen Autoritäten. Er ist demnach zu tilgen. Er kann fehlen, weil das Wort *κόσμος* einen nur einmal vorhandenen Gegenstand bezeichnet, und also schon in sich bestimmt ist. Er fehlt sogar immer in den Formeln *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, *ἀπ' ἀρχῆς κόσμου* und auch sonst oft, vgl. 5, 13. Gal. 6, 14. u. Winer III. K. 4. §. 18. 1. Anm. S. 140. Unter dem *κόσμος*, welches Objekt der *κληρονομία* ist, kann, wenn man nicht zu willkürlichen Deutungen seine Zuflucht nehmen will, nur „das Weltall“ verstanden werden. (Ueber den Ntl. Begriff des *κόσμος* überhaupt vgl. Düsterdieck zu 1 Joh. 2, 15.) Aber *κόσμος* ist hier die verklärte Welt, der neue Himmel und die neue Erde 2 Petr. 3, 13., die von der *ματαιότης* und *φθορὰ* befreite *κτίσις*. Röm. 8, 18 ff. Dem Abraham und seinem leiblichen Samen war das irdische Canaan verheissen (Genes. 12, 7. 13. 14. 15. 18. 17, 8. vgl. 26, 3. Exod. 6, 4.); wie nun der Apostel den leiblichen Samen nur als Vorbild des geistlichen Samens fasst, denn das *σπέρμα*, von dem er hier redet, sind, wie wir gesehen, die Glaubenskinder Abrahams aus Heiden und Juden, so folgt, dass auch das irdische Canaan, welches Besitzthum des *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* war, sich als Vorbild des himmlischen Canaans betrachten lässt, welches der *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*, die Gemeinde der Gläubigen, besitzen sollte. Wie das leibliche Israel in Christo zu seiner Blüthe und Vollendung gelangt ist, so hat sich auch in diesem wahren Israel das irdische Canaan in das himmlische Canaan, d. i. die ewige Seligkeit, aufgehoben, dessen Besitz Christus erworben hat. Dieses

himmlische, unsichtbare Erbe tritt aber in die sichtbare Erscheinung und vollendet sich im neuen Himmel und auf der neuen Erde, deren wir warten, im κόσμος καινός. Dass der κόσμος nicht die Welt in ihrer gegenwärtigen irdischen Gestalt sei, beweiset auch Röm. 8, 17.: εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι, κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκαληρονόμοι δὲ Χριστοῦ. vgl. Hebr. 11, 8—16., woraus wir ersehen, dass das σπέρμα Abrahams, die Gemeinde der Gläubigen, ein himmlisches Erbe, nämlich die κληρονομία Χριστοῦ, zu erwarten hat. Wie hier die verklarte Welt, so wird anderwärts die verklarte Erde den Gläubigen als zukünftiges Besitzthum verheissen, vgl. Matth. 5, 5.: μακάριοι οἱ πραεῖς· οὗτοι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν, und dazu Ps. 37, 11.: צְדִיקִים יִרְשׁוּ אֶרֶץ וְשָׁלוֹם יִבְנוּ בָהּ (Matth. 19, 28. Luk. 22, 30.) Apok. 5, 10. Schon im A. T. tritt übrigens der Messias selbst als Beherrscher der Enden der Erde auf, vgl. Ps. 2, 8. 72, 8 ff. Daniel 2, 44. An unserer Stelle aber ist der umfassendere Ausdruck κόσμος nicht bloss auf den Erdkreis zu beschränken, noch weniger an die messianische Glückseligkeit überhaupt, die gegenwärtige oder auch die zukünftige, zu denken. Endlich kann der Apostel auch nicht mit Bezug auf Genes. 12, 3. 18, 18. 22, 18., welche Stellen schon die älteren griechischen Ausleger Chrysost. Theodor. Theophyl. zum Grunde legen, unter der κληρονομία κόσμου die Aufnahme aller Völker in die Theokratie verstehen, insofern ja diese Völker selbst das σπέρμα sind, dem diese κληρονομία verheissen ist. Vgl. auch Mechlita in Jalkut Sina. I. f. 69. 3.: „hoc planum est, Abrahamum neque hunc mundum neque futurum haereditate consequi potuisse, nisi per fidem, qua credidit, q. d. Gen. 15, 6.“ Tanchuma p. 165. 1.: „Abrahamo patri meo Deus possidendum dedit eorum et terram.“ Als κληρονομία אֶרֶץ wird schon im A. T. das Land Canaan bezeichnet, vgl. 5 Mos. 4, 21.; im N. T. aber ist eben nicht das irdische, sondern das himmlische Canaan damit gemeint. ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως] Die Verheissung ward dem Abraham allerdings schon vor der Deklaration der Glaubensgerechtigkeit gegeben 1 Mos. K. 12. u. 13. Doch war er auch schon ein Glaubensgerechter vor der K. 15, v. 6 verzeichneten Deklaration und die Verheissung ward auch nach jener Deklaration wiederholt 15, 18. 17, 8.

V. 14. u. 15. Den Beweis dafür, dass dem Abraham und seinem Samen die Verheissung des Erbes durch die Glaubensgerechtigkeit und nicht durch das Gesetz vermittelt worden sei, führt der Apostel aus der Unmöglichkeit des Gegentheiles, welche Unmöglichkeit in der Natur des Gesetzes oder vielmehr in dem Verhältnisse desselben zur sündhaften Menschennatur begründet ist. Darauf kehrt er dann v. 16. zu der v. 13. aufgestellten, v. 14. u. 15. erwiesenen Behauptung zurück. Die Beweisführung ist also hier dogmatisch, während Paulus Gal. 3, 15—18. den Weg der historischen Argumentation einschlägt, indem er nachweist, dass, da das Gesetz erst 430 Jahre nach der dem Abraham zu Theil gewordenen Verheissung gegeben sei, die Erfül-

lung der Verheissung nicht an die Gesetzeserfüllung gebunden sein kann. οἱ ἐκ νόμου] sc. ὄντες, vgl. 2, 8. 4, 12. Es sind nicht die, welche das Gesetz erfüllen, οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου 2, 13., noch auch die, welche mit Gesetzeswerken umgehen, auf das Gesetz ihr Vertrauen setzen, οἱ ἐργαζόμενοι 4, 4., sondern die, welche das Gesetz haben, besitzen, dem Gesetze angehören, vgl. v. 16. Allerdings aber wird ihnen die κληρονομία nur insofern abgesprochen, als sie nur den νόμος und nicht auch die πίστις haben, denn v. 16. zeigt, dass auch οἱ ἐκ νόμου, insofern sie nur πιστεύοντες sind, der ἐπαγγελία theilhaftig sind. Es könnte also nicht sowohl, wie einige Ausleger wollen, zu κληρονόμοι, als vielmehr zu οἱ ἐκ νόμου dem Sinne nach ein μόρον ergänzt werden. Es sind solche gemeint, welche nichts weiter als dem Gesetze Angehörige sind. Die Gesetzesangehörigen als solche erlangen das Erbe nicht, vgl. v. 16. Der νόμος ist natürlich auch hier das Mosaische Gesetz. Die Sentenz aber gilt an sich um so mehr von dem Sittengesetze überhaupt. κληρονόμοι] sc. εἰσὶ. κεκένωται ἢ πίστις] Tertium enim non datur. Entweder der νόμος oder die πίστις, d. i. die χάρις θεοῦ, welche die πίστις ergreift, vermitteln die κληρονομία. Wohnt nun dem Gesetze die Kraft zu beseligen ein, so hat der Glaube seine Kraft verloren, vgl. Gal. 3, 21. 22. κεκένωται = ist leer, eitel, unnütz, kraftlos gemacht oder geworden (nicht verschieden von κενὸν ἔστιν als dem Resultate des κεκένωται), κενὸν καὶ ἀχρεῖον πρᾶγμα ἐφάπτεται, Theophyl. vgl. 1 Cor. 1, 17. 9, 15. 2 Cor. 9, 3. Phil. 2, 7. Zu πίστις ist nicht etwa zu ergänzen αὐτοῦ, d. i. τοῦ Ἀβραάμ, denn die Sentenz ist allgemein. καὶ καταργηταὶ ἡ ἐπαγγελία] und die Verheissung ist aufgehoben, vernichtet, 3, 3. 31. 6, 6. 1 Cor. 15, 26., findet nicht mehr Statt. Der Grund für diese Behauptung, der darin liegt, dass es zur Eigenthümlichkeit des Gesetzes gehört, die der κληρονομία entgegengesetzte ὀργή zu wirken, gibt der folgende v. 15. an. ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται] wodurch also die χάρις und die ἐπαγγελία ausgeschlossen ist. Diese Ausschliessung der Gnade und Verheissung hat Luther durch die particula exclusiva „nur“ angedeutet, indem er übersetzt: „sintemal das Gesetz richtet nur Zorn an.“ Es kann aber die ὀργή nicht vom Zorne des Menschen gegen das göttliche Gericht verstanden werden, wie Melancthon erklärt: Nos terrores conscientiae vocat iram, in quibus videlicet conscientia irascitur iudicio Dei, fugit et odit iudicium Dei. Denn der objektiven χάρις und ἐπαγγελία gegenüber muss auch die ὀργή etwas Objektives bezeichnen. Auch wird sonst dem sündigen Menschen im Verhältnisse zu Gott wohl die ἔχθρα vgl. 8, 7. (Eph. 2, 15.) Jak. 4, 4., nie aber die ὀργή zugeschrieben. Diese wird nur von Gott prädicirt 1, 18. 2, 5. 8. 3, 5. 5, 9. 9, 22. Eph. 2, 3. 5, 6. 1 Thess. 1, 10. 2, 16. 5, 9. u. s. w. Eben so wenig kann aber die ὀργή das menschliche Bewusstsein um den göttlichen Zorn bezeichnen (Müller, die christliche Lehre von der Sünde. I. S. 101 f.). Denn ὀργή ist Zorn, nicht: Bewusstsein des Zorns. Die ὀργή ist also hier nichts Anderes als die ὀργή θεοῦ in

ihrer objektiven Wirklichkeit. Die Ursache, inwiefern das Gesetz den göttlichen Zorn wirkt, geben die folgenden Worte an: *οὐ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παραβάσις*] Das Gesetz wirkt deshalb Gottes Zorn, weil es im Verhältniss seiner Natur zur sündhaften Menschennatur liegt, dass es, wo es auftritt, nothwendig Uebertretung wirkt. Diese Sentenz wird von dem Apostel negativ ausgedrückt in den Worten: denn wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Uebertretung *). Daraus scheint logisch noch nicht zu folgen, dass wo das Gesetz ist, auch immer Uebertretung sei, sondern nur, dass so oft sich Uebertretung findet, diese nur durch das Gesetz veranlasst sei. Es folgt aber auch das erste Faktum mit realer Nothwendigkeit. Denn da die *ἁμαρτία* einmal in der Menschennatur vorhanden ist, so folgt, dass der *νόμος* dieselbe stets zur *παραβάσις* steigert. *Παραβάσις* ist dem Apostel immer die Uebertretung eines positiven göttlichen Gebotes, 5, 14. 1 Tim. 2, 14., oder des positiven, von Gott durch Mosen gegebenen Gesetzes, 2, 23. Gal. 3, 19. vgl. Hebr. 2, 2. 9, 15. Dasselbe gilt von *παραβάτης* 2, 25. 27. Gal. 2, 18. vgl. Jak. 2, 9. 11. und über *παραβαίνειν* Matth. 15, 2. 3. 2 Joh. 9. (Ausserdem nur noch AG. 1, 25. im intransitiven Sinne.) Schon hieraus folgt, dass das Fehlen des Artikels vor *νόμος* uns nicht berechtigt, den Begriff dieses Wortes zu dem jedweder gesetzlichen Norm überhaupt zu erweitern. Den Heiden werden wohl *παραπτώματα* Eph. 1, 7. 2, 1. Col. 2, 13., niemals aber *παραβάσεις νόμου* zugeschrieben. — Wie das Gesetz die *ἁμαρτία* zur *παραβάσις* steigere, schildert Röm. 7, 7—13. Darum wird auch der *νόμος* 1 Cor. 15, 56. *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας* genannt, er ist nach Röm. 5, 20. zwischengetreten *ἵνα πληρώσῃ τὸ παράπτωμα*, nach Gal. 3, 19. *τὸν παραβάσαν χάριν* gegeben. Richtig schon Augustin: *Sine lege potest esse quis iniquus sed non praevaricator*. Indem nun so das Gesetz Uebertretung wirkt, wirkt es auch Zorn und Strafe. Denn die Uebertretung trifft der göttliche Zorn. Damit ist aber nicht gesagt, dass die *ὀργή* nur die *παραβάσεις νόμου* treffe. Vielmehr spricht Paulus ja 1, 18. von einer *ἀποκάλυψις ὀργῆς*, die auch die Heiden treffe, und zwar mit Recht, denn auch sie haben eine Erkenntniss Gottes und des Sittengesetzes 1, 21. 32. 2, 14. 15., wogegen sie handeln, so dass ihre *ἔργα* AG. 17, 30. immer nur eine relative genannt werden kann. Aber auch abgesehen von diesem natürlichen religiös-ethischen Bewusstsein ruht die *ὀργή* θεοῦ auf dem Menschengeschlechte um des ihm angeborenen sündhaften Principes willen Eph. 2, 3. vgl. Ps. 51, 7. Joh. 3, 6., um desentwillen über sie alle ausnahmslos, also mit Einschluss der bewussten Kinder, der Tod verhängt ist, Röm. 5, 12. 14. Darum ist auch

*) „Aber negativ drückt er sich aus, weil in seiner Vorstellung der negative Gedanke, dass die Erfüllung der Verheissung vom Gesetze nicht abhängig sei, noch vorwiegt, und er erst im Folgenden v. 16 ff. auf die positive Seite, dass der Glaube die Bedingung sei, näher eingehen will.“ Meyer.

das *ἁμαρτία* οὐκ ἐλλογέται μὴ ὄντος νόμου 5, 13. nur relativ zu fassen, insofern durch den *νόμος* die Zurechenbarkeit der *ἁμαρτία* erhöht wird. So schon das Scholion bei Matthäi: *ὥστε οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ μέτρον ἐν καρτερίαι λογίζεται ἡ ἁμαρτία νόμου μὴ χειμένου ὡς νόμου χειμένου*. Dasselbe gilt auch von dem Ausspruche *ὁ νόμος ὀργὴν καταργάζεται*. Das Gesetz wirkt den Zorn, indem es ihn steigert, denn jede Steigerung ist zugleich ein erneutes Erzeugen der schon vorhandenen Sache. Oester ist in der Schrift ein absoluter Ausspruch im Beihalt anderer entgegen gesetzter Aussprüche auf sein relatives Maass zurückzuführen. Vgl. z. B. Joh. 2, 11. 7, 39. Im Verhältniss zu dem Zorne, welcher die Gesetzesübertretung trifft, ist der Zorn, welcher auf der Natursünde lastet, gar nicht als Zorn zu betrachten. Die göttliche *ὀργή* und die damit verknüpfte *κόλασις* hat demnach ihre Grade. Sie ruht auf der unbewussten Sündhaftigkeit der adamitischen Menschennatur, sie wird erhöht durch das Sündigen wider das erwachte, wenn auch mannigfach umhüllte, natürliche Gottesbewusstsein und Gewissensgesetz und sie erreicht ihren höchsten Grad, wenn die Sünde sich zur bewussten (vgl. 3, 20.) Uebertretung des äusserlich geoffenbarten, und innerlich vom Geiste in seiner Heiligkeit und Verbindlichkeit erschlossenen Gesetzes Gottes potenzirt. — Einige gute Codices und andere Autoritäten lesen *οὐ δὲ* für *οὐ γάρ*. Lachmann hat jene Lesart recipirt. Es scheint, dass einige Abschreiber es leichter fanden, den negativen Satz als Entgegensetzung, denn als Angabe des Grundes zu fassen und deshalb *γάρ* in *δέ* änderten. Indess auch wenn *οὐ δέ* die ursprüngliche Lesart wäre, könnte *δέ* als anreihende Partikel gelten und auch so noch der Satz zur Erläuterung des Vorigen dienen. Vgl. Hermann ad Viger. p. 845. und das dort angeführte Beispiel aus Homers Ilias ξ, 416 :

τὸν δ' οὐ πῶ περ ἔχει θράσος, ὅς κεν ἴδῃται,

ἐγγὺς ὢν χαλεπὸς δὲ ἄνδρ' ἀνδρὶ μεγάλῳ κεραινός: timet, qui prope videt fulmen immitti: grave autem Jovis fulmen est.

V. 16. zieht den Schluss aus v. 14. und 15. *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως*] Luther: „derhalb muss die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommen.“ Doch lässt sich aus dem Vorigen nicht ergänzen *ἡ δικαιοσύνη ἐστίν*, sondern entweder insofern auf v. 13., dessen Inhalt durch v. 14. u. 15. erhärtet worden, zurückgegangen wird, *ἡ ἐπαγγελία ἐγένετο*, oder was wegen des zwischengetretenen v. 14. und wegen des Gegensatzes, in welchem *ἐκ πίστεως* v. 16. zu *ἐκ νόμου* v. 14. steht, näher liegt: *κληρονομία γίνεται*, oder noch präciser: *οἱ κληρονόμοι εἰσὶν*. Der Gedankenzusammenhang von v. 13—16. ist nun in der Kürze folgender: Die Verheissung des Erbes kommt nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben (Tertium enim non datur) v. 13. Denn das Gesetz richtet nur Zorn an, kann also das Erbe nicht vermitteln v. 14. 15. Darum kommt das Erbe durch den Glauben v. 16. *ἵνα κατὰ χάριν*] sc. *ἡ* oder *ὅσιν*, je nachdem man *κληρονομία γίνεται* oder *κληρονόμοι εἰσὶν* zum Vorigen ergänzt. *ἵνα* bezeichnet die göttliche Absicht. *κατὰ χάριν* vermöge Gnade, huldweise = *δωρεάν* 3, 24.

bildet den Gegensatz zu *κατὰ ὁφείλημα*, wie die *πίστις* zu den *ἔργα νόμου*, *χάρις*, *ἐπαγγελία*, *πίστις* beziehen sich auf einander und gehören zusammen, wie *ἔργα νόμου* und *ὁφείλημα*. Was dem Glauben zu Theil wird, wird aus Gnaden zu Theil, weil der Glaube kein Verdienst, sondern nur das die Gnade ergreifende Organon ist, welches dieselbe in keiner Weise ergänzt oder vervollständigt. Die Correspondenz oder Identität des *ἐκ πίστεως* und des *κατὰ χάριν* beweiset die Richtigkeit der protestantischen Thesis: dass wir per fidem, nicht propter fidem gerechtfertigt werden. *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν*] ist nicht als Folgerungs- sondern als Absichtssatz zu fassen, also nicht: so dass u. s. w. sondern: damit die Verheissung fest sei. Der Satz bildet den Gegensatz zu *κατήργηται ἡ ἐπαγγελία* v. 14. Es lag in der göttlichen Absicht, die Verheissung dadurch zu sichern, dass sie lediglich auf Gnade gestellt ward. Wenn Gesetzeserfüllung die Bedingung der Erlangung des Erbes ist, so ist die Verheissung des Erbes unsicher oder vielmehr zu Schanden geworden, weil das Gesetz nur Zorn wirkt; wird aber das Erbe aus freier Gnade geschenkt, so steht die Verheissung fest, eben weil sie von keiner menschlicherseits unerfüllbaren Bedingung abhängt. Hinc etiam colligere promptum est, sagt Calvin, gratiam non pro dono regenerationis, ut quidam imaginantur, sed pro gratuito favore sumi: quia ut regeneratio nunquam perfecta est, ad placandas animas nunquam sufficeret, nec per se ratam faceret promissionem. Zugleich liefert diese Stelle ein starkes Argument gegen die scholastische Lehre von der conjectura moralis. Steht die Verheissung des Erbes aus Gnaden fest, so muss auch die Gewissheit des Erbes durch den Glauben fest stehen, während da, wo das Erbe der Seligkeit irgend wie von den Werken abhängig gemacht wird, und seien es auch Werke der Wiedergeborenen, bei der Unvollkommenheit dieser Werke natürlich auch der Zweifel an die Stelle der Gewissheit treten muss, oder höchstens eine conjecturale, keine absolute Gewissheit der Seligkeit statt finden kann. *παντὶ τῷ σπέρματι*] = *παντὶ τῷ πιστευόντι* vgl. v. 11. u. 12. *οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον*] sc. *σπέρματι*. Also nicht s. v. a.: nicht nur den beschnittenen Juden, denn diese gehören ja bloss als solche nicht zu dem *σπέρμα Ἀβραάμ* im Paulinischen Sinne des Wortes, sondern s. v. a.: nicht nur dem Samen, d. h. den Gläubigen aus den beschnittenen Juden. *οἱ ἐκ νόμου* sind also hier einfach s. v. a.: *οἱ Ἰουδαῖοι*, was sonst *οἱ ἐκ περιτομῆς*. Seit v. 13. ist aber der *νόμος* an die Stelle der *περιτομῆς* getreten. *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ*] d. h. auch den gläubigen Heiden. Auch *τὸ ἐκ νόμου σπέρμα* ist *ἐκ πίστεως Ἀβραάμ*, deshalb ergänzt sich hier aus dem Gegensatze dem Sinne nach von selbst zu dem *τῷ ἐκ πίστεως σπέρματι* ein *χωρὶς νόμου* oder ein *μόνον*. „Nicht nur dem Samen, der das Gesetz besitzt, sondern auch dem Samen, der aus dem Glauben Abrahams ist, nämlich ohne das Gesetz zu besitzen, d. i. der nur aus dem Glauben Abrahams ist“, Abrahams *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν*] sc. *τῶν πιστευόντων*. Welcher unser aller

Vater ist, d. h. aller Gläubigen sowohl aus den Heiden, als aus den Juden, so dass der Apostel also hiermit wieder zu v. 11. und 12. zurückkehrt, und somit den zweiten Theil seiner Behauptung beschliesst. Der erste bestand in dem Satze: Abraham ist durch den Glauben gerecht geworden, nicht durch die Werke; der zweite in dem Satze: Abraham ist ein Vater aller Gläubigen, derer aus den Heiden ebenso wohl, als derer aus den Juden. Diesen letzteren Satz hat er in doppelter Weise erwiesen: 1) Abraham war schon durch den Glauben gerecht, ehe er die Beschneidung empfing, also thuts der Glaube und nicht die Beschneidung. 2) Dem Abraham ist die Seligkeit nicht unter der Bedingung der Gesetzeserfüllung verheissen, sondern um seines Glaubens willen, also thuts die Gnade und nicht das Gesetz. Thuts aber nicht die Beschneidung und nicht das Gesetz, sondern allein der Glaube, so ist Abraham ein Vater nicht nur der Juden (seiner leiblichen Nachkommen, also auch die leibliche Abstammung thuts nicht), sondern ein Vater aller Gläubigen, derer aus den Heiden nicht minder, als derer aus den Juden.

V. 17. wird die universelle geistliche Vaterschaft Abrahams zunächst durch ein Schriftzeugniss bestätigt und dann ihre Bürgschaft und Würde hervorgehoben. *καθὼς γέγραπται*] 1 Mos. 17, 5. *ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε*] wörtlich nach den LXX. Das *ὅτι* begründet im Originale die unmittelbar vorhergehende Aenderung des Namens *Ἀβράμ* (hoher Vater) in *Ἀβραάμ* (Vater der Menge). Dem entsprechend dient das *ὅτι* an unserer Stelle zum Beweise des *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν*. Auch hier befolgt der Apostel die geistliche Deutung. Abraham ein Vater vieler Völker, nämlich der grossen Schaar der Gläubigen aus Juden und Heiden. *οὐ κατὰ φυσικὴν συγγένειαν*, sagt Chrysostomus, *ἀλλὰ κατ' οἰκίωσιν πίστεως* — — *ὁ γὰρ τύπος τῆς ἐκείνου πίστεως πάντας ἡμᾶς υἱοὺς ποιεῖ τοῦ Ἀβραάμ*. Zu *τέθεικά σε* ich habe dich gesetzt, d. h. ich habe dich gemacht, dich eingesetzt, vgl. Hebr. 1, 2: *ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων*. — *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ*] Einige stark interpolirte Codices, einige Uebersetzungen und Väter lesen *ἐπίστευσας*, welcher falschen Lesart Luther folgt, indem er übersetzt: „vor Gott, dem du geglaubt hast.“ Die Korrektur *ἐπίστευσας* entstand wahrscheinlich aus der von den Auslegern wenig beachteten Schwierigkeit der Anknüpfung des *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ* an *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν*. Denn da Abraham gegenwärtig wirklich unser Aller Vater ist, so ist er es ja nicht mehr blos, wie zu seinen Lebzeiten, *κατέναντι θεοῦ*. (Man müsste denn sagen, Abraham sei vergegenwärtigt, als ob er, wie in jenem heiligen Momente der Geschichte, als unser Aller Vater vor Gottes Angesicht stünde. Indess an diese Vergegenwärtigung dachte Paulus offenbar noch nicht, als er *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν* v. 16. schrieb; sie könnte also erst in Folge des Citates v. 17. eingetreten sein.) Es ist demnach *κατέναντι οὗ* — *θεοῦ* nicht unmittelbar an *ὅς ἐστι πατὴρ π. ἡμ.* anzuknüpfen, sondern an ein aus dem *ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν*

τέθεικά σε herauszunehmendes: „und als solcher ist er eingesetzt worden“, oder: „und so stand er als unser Aller Vater da.“ Deshalb darf aber auch nicht καθώς — — σε, wie meistens geschieht, in Klammern eingeschlossen werden. Schon Bengel hat die Nothwendigkeit der angegebenen Verbindungsweise gefühlt, indem er sagt: Constructio, τέθεικά σε, κατέναντι — θεοῦ, similis est illi: ἵνα εἰδῇτε, ἄρον. Matth. 9, 6. conf. Rom. 15, 3. Act. 1, 4. — κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ wird meist aufgelöst: κατέναντι τοῦ θεοῦ, ὃ ἐπίστευσε. Die Attraction findet aber sonst nur bei Verbis statt, die den Accusativ regieren. Sie wäre also ganz gewöhnlich, wenn es etwa hiesse: κατέναντι οὗ ἡγάπησε θεοῦ = κατέναντι τοῦ θεοῦ. ὃν ἡγάπησε. Bei Verbis, die den Dativ regieren, ist die Attraktion zwar bei Profanscribenten nicht unerhört, im N. T. aber durch kein sicheres Beispiel zu belegen. Vgl. Winer III. K. 2. §. 24. 1. Anm. S. 189. Deshalb löst man sicherer κατέναντι θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε, coram Deo, coram quo credit, auf, vgl. Winer a. a. O. S. 190. Anm. *) κατέναντι τοῦ θεοῦ = פָּנֵי יְהוָה, Angesichts Gottes. κατέναντι ist im N. T. immer = coram, in conspectu, e regione, ex adverso, vor, gegenüber, Angesichts. Matth. 21, 2. (27, 24: ἀπέναντι). Mark. 11, 2. 12, 41. 13, 3. Luk. 19, 30. Am einfachsten bleibt man auch an unserer Stelle bei dieser Grundbedeutung, nach welcher Abraham vorgestellt wird als glaubend und stehend als πατήρ πάντων ἡμῶν im Angesichte des Gottes, der ihm erschienen ist. Allerdings verbindet sich damit leicht die abgeleitete Bedeutung: im Urtheile, oder nach dem Willen Gottes, welche letztere Bedeutung hier die passendere wäre, insofern ja Abraham zum Vater Aller eingesetzt ist. Doch hält man besser an der Grundbedeutung des Wortes fest, wodurch die Rede überdies an Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnt. Die πίστις Abrahams wird in ἐπίστευσε wieder hervorgehoben, um aufs Neue anzudeuten, wie nur sie die wahre geistliche und universelle Vaterschaft Abrahams vermittelt habe, mithin auch sie allein die ausschliessliche Bedingung der ächten Abrahamskindschaft ist. τοῦ ζωοποιούντος — — ὡς ὄντα] enthält eine Beschreibung der göttlichen Allmacht. Doch sagt der Apostel nicht einfach τοῦ πάντα δυναμένου: Abraham ist zum Vater aller Gläubigen eingesetzt worden Angesichts des Gottes, dem er geglaubt hat, welcher allmächtig ist, d. h. weil er allmächtig ist, so dass also der Gedanke an Gottes Allmacht dem Abraham die Verheissung verewiggerte, dass er ein Vater aller Gläubigen sein würde, obgleich er ihre dem sinnlichen Augenscheine nach unmögliche Realisation noch nicht erblickte; sondern statt des allgemeinen τοῦ πάντα δυναμένου setzt Paulus in Bezug auf die damalige Lage Abrahams individualisi-

rend: τοῦ ζωοποιούντος — — ὡς ὄντα. — τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκρούς] vgl. 5 Mos. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. Weish. Sal. 16, 13. Tob. 18, 2. Joh. 5, 1. 2 Cor. 1, 9. 1 Tim. 6, 13. Der Ausdruck ist also als stehendes Charakteristikum der göttlichen Allmacht zu fassen, und νεκροί weder auf die geistig Todten zu beziehen, noch auch mit νεκρωμένοι decrepiti, vgl. v. 19, Hebr. 11, 12. zu identificiren, so dass der Sinn wäre: „welcher den Todten (d. h. den Abgelebten, leiblich Erstorbenen, wie Abraham war) das Leben (d. h. also die Kraft, Kinder zu erzeugen) wiedergibt.“ Vielmehr ist ζωοποιεῖν τοὺς νεκρούς, wie bemerkt, solenne Redensart für: die wirklich Todten erwecken, kann also auch hier nichts Anderes bedeuten. Dabei ist allerdings eine mittelbare Beziehung auf den erstorbenen Leib Abrahams zuzugeben, die den Apostel zur Wahl gerade dieses Ausdruckes bestimmt hat. Gott führt die Todten wieder ins Leben zurück, so dass er also desto leichter dem Abraham, einem leiblich erstorbenen Greise, die Manneskraft wiedergeben konnte. καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα] Als gänzlich unhaltbare Deutungen dieses schwierigen Ausspruches sind von vorne herein folgende zu beseitigen: 1) „Er rufet das, was nicht ist, ins Dasein, wie er das, was ist, gerufen hat.“ Denn dies müsste heissen: καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα, καθὼς ἐκάλεσε τὰ ὄντα. 2) „Er beruft die noch nicht Geborenen, wie die Geborenen zum ewigen Leben.“ Denn dieser Sinn passt nicht in den Zusammenhang, die Deutlichkeit hätte καὶ εἰς τὴν ζωὴν αἰώνιον καλοῦντος vgl. 1 Tim. 6, 12. erfordert, und die κλησις ergeht immer nur in der Zeit an die schon Lebenden, nur der προορισμός, die πρόγνωσις, die ἐκλογή vollzieht sich im ewigen Rathschlusse Gottes schon vor der Geburt des Einzelnen. 3) „Der die noch nicht Lebenden zu den Lebenden hinzuruft“, viventibus adjungit, so dass ὡς im Sinne von πρός, εἰς stände. Doch einmal ist diese Erklärung keine naheliegende und dann würden wir in diesem Falle den Artikel eher vor ὄντα als vor μὴ ὄντα erwartet haben. Auch steht ὡς in diesem Sinne gewöhnlich nur bei Personen *). 4) Sprachlich unmöglich ist es endlich ὡς ὄντα für εἰς ὄντα = εἰς τὸ εἶναι, oder für ὡς ἐσομένα zu nehmen, oder die Hebr. Redensart שֶׁכְּפִי (שֶׁכְּפִי שֶׁכְּפִי) „eine Sache machen, wie eine andere Sache beschaffen ist“, zur Erklärung beizubringen, denn dies wäre τιθέντος oder ποιούντος nicht καλοῦντος. Es bleibt demnach nur zweierlei übrig. Entweder man bezieht καλεῖν auf den schaffenden Ruf Gottes (vgl. Jes. 22, 12. 41, 4. 48, 13. 2 Kön. 8, 1. Weish. Salom. 11, 26. Philo de creat. princ. p. 728: τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι) und fasst ὄντα als Akkusativ der Wirkung (vgl. Phil. 3, 21: ὅς μετασχηματίζει τὸ σῶμα — — σύμμορφον πτλ. = εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον, wie auch einige Codd. als Glosse lesen, 1 Thess. 3, 13: εἰς τὸ σιτηρεῖν ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν

*) Das von Tholuck angeführte περὶ ὧν κατηχήθης λόγων Luk. 1, 4. ist insofern keine entsprechende Parallele, als hier nicht περὶ τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης, sondern einfach τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης aufzulösen ist.

*) Vgl. Hermann ad Viger. ed. tert. p. 853: ὡς pro εἰς ab Atticis de re animata dici solere animadvertunt grammatici, rarisime autem de re inanimata, ut ὡς ἄβυσσον.

ἀγνοώσῃ, 1 Cor. 1, 8. 2 Cor. 3, 6. 1 Thess. 5, 23. Jud. v. 24. Jes. Sir. 45, 6. (s. auch über diesen proleptischen Gebrauch der Adjektiva effectus Winer Anhang §. 66. III. h. S. 680.), so dass also *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* s. v. a. *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὰ ὡς ὄντα* = *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὥστε εἶναι αὐτά*, „der da ruft die noch nicht Lebenden, wie Lebende“, d. h. dass sie durch das Rufen hervorgehen, wie Lebende, wie solche, die da leben. Indess sieht man dann doch nicht ein, warum Paulus nicht analog der aus dem Philo angeführten Stelle einfacher geschrieben: *καὶ τὰ μὴ ὄντα καλοῦντος εἰς τὸ εἶναι*, oder: *καὶ ἔξ οὗκ ὄντων καλοῦντος τὰ ὄντα*. Auch findet sich das *ὡς* sonst niemals in dieser Constructionsweise, so dass man also mindestens erwartet hätte: *καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὄντα*, wobei noch überdies der Gebrauch des Participiums als participium effectus schwer nachweisbar sein dürfte. Deshalb scheint uns doch diejenige Auffassung als den Worten, wie sie einfach dastehen, entsprechender, nach welcher *καλεῖν*, wie קָרָא, im Sinne von „Anrufen, Gebieten“, genommen wird (vgl. Ps. 50, 1. Jes. 40, 26.): „der das Nichtseiende anruft, wie Seiendes, d. i. der über das Nichtseiende gebietet, wie über Seiendes, der über das, was nicht existirt, sein verfügendes Gebot spricht, wie über Existirendes.“ Die Schilderung der göttlichen Allmacht, welche in diesen Worten enthalten ist, steht dann in Beziehung auf Abrahams damalige Lage, zu welchem, als er sich erwies als πιστεύσας κατέναντι Θεοῦ Gen. 15, 6., Gott so eben, hinweisend auf die Sterne des Himmels, gesprochen: οὕτως ἔστι τὸ σπέρμα σου. Das Nichtseiende findet also seine Anwendung auf das σπέρμα, über welches Gott, seine Zahl bestimmend, gebot, wie über Seiendes. Gebietet er aber über Nichtseiendes, wie über Seiendes, so bezeugt er eben damit seine Macht, das Nichtseiende ins Dasein zu rufen. Weniger angemessen nimmt man *καλεῖν* im Sinne von appellare, nennen. „Der was nicht ist, mit Namen nennt, als sei es.“ Einmal hätte dann wohl eher *καλεῖν τοὺς ἀνόμαστον αὐτῶν* geschrieben werden müssen, dann diene der Ausspruch „mit Namen nennen“ mehr zur Bezeichnung der göttlichen Allwissenheit, als der Allmacht, und endlich fiele die treffende Beziehung auf Genes. 15, 5. weg. Das Präsens *καλοῦντος* stempelt das Gebieten Gottes über Nichtseiendes zu einem beständigen Charakteristikum seiner Allmacht. *τὰ μὴ ὄντα* bezeichnet das relative Nichts, das noch nicht Seiende, *οὗκ ὄντα* hingegen das absolute Nichts. Die Bezeichnung der göttlichen Allmacht ist universell, weshalb auch nicht anzunehmen ist, dass das Neutr. *τὰ μὴ ὄντα* für das Mask. *τοὺς μὴ ὄντας*, vgl. 1 Cor. 1, 27. 28, stehe. *ὡς* ist das vergleichende Wie. Als treffende Parallele hat man angeführt Philo de Jos. p. 544., wo von der Einbildungskraft gesagt wird, sie bilde *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*, und Artemidor p. 46., wo es vom Maler heisst, er stelle dar *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*. Die göttliche Allmacht wird aber in den Worten τοῦ ζωοποιούντος — — *ὡς ὄντα* in der Form einer Climax dargestellt, indem von den Todten zu dem Nichtseienden fortge-

schritten wird. Weil also Gott die Todten erweckt, glaubte Abraham, dass er auch seinen erstorbenen Leib beleben würde, und weil er über Nichtseiendes wie über Seiendes gebietet, also auch das Nichtseiende durch seine allmächtige Kraft ins Dasein ruft, glaubte Abraham an die Verheissung der zahlreichen Nachkommenschaft. Wir wissen nun aber schon, dass dieses σπέρμα im Sinne Pauli die Gemeinde der Gläubigen ist. Abraham glaubte also an dieses sein zukünftiges σπέρμα d. i. nicht sowohl an den Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, an den er allerdings auch glaubte, als vielmehr an den Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, den Ἰσραὴλ Θεοῦ, vgl. Gal. 6, 16. Das Objekt des rechtfertigenden Glaubens Abrahams hat demnach drei Momente; es besteht in der ἀγασίς ἀμαρτιῶν v. 3. 4., dem geistlichen σπέρμα v. 16. 17., und der κληρονομία v. 13. Der Grund, Mittelpunkt und das sie vereinigende Band ist aber Christus, ohne den es keine sündenvergebende Gnade gibt, die er allein für uns verdient, keine Gemeinde der Gläubigen, die er allein durch seinen Geist gezeugt, und kein ewiges Erbe, das er allein erworben hat. Wenn nun im Folgenden v. 18—22. der rechtfertigende Glaube Abrahams doch auf die leibliche Geburt Isaaks bezogen wird, so geschieht dies nur insofern, als sich in der Glaubenskraft, mit der Abraham die Verheissung des leiblichen Samens umfasste, zugleich seine zuversichtliche Glaubenserwartung des Messias, dessen Geburt durch Isaaks Geburt bedingt war, so wie der Sündenvergebung, des geistlichen Samens und des himmlischen Erbes, von welchem Allen Christus der ausschliessliche Grund und Vermittler sein sollte, kund gab.

V. 18. bis 21. setzt die Stärke des Glaubens Abrahams ins Licht. Ostendit Paulus, sagt Bengel, fidem non esse rem tenuem, cui justificationem adscribat, sed vim eximiam. Dieses Glaubenslob Abrahams zeigt zugleich, dass der rechtfertigende Glaube keine blos theoretische Reflexion und Anschauung, sondern ein lebendiges Vertrauen, eine erwegene Zuversicht auf Gottes allmächtige Gnade sei. Εἶδες πῶς τέθῃσι καὶ τὰ κωλύματα καὶ τὴν ὑψηλὴν τοῦ δικαίου γνώμην πάντα ὑπερβαίνουσιν, Chrys.

V. 18. ὅς] läuft dem ὅς ἔστι πτλ. v. 16. parallel. παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι] ein leicht Paulinisches Oxymoron. παρ' ἐλπίδα τὴν ἀνθρώπων πύλιν, ἐπ' ἐλπίδι τῇ τοῦ Θεοῦ erklärt Chrysost., παρ' ἐλπίδα τὴν κατὰ φύσιν λέγει ἐπ' ἐλπίδι δὲ τῆς τοῦ Θεοῦ ἐποσχεύσεως, Schol. Matth., praeter spem rationis in spe promissionis credidit, Bengel. Wäre der Sinn nur der, dass Abraham, da wo in objektiver Hinsicht nichts zu hoffen war, dennoch der subjektiven Hoffnung Raum gegeben, so würde seine Hoffnung als bloßer Wahn charakterisirt. παρ' ἐλπίδα gegen Hoffnung, AG. 18, 13., da wo nach dem Augenscheine und den Gesetzen der Natur nichts zu hoffen war. ἐπ' ἐλπίδι auf Hoffnung, bezeichnet die Basis des ἐπίσταναι. Er glaubte sich gleichsam auf den Grund der Hoffnung (an die göttliche Verheissung) stellend. Vgl. 1 Cor. 9, 10: οὐτι ἐπ' ἐλπίδι ὁφείλει ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, auch Tit. 1, 2. Una eademque res, bemerkt Bengel, et fide et spe, pre-

henditur: *fide*, ut res, quae vere edicitur; *spe*, ut res laeta, quae certo et fieri potest et fiet. Auch ist die praktische Bemerkung Melancthons zu beachten: Ita nos credamus, nobis ignosci, credamus nos exaudiri, etiamsi nihil nisi peccatum in nobis sentimus. *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν*] kann nicht als Objekt des *ἐπίστευσε* gefasst werden, er glaubte, dass er werden würde u. s. w. er glaubte an sein Vaterwerden. Denn abgesehen davon, dass man dann *ἐαυτὸν* statt *αὐτὸν* erwartet hätte, ist auch die Konstruktion des *πιστεύειν εἰς* mit einem substantivirten Infinitiv (*πιστεύω εἰς τὸ εἶναι* (*γενέσθαι*) *μέ τι*) zwar logisch möglich, aber nicht durch Beispiele zu belegen. Auch würde das energische *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστ.* dadurch abgeschwächt. Ueberdies ist das Objekt des Glaubens Abrahams im Vorigen nie direkt angegeben, und wird also auch hier aus dem Zusammenhange zu ergänzen sein. Endlich würde Paulus dann wohl eine Bibelstelle angeführt haben, welche die Stärke des Abrahamsglaubens (des *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστ.*), nicht die grosse Zahl seiner Nachkommenschaft belegt hätte. Was ferner die consecutive Fassung betrifft, nach welcher *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν* = *καὶ οὕτως ἐγένετο*, so ist dagegen mit Recht bemerkt worden, dieselbe sei wider den Gang der Rede, denn v. 19—21. werde noch die Schilderung des Glaubens selbst fortgesetzt, so dass also hier schon das Resultat des Glaubens (welches v. 22. aufgeführt ist) ungehörig wäre. Es bleibt demnach nur die finale Fassung übrig, nach der schon Luther richtig übersetzt: „auf dass er würde ein Vater vieler Heiden.“ Demnach würde entsprechend dem *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα* v. 11. der Glaube Abrahams unter den Gesichtspunkt des göttlichen Zwecks gestellt. Der Glaube Abrahams war im göttlichen Rathschlusse dazu geordnet, ihn zum Vater aller Gläubigen (vieler Völker) zu machen. Vgl. Gal. 3, 8. Es findet ein Rückblick auf den Gottesspruch v. 17. statt. Das folgende Citat aus 1 Mos. 15, 5., welches das *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν* mit besonderer Beziehung auf das *πολλῶν* belegt, wird wegen der engen Verbindung, in der es zu dem Vorherg. steht, willkürlich in Klammern eingeschlossen. *οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου*] nämlich wie die Sterne des Himmels. Die Stelle des Originals lautet nach der Uebersetzung der LXX vollständig: *ἐξήγαγε δὲ αὐτὸν ἔξω, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀνάβλεψον δὴ εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ ἀριθμήσον τοὺς ἀστέρας, εἰ δύνησῃ ἐξαριθμῆσαι αὐτούς· καὶ εἶπεν οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου*, (worauf dann v. 6. folgt: *καὶ ἐπίστεισεν Ἀβρὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*). Darnach haben dann einige Codices und Patres mit Hinzunahme von 1 Mos. 12, 16., wo es heisst: *καὶ ποιήσω τὸ σπέρμα σου ὡς τὴν ἄμμον τῆς γῆς*, auch unsere Stelle durch das zu *οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου* hinzugefügte Glossem: *ὡς αἱ (οἱ) ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ ἄμμον (ἡ ἄμμος) τῆς θαλάσσης* vervollständigen zu müssen geglaubt. Auch die Vulg. liest in einigen Manuscr.: sicut stellae coeli et arena maris. Dagegen ist die Bemerkung Calvins zu beachten: Consulto (Paulus) testimonium

truncatum adduxit: quo nos acueret ad scripturae lectionem. Religiose enim id ubique in citanda scriptura curant Apostoli, ut nos ad diligentem ejus lectionem accendant.

V. 19. *καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει*] und weil er nicht schwach war im Glauben. Eine Litotes oder Meiosis. *Μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει, ἀλλ' ἰσχυρόν αὐτὴν ἔχων*. Theophyl. „Er war nicht schwach“ = „er war sehr stark.“ Zum dogmatischen Verständniss dieser Worte dient die Auseinandersetzung des Calvin: Quod ait, *νοῖς fuisse debilem fide*, sic accipe: Non vacillasse, aut fluctuatum esse, ut solemus in rebus ambiguis. Duplex enim est fidei debilitas: una, quae tentationibus adversis succumbendo excidere nos a Dei virtute facit: altera, quae ex imperfectione quidem nascitur, non tamen fidem ipsam exstinguit. Nam nec mens unquam sic illuminata est, quin maneat multae ignorantiae reliquiae: nunquam sic animus stabilitus, quin multum haereat dubitationis. Cum iis ergo carnis vitiis, ignorantia scilicet et dubitatione, assiduum est fidelibus certamen: in quo certamine fides eorum graviter concutitur saepe et laborat, verum superior tandem evadit: ut dici possint in ipsa infirmitate firmissimi. *τῇ πίστει*, quod attinet ad fidem. Es ist der Dativ der Rücksicht, der die Sphäre bezeichnet, worauf ein generelles Prädicat (hier *μὴ ἀσθενεῖν*, wie v. 20. *ἐνδυναμοῦσθαι*) eingeschränkt zu denken ist, vgl. 1 Cor. 14, 20.: *μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν* (am Verstand), *ἀλλὰ τῇ καρτίᾳ* (in Hinsicht auf die Bosheit) *νηπιᾶτε*. Winer III. K. 3. §. 31. 3. S. 244. Die Lesart einiger Codices *ἐν τῇ πίστει* ist demnach als Glossem zu betrachten. *οὐ κατενόησε*] Mehrere gute Zeugen, auch Cod. Sinait., lassen das *οὐ* weg, welches deshalb Griesbach für verdächtig hielt, Lachmann getilgt hat. Doch lässt sich die Negation nicht entbehren, denn wie das folgende *δέ* ausweist, hätte Paulus dann schreiben müssen: *κατενόησε μὲν καὶ*. Das *οὐ* ward offenbar in Hinblick auf 1 Mos. 17, 17. weggelassen. Doch abgesehen davon, dass Paulus sich hier wohl nur auf 1 Mos. 15, 5. 6. bezieht, wo Abrahams Glaube sofort entschieden ist, war doch auch jener 1 Mos. 17. berichtete Zweifel Abrahams nur ein vorübergehender, welchen Abraham alsbald im Glauben überwand. Sed quoniam omnia illa consideratione, sagt Calvin, totum suum sensum Domino resignavit: dicit Apostolus, non considerasse. Et sane majoris fuit constantiae, ab ea re, quae se oculis ultro ingerebat, cogitationem distrahere, quam si nihil tale in mentem ei venisset. Dazu kommt, dass *κατανοεῖν* nicht bloss = animum advertere ad, considerare, sondern = oculos, mentemque in re *defigere*, die Aufmerksamkeit auf etwas heften, etwas genau betrachten, etwas so ins Auge fassen, dass man Schlüsse daraus zieht, bedeutet, vgl. Luk. 12, 24. 27. AG. 7, 31. 32. 11, 6. Hebr. 3, 1. 10, 24. Demnach würde Paulus nicht sowohl verneinen, dass Abraham seine Aufmerksamkeit überhaupt auf die Schwierigkeit der natürlichen Lage der Dinge gerichtet habe, als vielmehr nur, dass er mit seinen Gedanken darauf haften geblieben sei. Wie von Abraham 1 Mos. 17., so ist auch von Johannes dem

Täufer Matth. 11. eine Glaubensschwankung verzeichnet. τὸ *ἐαυτοῦ σῶμα ἤδη νεκρωμένον*] ἤδη fehlt in mehreren Handschriften, Versionen und Vätern, die Vulgata las es vor *ἐκατονταέτης*. Es scheint demnach unächt zu sein. Lachmann hat es eingeklammert. Der Ausdruck gewinnt an Kraft und Concinnität (τὸ *ἐαυτοῦ σῶμα νεκρωμένον* — *τὴν νέκρωσιν τῆς μητρὸς Σάρρας*), wenn es fehlt. Vielleicht ward es in Rücksicht auf den Einwand eingeschoben, dass die Zeugungsfähigkeit eines Hundertjährigen in jener Zeit nichts Unerhörtes gewesen sei, wogegen Bengels Bemerkung zu beachten: Post Semum, nemo centum annorum generasse Gen. 11. legitur. Vgl. auch Calvin zur Stelle. Was aber die später noch in der Ehe mit der Ketura bewährte Zeugungskraft betrifft Genes. 25, 1. 2., so bemerkt Bengel: Novus corporis vigor etiam mansit in matrimonio cum Ketura. *νεκρωμένον* = erstorben hinsichtlich der Zeugungskräfte, vgl. Hebr. 11, 12. *ἐκατονταέτης που ὑπάρχων*] *που*, fere, etwa, denn er war 99 Jahr alt, vgl. 1 Mos. 17, 1. 24. mit v. 17. 21, 5. καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μητρὸς Σάρρας] ἡ νέκρωσις aktiv = interfectio, das Tödten, passiv 1) = τὸ νεκροῦσθαι, das Absterben, 2) = τὸ νεκρωθῆναι, das Abgestorben sein. Dies kann eigentlich genommen werden von dem wirklichen Tode, so etwa 2 Cor. 4, 10., oder bildlich vom äussersten torpor der leiblichen Kräfte. Sarah war nach 1 Mos. 17, 17. neunzig Jahre alt. Die LXX. schreiben Σάρρα, weil das ר in רַרַר femina princeps, die Fürstin, eigentlich nach der Etymologie (von רַרַר die Oberherrschaft haben) Dagesch haben sollte.

V. 20. und 21. εἰς δὲ τὴν *ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνδυναμώθη τῇ πίστει*] Man hätte als unmittelbaren, positiven Gegensatz zu οὐ κατενόησε v. 19. ein einfaches εἰς δὲ τὴν *ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ ἐδυναμώθη τῇ πίστει* erwartet. Doch tritt dieses positive Moment energischer hervor, indem es zu dem vorangeschickten negativen οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ in Contrast gestellt wird. εἰς quod attinet, rücksichtlich, hinsichtlich. Was die Verheissung anbetrifft, so zweifelte er nicht im Unglauben. Vgl. AG. 25, 20.: ἀπορούμενος δὲ ἐγὼ εἰς τὴν περὶ τούτου ζήτησιν. Doch könnte das εἰς auch auf das zuerst gedachte, durch das dazwischengeschobene οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ negativ umschriebene, und in *ἐνδυναμώθη τῇ πίστει* positiv enthaltene *πίστευσεν* bezogen werden. δέ ist nicht = ἀλλὰ, sondern anreihend = „wohl aber“. Man kann übrigens auch mit Meyer annehmen, der negative Satz v. 19. werde durch εἰς — ἀπιστίᾳ erst noch, ebenfalls negativ, näher erläutert (δέ), und dann werde mit ἀλλ' ἐνδυν. etc. das positive gegensätzliche Verhältniss angeschlossen = „Im Hinblick aber (das exegetische autem) auf die Verheissung Gottes (εἰς τὴν ἐπαγγελ. τ. θεοῦ als das Aufschluss gebende Hauptmoment im negativen Erläuterungssatze nachdrücklich an die Spitze gestellt) hat er nicht ungläubig gezweifelt, sondern ist erstarkt am Glauben u. s. w.“ τῇ ἀπιστίᾳ Dat. instr. dif-

fidentia adductus, durch den Unglauben, den er nämlich in diesem Falle gehabt haben würde. Daher der Artikel. *ἐνδυναμώθη*. Luther richtig: „er ward stark“ *ἐνδυναμοῦσθαι* ist nicht Medium: „sich stark machen, sich stärken“, sondern Passiv: „stark gemacht werden = erstarken, stark werden.“ Vgl. AG. 9, 22. 2 Tim. 2, 1. Hebr. 11, 34. Also = δυνατὸς τῇ πίστει ἐγένετο. Nur in *διεκρίθη* also steht nach Neutestml. Gebräuche die passive, statt der medialen Form, während *ἐνδυναμώθη* wirkliches Passivum ist. Vgl. Winer III. K. 4. §. 40. 2. S. 302. Der Dativ τῇ πίστει ist, entsprechend dem Dativ in μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει v. 19., Dativ der Rücksicht oder Beziehung — quod attinet ad fidem. *διακρίνειν* auseinander scheiden, unterscheiden, untersuchen, entscheiden. Vgl. Matth. 16, 3. AG. 15, 9. 1 Cor. 4, 7. 6, 5. 11, 29. 31. 14, 29. im Medium: sich trennen, streiten, AG. 11, 2. Jud. v. 9., meistens aber: mit sich selbst streiten, zweifeln. So hier und 14, 23, vgl. Matth. 21, 21. Mark. 11, 23. AG. 10, 20. 11, 12. Jak. 1, 6. 2, 4. (s. Huther z. St.) Sonst kommt das Wort im N. T. nur noch Jud. v. 22 vor, wo aber Lesart und Auslegung selber zweifelhaft sind. *δοὺς δόξαν τῷ θεῷ*] entsprechend dem Hebr.: שֵׁם כְּבוֹד יְיָ (Gen.). (Apok. 19, 7. lesen wir τὴν δόξαν d. i. Gott die ihm gebührende Ehre geben). *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ* Gott Ehre geben s. v. a. etwas denken, reden oder thun, was Gottes Ehre fördert. Der jedesmalige Zusammenhang entscheidet über die Beziehung, in welcher man Gott die Ehre giebt. Man giebt sie ihm durch Anerkennung seiner Allmacht, so hier; durch Reden der Wahrheit, worin die Anerkennung Gottes als des Wahrhaftigen liegt, der die Wahrheit zu reden geboten hat, so Joh. 9, 24., durch Dank für seine Güte, so Luk. 17, 18. u. s. f. Im Allgemeinen also ist *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ* s. v. a. Gott als den, der er ist, erkennen und so reden und handeln, wie sein Wille es erheischt. Sinnverwandt ist das Heiligen des Namens Gottes. καὶ πληροφρονηθεῖς] Das καὶ vor *πληροφρονηθεῖς* fehlt in mehreren namentl. abendländischen Handschriften. Doch scheint es nur ausgelassen, weil es explikativ ist, und wenn es fehlt, *πληροφρονηθεῖς* in unmittelbarem Anschlusse erklärt, worin das *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ* bestanden habe. „Er gab Gott die Ehre, dadurch dass er überzeugt war u. s. w.“ Das participiale Satzglied *δοὺς δόξαν τ. θ. καὶ πληροφρονηθεῖς* exponirt übrigens den Modus, wie das *ἐνδυναμώθη τῇ πίστει*, sich bekundete. Die Participia Aor. mit dem Verb. fin. im Aor. verbunden bezeichnen hier die dem letzteren gleichzeitige, sonst auch die ihm vorgängige Handlung. Vgl. Delitzsch zu Hebr. 2, 10. S. 68. *πληροφροεῖν* erfüllen, 2 Tim. 4, 5., daher *πληροφρονηθεῖς* eigentlich erfüllt d. i. voll überzeugt, vgl. 14, 5. οὐκ εἶπε πιστεύσας, ἀλλ' ἐμπατιστώτερον. Oecum. *ἐπηγγέτα*] Medium. Was er (nämlich ὁ θεός) verheissen hat. Vgl. Winer a. e. a. O. S. 303. 3. Docet item, bemerkt Melancthon zu unserem Verse, quod fides sit certitudo quaedam, non dubitatio. Ideo inquit: non dubitavit diffidentia, item: certus fuit. Has particulus me-

minisse debemus adversus impiam et perniciosam doctrinam scholasticorum, quae jubet dubitare utrum habeamus Deum propitium.

V. 22. kehrt zu dem Hauptgedanken v. 3. (vgl. v. 9) zurück. διὸ καὶ] hinc nimirum, deshalb auch (1, 24.), weil nämlich Abraham so kräftig glaubte, wie eben v. 18–21. geschildert ist. Dabei ist wieder daran zu erinnern, dass noch v. 20. die ἐπαγγελία τοῦ θεοῦ (vgl. ὃ ἐπηγγέλλεται v. 21.) als Objekt dieses rechtfertigenden Glaubens Abrahams angegeben ist. Wir wissen aber schon, dass nicht nur die Geburt Isaaks, die zahlreiche leibliche Nachkommenschaft und der Besitz des Landes Canaan, sondern auch die Geburt des Messias und die daran geknüpfte Sündenvergebung, das geistliche σπέρμα, so wie das himmlische Erbe der Inhalt dieser ἐπαγγελία war, und dass eigentlich seine Beziehung auf das letztere, nicht auf das erstere Moment dem Glauben Abrahams die rechtfertigende Kraft beilegte. Wenn ferner hier dem Abrahamsglauben um seiner Stärke willen die Rechtfertigung zugeschrieben wird, so ist daraus nicht der Satz abzuleiten, dass nur der absolut vollkommene Glaube rechtfertige, in welchem Falle der Glaube auch um dieser eigenen Vollkommenheit willen und nicht, wie er doch thut, nur um seines objektiven Inhaltes, der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo willen, gerecht machen müsste vor Gott. Denn auch der Glaube Abrahams ist nicht absolut vollkommen zu denken (vgl. oben Calvins Bemerkung zu μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει v. 19.), vielmehr war es ein im Kampfe mit dem Zweifel erstarkender Glaube (vgl. v. 20. ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει und 1 Mos. 17, 17.). Allerdings aber überwog in ihm der Glaube den Unglauben, so dass er nicht der vom Zweifelswinde machtlos hin- und herbewegten Meereswelle gleich (Jak. 1, 6, 7.), sondern Gottes Kraft in seiner Schwachheit mächtig war (2 Cor. 12, 9.). ἐλογίσθη] es ward gerechnet, nämlic. das so eben geschilderte πιστεύειν vgl. v. 3.

V. 23. bis 25 enthält die Anwendung des Schriftzeugnisses über die Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben auf die Rechtfertigung aller an Christum Gläubigen durch den Glauben. ἐγγράφη] es ward geschrieben, nämlich in der heiligen Schrift. Es ist hier der Aorist statt des sonst gewöhnlichen Perfekts (γέγραπται es steht geschrieben) gewählt, weil hier nicht ein für die Gegenwart gültiges Schriftzeugniss aufgeführt, sondern auf den historischen Akt der damaligen Aufzeichnung eines solchen reflektirt wird, um den mit diesem Akte verbundenen göttlichen Zweck hervorzuheben. δι' αὐτόν μόνον] nur seinethalben, um nämlich nur die Art und Weise kund zu thun, wie Abraham gerechtfertigt worden. Richtig Calvin: Non propter ipsum duntaxat, acsi privilegium aliquod singulare foret, quod in exemplum trahere von conveniat. Es ist keine vergangene, sondern eine immerdar gegenwärtige Geschichte. Die historia tritt hier im höchsten Sinne des Wortes als vitae magistra auf. Es ist also δι' αὐτόν um seinetwillen, nicht zu erklären: „zu seiner Verherrlichung bei den Nachkommen.“ ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ] dass es ihm zugerechnet

ward, nämlich τὸ πιστεύειν εἰς δικαιοσύνην. Der auch diplomatisch schwach beglaubigte Zusatz εἰς δικαιοσύνην oder ἡ πίστις (αὐτοῦ) εἰς δικαιοσύνην ist aber offenkundiges Glossen. δι' ἡμᾶς] um unsertwillen d. i. zum Zeugnisse für uns, damit auch wir daraus die einzige mögliche Art und Weise unserer Rechtfertigung erkennen. Vgl. 15, 4.: ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη. 1 Cor. 9, 10. 10, 11. Gal. 3, 8. 2 Tim. 3, 16. Quoniam probatio ab exemplo non semper firma est, ne id in quaestione veniat, diserte assertit Paulus in Abrahae persona editum fuisse specimen communis justitiae, quae peraeque ad omnes spectat. Locus, quo admonemur de capiendi exemplorum fructu in Scripturis Calvin. Vgl. Beresch, R. 40, 8.: Quicquid scriptum est de Abrahamo, scriptum est de filiis ejus. οἷς μέλλει λογίζεσθαι] denen es zugerechnet werden soll, nämlic. τὸ πιστεύειν εἰς δικαιοσύνην. Es ist bestimmt, ihnen zugerechnet zu werden, so oft nämlich der Fall eintritt, dass sie glauben. Die Rechtfertigung wird als eine in der Zeit fortgehende göttliche Handlung bezeichnet. μέλλει bezieht sich also weder auf den zukünftigen Gerichtstag, denn die Rechtfertigung findet fortwährend schon jetzt im gegenwärtigen Aeon, nicht erst an der Grenzscheide des zukünftigen Aeons, dem jüngsten Tage, statt, noch viel weniger aber kann μέλλει für ἐμελλε stehen, denen es zugerechnet werden sollte, wodurch der Apostel seinen Standpunkt in der Zeit Abrahams oder der Aufzeichnung des ihn betreffenden Schriftzeugnisses nehmen würde. τοῖς πιστεύουσιν] die wir glauben, drückt die Bedingung der Zurechnung aus. „Denen es zugerechnet werden wird, den Glaubenden an Christi Auferstehung, d. i. wenn wir nämlich an Christi Auferstehung glauben.“ ἐπὶ τὸν ἔλεοντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν] Der Christenglaube wird hier auf Gott den Vater nicht auf Christum bezogen, aber auf Gott, insofern er Christum von den Todten auferweckte. In beiden Momenten thut sich die Analogie des Christenglaubens mit dem Glauben Abrahams kund, der nach v. 17. auch glaubte θεῷ τῷ ζωοποιούντι τοὺς νεκρούς. Fides Abrahami, sagt Bengel, ferebatur in id, quod futurum esset et fieri posset: nostra in id, quod factum est, utraque in Vivificatorem. Der Glaube Abrahams war der Glaube an den Gott, der durch Belebung seiner erstorbenen Kräfte die an seine leibliche Nachkommenschaft geknüpfte Geburt des verheissenen Weibessamens verbürgte, der Glaube der Christen ist der Glaube an den Gott, der Christum von den Todten erweckte, und dadurch das Werk der Erlösung vollführte. So ist das im Abrahams- und Christenglauben identische Objekt für den Christenglauben in seiner Neutestamentlichen Enthüllung, historischen Klarheit, Begrenzung und Vollendung vorhanden. Dass aber die Auferweckung Christi hier nicht nur als Erweis der göttlichen Allmacht in ihrer Isolirtheit von der göttlichen Gnade, sondern als Erweis dieser allmächtigen Gnade, welche ja allein Objekt des Rechtfertigungsglaubens ist, aufgeführt wird, zeigt v. 25., wo Christi Auferstehung ausdrücklich als die die Rechtfertigung bedingende Heilsbasis bezeichnet wird. In den Phrasen ἐλεειν, ἐγει-

ρεσθαι, ἀναστῆναι, ζῆν ἐκ νεκρῶν hat νεκρῶν im N. T. niemals den Artikel (nur Eph. 5, 14. bildet eine Ausnahme und Col. 2, 12. 1 Thess. 1, 10. findet sich eine varia lectio), dagegen heisst es fast immer nur ἐγείρεσθαι, ἀναστῆναι ἀπὸ τῶν νεκρῶν. Auch die Profanscribenten lassen vor diesem Worte regelmässig den Artikel aus. Vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 1. Anm. S. 140. ὅς παρεδόθη] nämli. εἰς θάνατον, vgl. Matth. 10, 21., enthält wahrscheinlich eine Beziehung auf Jes. 53, 12. LXX.: καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη, wo sich auch das εἰς θάνατον aus dem unmittelbar vorgehenden ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον κτλ. von selbst ergänzt. Der Apostel sagt sowohl θεὸς παρέδωκε τὸν υἱὸν αὐτοῦ 8, 32., als auch Χριστὸς παρέδωκεν ἑαυτόν Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. oder auch ἔδωκεν ἑαυτόν 1 Timoth. 2, 6. Tit. 2, 14. Gott hat also nicht Christum den Unschuldigen wider seinen Willen für die Schuldigen in den Tod gegeben, sondern Christus hat sich freiwillig dem Todesleiden überliefert. Es findet Ein einheitlicher Erlösungsrathschluss des dreieinigen Gottes statt; die Liebe des Sohnes heisst seine Dahingabe nicht minder, als die Liebe des Vaters. Das aktive und das passive Moment dieser Hingabe sind unauf löslich und unabtrennbar eins. Wenn es AG. 3, 13. heisst: ὃν ὑμεῖς παρέδωκατε, so können die Menschen nur als Werkzeuge des göttlichen Rathschlusses betrachtet werden. Vgl. AG. 2, 23. 4, 28. und 1 Mos. 50, 20. Es stellt sich hier die Einheit der beiden geschichtlichen Faktoren, der menschlichen Freiheit und der göttlichen Nothwendigkeit, dar. διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν] wegen unserer Sünden, nämli. um sie zu büssen und zu sühnen, 3, 24. 25. διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν] wegen unserer Rechtfertigung, nämli. um sie zu wirken, um uns die δικαιοσύνη θεοῦ zu vermitteln. Die δικαιοσύνη (ausser hier nur noch 5, 18. als Gegensatz des κατέχομαι) ist Akt Gottes, wodurch der Mensch in das Verhältniss der δικαιοσύνη θεοῦ, der Rechtheit in Beziehung zu Gott, versetzt wird. Die Schrift stellt sonst überall den Tod Christi als Grund unserer Rechtfertigung hin, vgl. 3, 24. 25. 5, 9. 2 Cor. 5, 21. Eph. 1, 7. 1 Joh. 1, 7. In der That ist auch das Werk der Versöhnung und der dadurch bedingten Rechtfertigung, wie auch das τετέλεσται des Herrn am Kreuze Joh. 19, 30. ausweist, mit dem Tode des Versöhners vollbracht. Die Auferstehung ist aber der faktische Sieg der Gerechtigkeit und des Lebens des Lebensfürsten über die Sünde und den Tod, in die er nicht um seiner- sondern um unsertwillen dahingegeben ward. Als dieser Sieg ist die Auferstehung Jesu Christi von den Todten zugleich seine Rechtfertigung vor den Menschen, d. h. der Erweis, dass er nicht um seiner eigenen Sünden willen, sondern als der ewige Sohn Gottes, als der Heilige und Gerechte διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν gestorben ist, vgl. 1, 4. 1 Tim. 3, 16. Joh. 16, 10. Wäre er demnach nicht als dieser Sieger über Sünde und Tod durch die Auferstehung erwiesen, so wäre unser Glaube eitel, als ein Glaube an den, der der Sünde und dem Tode unterlegen ist. Demnach wäre Christus nicht unser Versöhner, die Rechtfertigung nicht für uns vorhanden, und wir wären noch in unseren Sün-

den 1 Cor. 15, 17. In seiner Auferstehung hingegen ist unsere in ihm seiende Gerechtigkeit und unser Leben verbürgt und geborgen, die gläubige Menschheit ist in ihm dem Stellvertreter mit aus der Sünde und dem Tode auferstanden und sitzt als die gerechte und ewig lebendige auf dem Throne der Majestät. Diese Bürgschaft und Geborgenheit hat sie auch insofern, als der durch seine Auferstehung zur Rechten des Vaters Erhöhte durch seine hohepriesterliche Fürbitte und Vertretung das Verdienst seines Opfers vor dem Angesichte Gottes für die Seinen geltend macht und wahr vgl. 8, 34. Hebr. 9, 24. 1 Joh. 2, 1. auch Röm. 5, 10. Denn wie seine Versöhnung nicht blos den Erwählten, so gilt seine Fürbitte auch nicht blos den Gläubigen, wenn auch diesen in besonderer Weise, sondern dem ganzen zum Glauben an seine Versöhnung zu führenden Kosmos. Wie thatsächlicher Sieg, Erweis, Bürgschaft und Wahrung, so ist endlich Christi Auferstehung zugleich Bedingung der Aneignung des durch ihn erworbenen Heiles, denn Gott hat ihn durch seine rechte Hand erhöht zu einem Fürsten und Heiland, zu geben Israel Busse und Vergebung der Sünden, AG. 5, 31. Obgleich demnach nur der Tod Jesu in verdienstlicher Weise uns Gerechtigkeit und Leben vermittelt hat, so haben doch die Apostel Recht, seine Auferstehung überall zum Fundamente ihrer evangelischen Verkündigung zu machen, denn nur δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ist uns eine ἐλπίς ζωῆς gegeben 1 Petr. 1, 3., insofern Versöhnung und Möglichkeit der Rechtfertigung zwar schon durch den Tod gewirkt sind, aber die Wirksamkeit und Wirklichkeit derselben von der Auferstehung abhingen. Quamquam enim praecessit meritum, tamen ita ordinatum fuit ab initio, ut tunc singulis applicaretur, cum fide acciperent. Melancthon. Aehnlich wie hier die δικαιοσύνη, die schon der Tod gewirkt, aus den angegebenen Gründen auf die Auferstehung bezogen wird, wird 10, 10. die σωτηρία, die schon dem Glauben eignet, an das Bekenntniss geknüpft. Uebrigens ist zu unserer Stelle auch noch gegen neuere Auffassungen auf die Bemerkung Calovs zu verweisen: Pervertunt autem sententiam Apostoli *Papistae*, cum id eum hic velle contendunt, *mortem Christi exemplar fuisse mortis peccatorum, resurrectionem autem exemplar renovationis et regenerationis internae, per quam in novitate vitae ambulamus*, vid. Bellarm. l. II. de justifie. c. 6. quia hic non agitur vel de morte peccatorum, vel de renovatione et novitate vitae, de quibus cap. VI. demum agere incipit Apostolus, sed de non imputatione vel remissione peccatorum, et imputatione justitiae vel justificatione. Vgl. auch Calvin zur Stelle und über das subjective geistliche Sterben und Auferstehen 6, 4. 5. 8. 11.

Excurs zu Kap. IV.
Das Protevangelium
oder
der Weibes- und Abrahamssame.
Eine biblisch-theologische Studie *).

Wollen wir Zweck und Ziel, Inhalt und Entwicklungsgang der Alttestamentlichen Bundesoffenbarung überschauen, so werden wir zu keinem sicheren und genügenden Resultate gelangen, wenn wir gleichsam ab ovo anfangend das Alte Testament Schritt vor Schritt verfolgen, und dasselbe rein aus sich selbst zu verstehen suchen. Denn das Alte Testament hat erst im Neuen seine Erfüllung gefunden, und ist erst durch das Neue Testament in seinem eigentlichen Sinne und seiner wahren Bedeutung erschlossen. Wenn irgendwo, so gilt hier, auf die beiden Hauptbestandtheile der göttlichen Offenbarung geblickt, der Grundsatz der Selbstauslegung der heiligen Schrift, das: Schrift lehrt Schrift verstehen (*scriptura scripturam docet*), im Grossen und Ganzen. War doch Erscheinung und Zeugniß des Herrn selber, wie auch Lehre der Apostel, wesentlich nichts Anderes als Erfüllung und Enthüllung der Alttestamentlichen Bundesoffenbarung. In diesem Sinne sagte schon Augustin mit Recht: Das Neue Testament ist im Alten verschlossen, das Alte Testament ist im Neuen erschlossen **), und verglich Luther das Alte Testament mit dem Monde, welcher von der Sonne des Neuen Testaments sein Licht erhalte. Wollen wir also in Geist und Sinn des A. T. eindringen, so werden wir vor allen Dingen nach dem Geist und Sinn zu fragen haben, in welchem dasselbe im N. T. aufgefasst und ausgelegt wird. Denn nicht nur die Neutestamentliche Heilslehre überhaupt, sondern auch die Neutestamentliche Auffassung des A. T., was beides unauf löslich mit einander verknüpft ist, ja gewissermassen in einander fällt, muss für unsere Auffassung normativ und entscheidend sein. Suchen wir nun aber unter der Fülle von Einzelaussprüchen des N. T. über das A. einen festen Punkt, wo wir sicher einsetzen können, und sehen wir uns namentlich im N. T. nach einer zusammenhängenden Betrachtung und Darlegung der Alttestamentlichen Offenbarungsstufen und ihres Verhältnisses zur Neutestamentlichen Offenbarung um, so sind wir ohne Zweifel vor allen Dingen an die Schriften des heiligen Apostels Paulus gewiesen. Durch Geburt, Charakter, Entwicklungsgang, so wie durch göttlichen Beruf war grade Paulus

der Jude, der Pharisäer, der Gesetzeseiferer, der Christenverfolger und dann der zum Herrn bekehrte und durch ihn unmittelbar zum Amt und Dienst berufene Heidenapostel vor allen anderen Aposteln dazu bestimmt und auserwählt, der Kirche Christi die eigentliche Bedeutung des Alten Bundes aufzuschliessen, den tiefsten Blick in das A. T. hinein zu thun, das Verhältniss von Verheissung, Gesetz und Evangelium zu einander wie auf das Klarste zu erkennen, so auf das Schärfste zu zeichnen, und den Entwicklungsgang des Herrn mit Israel und der Heidenwelt vor und nach der Erscheinung Christi, um sie auf den Glauben an Christum vorzubereiten und zum Glauben an Christum zu führen, auf das Umfassendste darzulegen. So lange Paulus als Pharisäer von der irrthümlichen Voraussetzung ausging, dass der Mensch durch Erfüllung des von Gott durch Mosen gegebenen Gesetzes eine vollkommene vor Gott geltende Gerechtigkeit und damit Leben und Seligkeit erlangen solle und könne, musste die Predigt von Christo dem Gekreuzigten ihm ein Aergerniss und eine Thorheit sein. Sein Standpunkt war damals durchaus der gewöhnliche, jüdisch particularistische. Nur das von Abraham leiblich herkommende, mit dem Bundeszeichen der Beschneidung versehene Volk Israel, welches allein im Besitze des offenbarten Gesetzes war, hatte kraft dieser Abstammung und des durch die Beschneidung besiegelten Bundesverhältnisses zu Gott, unter der Bedingung der Gesetzeserfüllung, Anspruch auf die zukünftige Herrlichkeit des messianischen Reiches. Denn der Messias sollte eben selbst nicht in Niedrigkeit, sondern in Herrlichkeit erscheinen, um sein auserwähltes Volk zur verdienten Herrlichkeit zu führen. An der gottlosen Heidenwelt aber sollte er das Gericht vollziehen, soweit sie nicht etwa in einzelnen ihrer Individuen eingegliedert ward in die alttestamentliche Theokratie durch Uebernahme der Beschneidung und des Gesetzes. Als nun aber der Apostel im Lichte des heiligen Geistes zu der Erkenntniss geführt war, dass vollkommene Gesetzeserfüllung dem sündigen Menschen unmöglich, dass demnach auch Erlangung von Gerechtigkeit und Seligkeit auf Grund vollkommener Gesetzeserfüllung ein Unding sei, dass vielmehr der Mensch vollkommen vor Gott geltende Gerechtigkeit und das nothwendig damit verknüpfte ewige Leben nur erlange durch den Glauben an Christum, der die Schuld und Strafe unserer Sünde auf sich genommen, und durch seinen blutigen Versöhnungstod dem Gesetze und der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan hat: da musste sich in allen angegebenen Punkten der Standpunkt seiner Betrachtung verändern, ja völlig umkehren. Hat nur der durch den Glauben an Christum gerechtfertigte Sünder Gerechtigkeit und Leben, so hat auch jeder durch den Glauben an Christum gerechtfertigte Sünder Gerechtigkeit und Leben; so gilt nicht mehr Jude, noch Griechen, sondern allein die neue Creatur durch den Glauben an Christum. So also kommt es nicht auf die Abstammung von Abraham, sondern auf den Glauben an. Kann das Gesetz nicht rechtfertigen, weil der Mensch als Sünder zu seiner Erfüllung unvermögend ist, so kann es

*) Wieder abgedruckt aus der Kirchlichen Zeitschrift von Kliefoth und Mejer. Jahrg. 1855. S. 519 ff.

**) Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.

auch nicht von Gott zum Zwecke der Rechtfertigung des Sünders gegeben sein. Nicht zur Gerechtigkeit zu führen, sondern die Sünde aufzudecken und zur Erkenntnis der Sünde, so wie des Gerichtes des Todes um der Sünde willen, zu führen, und durch diese Erkenntnis den Menschen zur Annahme des Heiles in Christo mittelst des Glaubens zu bereiten und willig zu machen, also durch Wirkung der Sündenerkenntnis ein Pädagog auf Christum zu werden, bleibt als der einzig denkbare Zweck des Gesetzes übrig. Von hier aus nun ging dem Apostel ein Licht über die ganze alttestamentliche Bundesökonomie und ihren gottgesetzten Entwicklungsgang auf. Es giebt nur Einen Weg der Rechtfertigung im Alten, wie im Neuen Bunde, die Rechtfertigung durch den Glauben. Auch Abraham ward diesen Weg geführt. Er ward gerechtfertigt durch den Glauben an die Verheissung. Die Verheissung aber ist älter als das Gesetz. Dieses ist einer der durchschlagendsten heilsökonomischen Sätze des Apostels. Ward Gerechtigkeit und Leben dem Abraham und den Seinen durch freie göttliche Gnadenverheissung zugesichert, so kann die Bedeutung des später eingetretenen Gesetzes nicht die sein, die Erlangung des frei geschenkten Erbes erst nachträglich unter die unerfüllbare Bedingung der Gesetzeserfüllung zu stellen, wodurch die Verheissung illusorisch würde. Abraham empfing demnach die Beschneidung nicht als Zeichen der Verpflichtung zur Gesetzeserfüllung, denn das Gesetz war ja zu seiner Zeit noch gar nicht gegeben, sondern als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens an die Verheissung, des Glaubens, den er schon in der Vorhaut hatte. Darum wird nicht, wie die Juden und auch Paulus der Pharisäer wädhnten, die leibliche Abstammung von Abraham, die Beschneidung und Gesetzeserfüllung zur Gerechtigkeit und zum Leben führen, denn Abraham ist selbst nicht auf diesem natürlichen, fleischlichen Wege dazu gelangt; sondern die geistliche Abstammung von Abraham, das Wandeln in den Fussstapfen seines Glaubens, dessen leuchtendes Vorbild er als der Vater aller Gläubigen ist, führt zur Gerechtigkeit und zum Leben. An die Stelle des Israels nach dem Fleische tritt so das Israel nach dem Geiste, an die Stelle des leiblichen Samens tritt der geistliche Same Abrahams als der eigentliche Erbe der Verheissungen. — Bleiben wir nun hier stehen, und sehen uns zuvörderst die hier einschlagenden Stellen der paulinischen Briefe etwas genauer an. Wir beginnen mit Galater K. 3, v. 15—18. Paulus sagt hier, dass schon die rechtskräftig gewordene Verfügung eines Menschen Niemand verwerfe, oder ihr willkürlich etwas hinzufüge, sondern dass Jeder sie eben unverändert gelten lasse. Wie viel mehr wird dies mit einer Stiftung Gottes der Fall sein. Nun aber hat Gott dem Abraham und seinem Samen die öfter wiederholte Verheissung (daher der Plural die Verheissungen eben wegen der öfteren Wiederholung der einen und selbigen Verheissung) gegeben. Diese rechtskräftige Stiftung oder diesen zuvor bestätigten Bund Gottes wird also doch nicht das 430 Jahre später gegebene Gesetz aufheben, so dass die Verheissung zu nichte würde.

(Vierhundert und dreissig Jahre = der Zeit des Aufenthaltes der Kinder Israel in Aegypten. Denn die Verheissung Abrahams ward auch dem Isaak und Jakob wiederholt. Also 430 Jahre nach der zu Ende gegangenen Zeit der Verheissung fiel die Gesetzgebung auf Sinai ein.) Der Inhalt der Verheissung war nämlich das Erbe, bei Paulo immer das Erbe der Seligkeit, des ewigen Lebens. Dieses Erbe ward dem Abraham von Gott durch Verheissung frei geschenkt. Wäre nun das Erbe nachträglich unter die Bedingung der Gesetzeserfüllung gestellt worden, so hätte es eben erarbeitet, erworben und verdient werden müssen, und somit wäre die Verheissung und der von Gott zuvor bestätigte Bund nachher von Gott selber aufgehoben und zu nichte gemacht worden. Das aber sei ferne zu sagen oder zu denken! Eine besondere Schwierigkeit macht aber in dieser an sich klaren Exposition des Apostels der 16. Vers, dessen richtiges Verständnis doch, wie wir sehen werden, für unseren Zweck von besonderer Wichtigkeit ist. Derselbe lautet: „Dem Abraham aber wurden die Verheissungen gegeben und seinem Samen. Es heisst nicht: Und den Samen, wie in Bezug auf Viele, sondern wie in Bezug auf Einen: Und deinem Samen, welcher ist Christus.“ Der Apostel sagt also, der Same Abrahams, welchem, wie dem Abraham selber, die Verheissung gegeben ward, sei Christus. Denn dass hier die Person Christi gemeint sei, zeigen unter Anderem auch die auf unsere Stelle zurückblickenden Schlussworte unseres Kapitels: „Denn ihr seid Alle Einer in Christo Jesu. Seid ihr aber Christi, so seid ihr also Abrahams Same und nach der Verheissung Erben.“ Die Gemeinde der Gläubigen wird also deshalb Abrahams Same genannt, weil sie in Einheit mit Christo steht, Christo angehört. Demnach ist Christus der eigentliche Same Abrahams. Vgl. auch v. 19. Es scheint nun aber unbegreiflich, wie der Apostel so argumentiren könne, wie er argumentirt. Er gründet seine Argumentation auf den Gebrauch des Singulars „der Same“ (τὸ σπέρμα), dieser bezeichne ein einzelnes Individuum, da, wenn eine Mehrheit gemeint wäre, „die Samen“ (τὰ σπέρματα) gesagt wäre. Also nicht etwa die zahlreichen leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern der Eine vorzugsweise so zu nennende Nachkomme desselben, Christus, sei gemeint. Dies scheint doch in der That eine rein rabbinische Glosse (Midrasch) ohne alle objektive Beweiskraft zu sein. Denn es ist ja bekannt, dass Same (σπέρμα, זרע) im Singular kollektiv gebraucht wird, und Nachkommenschaft heisst, mag dieselbe nun aus Mehreren oder aus Einem bestehen*). — Auch abgesehen nun von der Inspiration des apostolischen Wortes ist es an sich schon um so verkehrter, dem Apostel eine auf so krasser grammatischer Ignoranz ruhende dogmatische Beweisführung zuzutrauen, als er ja selbst so oft Same

*) Der Plural זרעים kommt im Hebr. überdies niemals im Sinne von soboles, sondern nur in der Bedeutung Samenkörner 1. Sam. 8, 15. vor.

im kollektiven Sinne gebraucht, wie gleich in unserem Kapitel v. 29.: „So seid ihr also Abrahams Same“, und sonst die dem Samen Abrahams gegebene Verheissung, wie namentlich Römer K. 4, auf die geistlichen Abrahamskinder, die Gemeinde der Gläubigen, also kollektivisch bezieht. Wir werden daher namentlich nach dieser Stelle des Römerbriefes veranlasst sein, auch in unserem 16. Verse in den Worten: „Dem Abraham aber wurden die Verheissungen gegeben und seinem Samen“, den Ausdruck „und seinem Samen“ von vorneherein auf die geistliche Nachkommenschaft Abrahams zu beziehen, welcher nach Römer 4. eben sowohl wie dem Abraham selbst das Erbe verheissen war. Daraus werden wir dann weiter schliessen, der Apostel wolle nun eben beweisen, dass dieser geistlichen, nicht, wie die Juden und die galatischen Judaisten behaupteten, der leiblichen Nachkommenschaft Abrahams die Verheissung gegeben sei. Er beweist dies so. Wäre die leibliche Nachkommenschaft gemeint, so wäre der Plural gebraucht *). Denn Abraham hatte ja mehrere leibliche Nachkommenschaften, die von Isaak, Ismael, den Kindern der Keturah, eben so wie die von Esau herstammende. Diese leiblichen Nachkommenschaften stehen eben als leibliche alle als gleichberechtigt da. Nun aber ist der Singular gebraucht. Es ist also eine ganz besondere, von jenen vielen gleichberechtigten leiblichen Nachkommenschaften unterschiedene Nachkommenschaft gemeint, d. i. also die geistliche Nachkommenschaft, die Gemeinde der Gläubigen, als der vorzugsweise so zu nennende Same Abrahams. Der Apostel sagt nun aber nicht zu dem: „sondern wie in Bezug auf Einen: Und deinem Samen“ in erklärender Apposition: „welcher ist die Gemeinde“ oder: „welches sind die Gläubigen“, sondern: „welcher ist Christus.“ Nicht ganz genau erklärten dies Augustin u. A.: Christus und seine Gemeinde“, Bengel u. A.: „die Gemeinde allein“, so dass also Christus wie 1 Cor. 12, 12. im mystischen Sinne für seinen Leib, die Gemeinde der Gläubigen, gesetzt wäre, vielmehr haben wir schon gesehen, dass hier Christus (vgl. auch v. 17., wo allerdings der Zusatz *εἰς Χριστόν* „auf Christum hin“ kritisch verdächtig ist) den persönlichen Jesus Christus bezeichnen muss. Wir werden also richtiger und genauer sagen, der Apostel gehe von der Gemeinde auf Christum über, weil beide wie Glieder und Haupt enge und unauflöslich zusammenhängen, so dass mit der einen immer auch der andere gesetzt und gedacht ist. Die Gemeinde der Gläubigen hat aber als der Leib Jesu Christi in Christo ihrem Haupte ihren Bestand und ihre Einheit. Jede Verheissung also, die der Gemeinde gegeben ist, ist Christo gegeben, weil sie eben der Gemeinde nur in Christo gegeben ist. Daher kann der Apostel sagen, der Eine Same Abrahams, dem die Verheissung ge-

*) Wobei nichts darauf ankömmt, dass im Hebr. זרעים nicht nachweisbar im Sinne von Nachkommenschaften vorkommt, es hätte ja ein entsprechender Ausdruck, etwa כנשיאות, gebraucht werden können.

geben ist, ist Christus, weil die Verheissung dem Samen Abrahams in Christo gegeben ist, weil sich der Same Abrahams in Christo zur Einheit zusammenfasst, eigentlich nur in ihm existirt, in welchem er durch den Glauben auf- und untergeht und zur wahrhaftigen Einheit aufgehoben ist. In welchem prägnanten Sinne er denn auch v. 28. sagt: „denn ihr seid Alle Einer in Christo.“ Der Apostel sagt demnach ausdrücklich, dass schon dem Abraham verheissen sei, dass in Christo ihm und Allen, die wie er durch den Glauben Christo angehören, das Erbe des ewigen Lebens zu Theil werden solle, welche Verheissung durch das später hinzutretende Gesetz nicht unsicher oder ungültig gemacht werden konnte. — Es fragt sich nun aber, ob des Apostels Meinung sei, dass schon Abraham als höchsten Zielpunkt der ihm zu Theil gewordenen Verheissung Christum und die Gemeinde der Gläubigen erkannt habe, oder ob er meine, dass erst im Neuen Bunde diese Erkenntniss vorhanden sei, indem das Alttestamentliche typische Schriftwort und die Alttestamentliche typische Geschichte erst jetzt durch mystische Deutung erschlossen sei, welcher tiefere Sinn dem Abraham selbst noch verschlossen geblieben sei. Man könnte sich für die letztere Behauptung darauf berufen, dass der Apostel selbst Galat. K. 4., vgl. Römer K. 9., die Geschichte des Isaak und Ismael typisch behandle und durch allegorisirende Deutung den Ersteren als ein Vorbild der durch Verheissung Geborenen, der Gemeinde der Gläubigen, den Letzteren als ein Vorbild der nach dem Fleisch Geborenen, des leiblichen Israel, betrachte. Doch einmal könnte der Apostel ja schon dem Abraham das geistliche Verständniss jener Typen zugeschrieben haben, dann aber schliesst die von ihm der falschen rabbinischen Typik entgegengesetzte Ächtheit, heilsökonomische Typik gar nicht aus, dass der Apostel die dem Abraham zu Theil gewordene Verheissung von Christo und der Gemeinde der Gläubigen, von dem einheitlichen zugleich singulären und kollektiven Samen, auch in der Form direkter Weissagung im Alten Testamente gefunden habe. Dass nun Paulus schon dem Abraham den bewussten Glauben an Christum den persönlichen Messias und die mit ihm in Einheit stehende gläubige Gemeinde zugeschrieben habe, ist ganz unzweifelhaft. Schon die so eben behandelte Galaterstelle lässt ihrem einfachen und natürlichen Wortlaute nach keinen anderen Sinn zu. Denn der Apostel sagt ja, dass zum Abraham die Verheissung gesprochen sei, deren Inhalt eben Christus war, und dass durch diese Verheissung ihm das Erbe des ewigen Lebens geschenkt worden sei. Wie unnatürlich und künstlich wäre nun die Annahme, dass für Abraham der direkte Inhalt dieser Verheissung nicht Christus und die Gemeinde der Gläubigen und das himmlische Erbe, sondern nur Isaak und seine leibliche Nachkommenschaft und das irdische Erbe gewesen sei. Diese Auffassung ist aber auch durch die unserer Stelle unmittelbar vorausgehende Entwicklung geradezu ausgeschlossen. Denn der Apostel zeigt daselbst, Gal. 3, 6—14., dass schon Abraham, nicht wie die Juden und Judaisten meinten, durch die Werke, sondern durch den

Glauben gerechtfertigt worden sei. Darum ist er der Vater aller Gläubigen, und die Verheissung, dass in ihm alle Heiden gesegnet werden sollen, erfüllt sich so, dass die Heiden wie er durch den Glauben den Segen ererben. Sollte nun die Meinung des Apostels sein, dass Abraham durch den Glauben an die verheissene Geburt Isaaks, die leibliche Nachkommenschaft und den Besitz des Landes Kanaan gerechtfertigt worden sei und nicht durch den Glauben an Christum? Damit würde der Apostel den Nerv seiner ganzen Rechtfertigungslehre durchschneiden und dieselbe an der Wurzel zerstören. Denn nicht der subjektive Glaube an sich rechtfertigt nach der Lehre des Apostels den Menschen, gleichviel welchen Inhalt er habe, auf welches Objekt er gerichtet sei, sondern nur der Glaube an Christum ist unsere vor Gott geltende Gerechtigkeit, weil Christus selbst, der den Fluch des Gesetzes getragen und aufgehoben hat, diese vor Gott geltende Gerechtigkeit erworben hat, die dem Gläubigen zugerechnet wird. Wie denn auch Paulus Gal. 3, 13. 14. den Segen Abrahams in Christo Jesu auf die Heiden kommen lässt, in Christo Jesu, der den Fluch des Gesetzes getragen, und also den Fluch in Segen gewandelt hat. Dass nun Abraham nicht durch den Glauben an die Geburt des Isaak, sondern durch den Glauben an den verheissenen Messias gerechtfertigt worden sei, ist auf das Klarste im Römerbriefe K. 4. ausgesprochen. Nachdem der Apostel daselbst v. 3. die ihm geläufige Beweisstelle 1 Mos. 15, 6. angezogen: „Abraham aber glaubte Gott, und das ward ihm gerechnet zur Gerechtigkeit“, fährt er fort: „Dem aber, der mit Werken umgeht, wird der Lohn nicht zugerechnet aus Gnaden, sondern aus Schuldigkeit. Dem aber, der nicht mit Werken umgeht, glaubet aber an Den, der den Gottlosen rechtfertigt, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet.“ Wir schliessen also ganz stringent, auch dem Abraham ward sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet als einem solchen, der da glaubte an Den, der die Gottlosen gerecht macht, die Gottlosen aber macht Gott nur durch Christum gerecht. Abraham ward also nicht gerechtfertigt durch seinen Glauben an die Geburt Isaaks, sondern durch seinen Glauben an den durch Christum ihm den Gottlosen gerechtsprechenden Gott. Wie denn auch David, fährt der Apostel bestätigend fort, die Seligpreisung des Menschen ausspricht, dem Gott Gerechtigkeit zurechnet ohne Werke, indem er sagt: Selig sind, denen die Ungerechtigkeiten vergeben sind und deren Sünden bedeckt sind. Selig ist der Mann, welchem der Herr die Sünde nicht zurechnet. Paulus zeigt dann weiter, dass dem Abraham diese Seligpreisung und Rechtfertigung aus dem Glauben schon in der Vorhaut und nicht erst in der Beschneidung zugekommen sei, so dass er ein Vater aller Gläubigen, sowohl derer aus der Vorhaut, als derer aus der Beschneidung geworden ist. Dieser Gemeinde der Gläubigen, welche der wahre und ächte Same Abrahams ist, sagt er dann ferner, ist die Verheissung des Erbes aus freier Gnade geschenkt, nicht erst unter die Bedingung der Gesetzeserfüllung gestellt worden, wodurch eben die Verheissung zu Schanden werden würde.

Dass Abraham Vater aller Gläubigen sei, findet er in dem Worte der Genesis 17, 5.: „denn ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt“, ausgesprochen und sagt ausdrücklich, dass schon Abraham selbst an die Verheissung dieses geistlichen Samens geglaubt habe, und zwar so fest und stark, dass er darüber seinen und der Sarah erstorbenen Leib nicht angesehen habe. Wir sehen hier, wie der Apostel die Verheissung des Isaak und der von ihm herstammenden leiblichen Nachkommenschaft mit der Verheissung Christi und der Gemeinde der Gläubigen, der geistlichen Nachkommenschaft Abrahams, verknüpft. Denn die Gemeinde der Gläubigen sollte von Christo, Christus von Israel, Israel von Isaak abstammen. Hätte also Abraham nicht an die Geburt Isaaks geglaubt, so hätte er auch nicht an die Geburt Christi geglaubt, da das Erscheinen Christi und der Gemeinde, des wahrhaftigen und eigentlichen Samens Abrahams, von jetzt an an die Geburt Isaaks und seiner Nachkommen, des Volkes Israel, gebunden war. Und eben weil Abraham so stark und fest an die Verheissung des geistlichen und wahrhaftigen Samens glaubte, glaubte er auch so fest und stark an die Verheissung des leiblichen Samens, da fortan eine Verheissung mit der anderen stand und fiel.

Denselben Weg nun, den der Apostel Paulus geführt ward, ward auch Luther geführt, und ward darum auch von Gott berufen, das Verständnis unseres Apostels der Kirche Gottes von Neuem zu erschliessen. Auf die Patriarchenzeit, die Zeit der Verheissung und des Glaubens, folgte unter Israel die Zeit des Gesetzes. Israel erkannte aber nicht, dass das Gesetz nur ein Zuchtmeister auf Christum sei, um die Sehnsucht nach der Erfüllung der Verheissung desto lebhafter zu entzünden. Es wählte, das Gesetz sei selbst ein Mittel der Rechtfertigung. Als nun die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, aber zugleich auch seinen Apostel, der, selber durch den Glauben an den Sohn Gottes von dem Irrthume der Gesetzes- und Werkgerechtigkeit befreit, nun der Kirche Gottes das rechte Verständniss des Verhältnisses von Verheissung und Gesetz, von Gesetz und Evangelium eröffnete. So glich die durch den Apostel gestiftete Heidenkirche wiederum der Patriarchenkirche, indem auch sie wieder im Glauben an den Gekommenen und an die Verheissung des zukünftigen Erbes Gerechtigkeit und Leben hatte. Als dann die Gemeinde der Gläubigen unter Gottes Leitung geschichtlich sich zur Volkskirche entwickelt hatte, trat sie, wie das aus der Patriarchenfamilie hervorgewachsene Volk Israel, unter das Gesetz. Aber auch die unter das Gesetz gestellte christliche Volkskirche gebrauchte das Gesetz nicht als Zuchtmeister auf Christum, sondern meinte, wie Israel, in demselben ein Mittel der Rechtfertigung zu besitzen. Da erweckte Gott, wie einst Paulus den Pharisäer, so den Mönch Luther, und nachdem er ihn selbst von der mönchischen Werkgerechtigkeit zum rechtfertigenden Glauben geführt hatte, ward er zum Werkzeuge erwählt, um die Kirche Gottes aufs Neue zu lehren den rechten Unterschied von Verheissung, Gesetz und Evangelium. Und so

ist denn auch unsere Kirche in dem jetzt in Frage stehenden Punkte der biblischen Theologie ganz ihrem grossen Lehrer, dem Apostel Paulus, gefolgt. Sie schrieb mit ihm schon dem Abraham, dem Vater aller Gläubigen, den Glauben an den persönlichen Messias zu, und liess ihn schon wie alle Gläubigen des A. und N. Bundes, durch diesen Glauben gerechtfertigt werden. Sie hat nicht, und konnte es auch nicht, der modern subjektivistischen Anschauungsweise gehuldt, wonach der rechtfertigende Glaube Abrahams nur seiner subjektiven Beschaffenheit nach mit dem Christenglauben identisch gewesen sein, hingegen ein wesentlich verschiedenes Objekt gehabt haben soll, denn damit würde sie in der That dem Apostel Paulus ins Angesicht widersprochen, die schriftgemässe Rechtfertigungslehre völlig verkehrt und die ächt evangelische Glaubensanalogie über den Haufen gestossen haben.

Die nächste Frage ist nun die, welche Berechtigung der Apostel Paulus für seine Auffassung der dem Abraham zu Theil gewordenen Verheissung in dem Alttestamentlichen Schriftworte selber hat? Ehe wir aber zur Beantwortung dieser Frage übergehen, machen wir darauf aufmerksam, wie auch der Herr selbst der Auffassung des Apostels zustimmt. Schon Johannes der Täufer hatte die Juden gewarnt, sich nicht darauf zu stützen, dass sie Abrahams Kinder seien, Gott könne auch aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken, Matth. 3, 9. Also nicht die leiblichen, sondern die geistlichen Nachkommen, die Glaubenskinder Abrahams sind sein ächter Same. In welchem Sinne auch der Herr beim Johannes zu den Juden sagt: Wäret ihr Abrahams Kinder, so thätet ihr Abrahams Werke. Ihr würdet dann nicht suchen, mich zu tödten (sondern an mich glauben), der ich euch die Wahrheit bezeugt habe, die ich von Gott gehört; Joh. 8, 39. 40. Besonders gehört noch hierher der Ausspruch des Herrn ebendas. v. 56.: Abraham frohlockte, dass er sehen sollte meinen Tag; und sahe ihn und freute sich. — Die Juden hatten vorher v. 53. gefragt: Bist du mehr denn unser Vater Abraham? Um nun zu zeigen, dass er mehr sei als Abraham, sagt der Herr, dass Abraham sich selbst gefreut habe, seinen Tag zu sehen, womit er also selber anerkannt habe, dass Christus grösser sei als er. Abraham hat sich also schon selbst vergleichend in Beziehung gesetzt zu der Person Christi, und im Geiste frohlockte er, dass er den herrlichen Tag Christi schauen sollte, den er dann auch wirklich geschaut hat *). — Gehen wir nun also, nachdem wir diese Neutesta-

*) Wie dies geschehen, ob im Scheol, wohin die Kunde vom erschienenen Christus zu Abraham gedrungen sei, oder, was wir für das Richtige halten, in einer besonders hellen apokalyptischen Vision, oder sonst wie, kann für unseren Zweck dahingestellt bleiben. Genug, dass auch der Herr bezeugt, Abraham habe schon bei seinen Lebzeiten auf das Schauen seines Tages geharrt, also den christologischen Inhalt der ihm zu Theil ge-

mentliche Grundlage gewonnen haben, auf das A. T. selbst zurück. Der Apostel Paulus bezieht sich in seinem Kampfe mit den Judaisten überall auf Abraham, den Stamm- und Bundesvater Israels, und stellt sich so mit seinen Gegnern, die auch ihrerseits auf Abraham den Typus der Gerechten provocirten, auf gleichen Boden und gleichsam in den Mittelpunkt ihrer Kraft. Denn war es ihm gelungen, ihnen zu beweisen, dass Abraham nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben an die Verheissung gerechtfertigt worden war, so fiel ihre ganze Werklehre dahin. Wollen wir nun aber aus dem A. T. selbst den Sinn der Stellen verstehen, in denen dem Abraham die Verheissungen von dem gesegneten und segenspendenden Samen (זָרַע, σπέρμα) gegeben werden, so müssen wir weiter zurückgehen bis auf den Punkt, wo im A. T. zuerst von einem solchen Samen die Rede ist. Dies ist aber schon im Protevangelium der Fall. Der Same, welcher gleich nach dem Falle verheissen ward, ist der eine und selbige mit dem, welcher dem Abraham verheissen ward, der gebenedeiete Same, dessen Erscheinen dann nur später an Abraham und sein Geschlecht geknüpft ward. Wir haben also vor allen Dingen auf eine genauere Betrachtung des Protevangeliums einzugehen.

Es heisst 1. Mos. 3, 15:

Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Er wird dir den Kopf treffen, und du wirst ihm die Ferse treffen *).

wordenen Verheissung erkannt. Vgl. auch Meyer z. St. Auch abgesehen vom Gedankenzusammenhange der Stelle, kann überhaupt der Tag Christi, der Tag des Herrn, nach durchgehendem biblischen Sprachgebrauche nur von dem Tage der persönlichen Erscheinung des Herrn verstanden werden. Wir werden also nicht mit Hofmann Weissag. u. Erf. II. 13. sagen wollen, Abraham habe den Tag Christi erlebt, indem er den Tag der Geburt Isaaks, des Sohnes der Verheissung, erlebte, denn in Isaak war ihm Christus, nämlich typisch, voraus dargegeben. Wenigstens könnte dies für unsere Stelle nur dann gelten, wenn eben Abraham in der Geburt des Isaak auch wirklich das Unterpfand und die Vorausdargebung des zukünftigen persönlichen Christus erkannt und geschaut hat, was Hofmann aber grade läugnet.

וְאִיכָבָה אֲשֶׁרֶת בִּינָהּ וּבִין זָרַעָהּ וּבִין זָרַעָהּ הִיא וְשָׂרָהּ
רָאשׁ וְאֶתֶּה הַשְׂפָּסִי עֶקֶב:

Die LXX haben:

Καὶ ἐχθρὰν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικός, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς. Αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.

In Anspruch kann hier nur genommen werden die Uebersetzung des זָרַע durch τηρεῖν, beobachten, zielen. Doch mag man dafür übersetzen: ankommen, beikommen, treffen, oder auch: zermahlen, der Sinn bleibt sich wesentlich gleich. Auch im

Dass nun die Schlange, welche hier mit ihrem Samen dem Weibe mit seinem Samen gegenüber gestellt wird, nicht der selbständige Verführer, sondern nur das Organ des Verführers, des Satans, war, versteht sich sowohl an sich von selbst, als es bekanntlich durch die gesamte Satanalogie der Schrift so wie durch directe Einzelaussprüche des N. T., vgl. z. B. Joh. 8, 44. Röm. 16, 20. 1 Joh. 3, 8. Apokal. 12, 9. 20, 2., bestätigt wird. Wie also hinter der Schlange der Satan steht, so wird auch hinter der über die Schlange ausgesprochenen Strafsentenz die über den Satan verhängte Strafsentenz zu finden sein. Ja dieselbe wird um so mehr ihrem Hauptsinne nach auf den eigentlichen Verführer gehen, als derselbe eigentlich allein gethan hatte, was der Strafe werth war. Das unschuldige Thier, die Schlange, konnte wohl, wie die ganze Creatur in das Leiden des Menschen um der Sünde willen mit hineingezogen werden, aber es konnte dasselbe, da es ohne Zurechnungsfähigkeit, also auch ohne Verantwortlichkeit und Schuld ist, nicht eigentliche Strafe treffen. Nun aber heisst es gleich im Eingange des Strafdecretes gegen die Schlange: Weil du solches gethan hast! Wollten wir diesen tieferen Untersinn nicht anerkennen, so würden sich überdies grosse Unzuträglichkeiten bei der bloss eigentlichen Auslegung ergeben. Sie ist schon gar nicht striete durchzuführen. Es soll doch hier in dem Fluche über die Schlange das Unterliegen derselben im Kampfe mit dem Menschen ausgesagt werden. Trifft nun aber die Schlange den Menschen an der Ferse, so ist dieser Biss auch so verderblich und tödtlich, da das Gift von da aus den ganzen Körper durchdringt, vgl. 1 Mos. 49, 17. Es würde demnach im Grunde nur eine wechselseitige Aufreibung des Schlangengeschlechtes und des Menschengeschlechtes ausgesagt sein. Es müsste also doch schon irgendwie von der buchstäblichen Auffassung abgegangen werden, und eben nur am Gegensatze von Kopf und Ferse als dem edleren und minder edlen Theile festgehalten werden, wo dann die Verletzung des ersteren in der Regel unheilbar, die des letzteren aber heilbar ist. Auch so erfüllt sich aber die Drohung nicht einmal vollkommen, indem doch der Sieg des Menschengeschlechtes über das Schlangengeschlecht, der hier als mit der Ueberwindung der Schlange endend, als ein totaler dargestellt wird, in der Wirklichkeit immer nur ein partieller ist. Soll nun ferner hier nicht

ersten Falle ist von einem erfolgreichen, seines Zieles nicht verfehlenden Ankommen die Rede, so dass also das Treffen des Hauptes = einem Zermalmern des Hauptes, und auch im letzteren Falle ist: an der Ferse zermalmern = an der Ferse zu nichte machen, gegen die Ferse einen verderblichen Schlag ausführen, die Ferse erfolgreich treffen. Das Wort kommt sonst noch Ps. 139, 11. Hiob 9, 17. vor, wo die Erklärung gleichfalls streitig ist. Die von Hengstenberg Christologie 2. Aufl. vertheidigte Uebersetzung: *zermalmern*, die auch durch das Chaldäische gesichert ist, (vgl. auch Delitzsch und Keil zu St.) wird allerdings durch das *συντριβει* Röm. 16, 20. bestätigt, wenn anders diese Stelle, wie kaum zu bezweifeln, eine Anspielung auf das Protevangelium enthält.

bloss eine Strafdrohung gegen die Schlange, sondern, was doch unzweifelhaft ist, auch eine Verheissung für den Menschen ausgesprochen sein, so könnte man allerdings bei der bloss eigentlichen Beziehung der Worte mit Hofmann u. A. nur die Lebenserhaltung des Menschengeschlechtes gegenüber den Nachstellungen der Schlange darin finden. Doch ist ja die Schlange nicht das einzige dem Menschen feindliche und verderbliche Thier, und die Schlange müsste dann immer nur als Repräsentantin aller auf Zerstörung des Menschenlebens abzielenden Wesen und Potenzen genannt sein. So also werden wir auch schon durch den Text selbst nach allen Seiten hin zum Ueberschreiten der bloss buchstäblichen Auslegung hingedrängt, die zwar auch ihre niedere Wahrheit behält, aber doch nur in relative und partielle Erfüllung geht. Es kommt nun aber vor allen Dingen auf eine scharfe und strenge Analyse des Textes nach seiner höheren Beziehung an. Ist also dann die Schlange der Satan, so werden der Schlängensame die Satanskinder (die im N. T. s. g. τέκνα τοῦ διαβόλου, Kinder des Teufels) sein. In Anspielung auf unsere Stelle sagt der Herr in der Parabel Matth. 13, 38.: Das Unkraut sind die Kinder des Bösen (wo Bengel richtig bemerkt mali, masculinum, falsch Luther als Neutrum: die Kinder der Bosheit), und fährt dann V. 39. fort: Der Feind aber, der sie gesäet hat, ist der Teufel. Offenbar ein Neutestamentlicher Fingerzeig für die tiefere Deutung des Protevangeliums. Der Teufelssame hier entspricht dem Schlängensamen dort. (Vgl. Hengstenberg Christologie Bd. I. 2. Aufl. in der Auslegung des Protevangeliums.) Dem entsprechend nennt der Herr auch Matth. 23, 33. die Pharisäer Schlangen, Otterngezüchte (ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν), vgl. 12, 34. 3, 7. (Die Schlange ist Bild der Bosheit, des Bösen, des Teufels.) Wird nun im Protevangelium Feindschaft gesetzt zwischen dem Schlängensamen und dem Weibessamen, und sind der Schlängensame die Kinder des Teufels, so folgt, dass der Weibessame die Kinder Gottes (τέκνα, υἱοὶ τοῦ θεοῦ) sind. Wie auch der Herr Matth. 13, 38. die Kinder des Reiches den Kindern des Bösen gegenüber stellt. Wir finden also in unserer Stelle die Feindschaft und den Kampf zwischen dem Reiche der Finsterniss und dem Reiche des Lichtes gezeichnet. Dabei fällt nun aber der Gegensatz zwischen Schlängensamen und Weibessamen auf. Denn alle vom Weibe Geborene sind ja seit dem Falle Schlängensame, Kinder des Teufels; sie bilden von Natur die Welt, deren Fürst der Böse ist. Vgl. Hiob 14, 4. 25, 4. Ps. 51, 7. Joh. 3, 6. Der Gegensatz zum Schlängensamen im geistlichen Sinne des Wortes ist also nicht der Weibessame, sondern der Gottessame, die, welche nicht von dem Geblüthe, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind, Joh. 1, 13. Vgl. 1 Joh. 3, 9.: Jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht, denn sein (nämlich Gottes) Same (σπέρμα αὐτοῦ) bleibet in ihm, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Für den geistlichen Sinn unserer Stelle wäre also entsprechender gewesen: „und zwischen deinem (der Schlange)

Samen und meinem (Gottes) Samen“, als wie die Worte lauten: „und deinem (des Weibes) Samen“. Wenn Storr in seiner Abhandlung de Protevangelio, Opusc. II., bemerkt: „Man sieht leicht, dass auch die Nachkommenschaft der Schlange die Nachkommenschaft des Weibes ist, aber dass sie dieses Namens unwürdig ist, seit dem sie zum gemeinsamen Feinde ihres Geschlechtes abgefallen ist“ (vgl. auch Calvin Comment. in Genes. z. St.), und auch Hengstenberg sich bei dieser Bemerkung beruhigt, so reicht sie doch zur Lösung der hier obwaltenden Schwierigkeit keinesweges aus. Als ob nicht schon eben durch den Fall ein allgemeiner Abfall des Menschengeschlechtes zum Reiche Satans stattgefunden hätte! Und will man auch die Bezeichnung „Schlangensame“ speciell auf die in diesem Abfall selbstbewusst beharrenden und sich verhärtenden Menschen übertragen, so dass sie also des Namens der Menschen, des Weibessamens, gar nicht mehr werth sind: so sind doch die nach Abzug dieses eigentlichen Schlangensamens zurückbleibenden Menschen eben nichts als natürlicher Weibessame, nicht Gottessame; zwar nicht Teufelskinder im strictesten Sinne des Wortes, sondern nur Menschenkinder, aber damit eben noch nicht Gotteskinder. Es würden dann wie Genes. 6, 2. Gotteskinder und Menschen-töchter = Menschenkinder, so hier Teufelskinder und Menschenkinder unterschieden. Man müsste denn in der Vermittelung noch einen Schritt weiter gehen und sagen, dass wie nur diejenigen unter dem Schlangensamen, zu dem alle Weibgebornen gehören von Natur, diesen Namen vorzugsweise führen, welche in dem angeborenen Zustande muthwillig sich verfesten und verstocken und so immer mehr recht eigentlich ver-teufeln: so nun von selbst der ihnen entgegengesetzte Weibessame auch im strengen ethischen Gegensatze gegen sie stehend erscheinen soll, also als aus Gott geborener Weibessame sich darstelle. Doch erscheint diese Vermittelung in der That so künstlich und gezwungen, dass man immer nach einer einfacheren und natürlicheren Lösung des hier geschürzten Knotens, des vorliegenden Problemes, aussehen wird. Schreiten wir nun zuvörderst in der Analyse des Protevangeliums weiter fort. Es heisst ferner: „Er wird dich am Kopfe treffen (oder zermalmen) und du wirst ihn an der Ferse treffen.“ Hier tritt also der Weibessame nicht wie vorher dem Schlangensamen, sondern der Schlange selbst gegenüber. Waren wir nun vorher eben im Gegensatz zum Schlangensamen als einer Mehrheit genöthigt, auch den Weibessamen kollektivisch zu denken, so wird mit logischer Stringenz hier im Gegensatz zur Schlange als einem Individuum auch der Weibessame als ein Individuum zu denken sein. Der Einen Schlange steht der Weibessame als Einheit, als Individuum, dem Schlangensamen steht der Weibessame als Vielheit gegenüber *). — Was ist das nun für ein Individuum, wel-

*) So haben schon die LXX. argumentirt. Denn höchst merkwürdiger Weise, obgleich sie vorher übersetzt: ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς fähren sie so- gleich fort nicht αὐτό, sondern (nach der einstimmig bezeugten

ches der Schlange den Kopf zertreten d. i. den Satan überwinden wird? Es ist ein Weibessame. Wir werden hier noch weniger berechtigt sein, als vorhin, darunter ein Gotteskind im Sinne von einem geistlich aus Gott wiedergeborenen Weibgebornen zu verstehen, da hier der Weibessame nicht dem Schlangensamen d. i. den geistlich vom Satan Gezeugten, sondern der Schlange selbst gegenüber tritt, von geistlicher Zeugung also allüberall nicht die Rede ist. Es wird also ein Weibessame im eigentlichen Sinne des Wortes sein. Wie kann aber ein sündiger Weibessame die Schlange überwinden, da er doch schon von Geburt an von ihr überwunden ist? Es wird also kein sündiger, sondern ein heiliger, aber, wie wir gesehen, kein erst durch die Wiedergeburt geheiligter, sondern ein schon von Geburt an heiliger, also ein wiewohl eigentlicher und wirklicher, doch übernatürlicher und wunderbarer Weibessame sein. Ja wir müssen noch weiter gehen und schliessen, da der Satan als Widersacher Gott dem Herrn gegenüber steht und nur von Gott dem Herrn überwunden werden kann, welcher allein Sünde und Tod, die der Satan in die Welt gebracht hat, zerstören und dadurch eben den Satan seiner Macht und Herrschaft entkleiden kann: so folgt, dass Gott der Herr selber als der vom Weibe Geborene und darum

Lesart) αὐτός (also nicht τὸ σπέρμα als Collectivum, sondern τὸ σπέρμα als Individuum) σου τηρήσει κεφαλὴν. Auch Joh. Gerhard Comment. super Genesin p. 107 sucht den Beweis dafür, dass der Weibessame des Protevangeliums μονοπροσώπως καὶ ἐνικῶς in individuo de solo Christo zu verstehen sei, ex oppositione zu führen, weil in parte hujus vaticinii posteriore semini mulieris non opponitur semen serpentis, sed ipse serpens in individuo. Doch verliert der Beweis an Stringenz, weil sich Gerhard über den Gegensatz des Schlangensamens zum Weibessamen im ersten Gliede zu leicht hinwegsetzt mit den Worten: In priori quidem membro semini mulieris opponitur semen serpentis, i. e. Diabolus cum omnibus asseclis, sed in hac oppositione non praecise ad vocum significata, sed ad rem ipsam respiciendum. Unus Messias toti infernalium hostium catervae opponitur. Wenn die römische aus späteren Codicibus geflossene Vulgata: Ipsa conteret caput tuum liest, welche Uebersetzung schon von Luther in seinem Commentar zur Genesis und dann besonders gründlich von Joh. Gerhard a. a. O., vgl. auch Calov Bibl. illustr. z. St., bekämpft worden ist, so hat diese Lesart in neuerer Zeit wieder besonderes Interesse gewonnen, indem bekanntlich der moderne Jesuitismus auf sie ausschliesslich den Schriftbeweis für die unbefleckte Empfängniss der Jungfrau Maria, der Schlangentreterin, gegründet hat. Ein schlagender Beweis, welche unermessliche dogmatische Bedeutung für den Katholicismus die Vulgata im Gegensatz zum Grundtexte hat, zugleich aber eine providentielle Mahnung für den Protestantismus, nicht schon im Protevangelium die katholische Substituierung der Jungfrau Maria seinerseits durch die Substituierung der Menschheit an die Stelle Christi (vgl. schon Calvin Inst. lib. II. c. 13. §. 2: Non de uno duntaxat Christo illic sermo habetur, sed de toto genere humano) zu beantworten.

eben als ein heiliger, wunderbarer, übernatürlicher Weibessame der Schlange den Kopf zertreten wird. Ueberdies war der Mensch schon einmal unterlegen; sollte also ein blosser Mensch den Sieg erringen, so hätte die Verheissung auch nach dieser Seite hin auf schwachen Füßen gestanden. Nun löst sich auch der vorhin geschürzte Knoten von selbst. Der Weibessame als Individuum steht mit dem Weibessamen als Collectivum so sehr in Einheit, dass von diesem ohne Weiteres auf jenen übergegangen wird. „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen (collective), derselbe (als Individuum) soll dir den Kopf zertreten.“ Nun verstehen wir erst, warum jener collective Weibessame die Gemeinde der Gotteskinder bezeichnet, weil er nämlich, in Einheit stehend mit diesem individuellen Weibessamen, selber zu einem heiligen Weibessamen geworden ist. Er trägt nun Natur und Namen jenes heiligen Weibessamens, wie die Gemeinde Christi 1 Cor. 12, 12. selber Christus genannt wird. Der individuelle Weibessame ist Gottes Sohn, darum ist der mit ihm in Einheit stehende collective Weibessame die Gemeinschaft der Gotteskinder. Auch 1 Joh. 2, 29. ist von einer Geburt aus Christo die Rede, und 3, 8—10. werden die aus Christo geborenen Gotteskinder den Teufelskindern gegenüber gestellt. Hatte nun der Apostel Paulus nicht Recht, im Galaterbriefe zu sagen: „Es heisst nicht: deinen Samen als in Bezug auf Viele, sondern als in Bezug auf Einen: Und deinem Samen, welcher ist Christus.“ Er sagt ganz dasselbe, was auch im Protevangelium gesagt ist, von der Gemeinde als dem Leibe übergehend zu Christo als dem Haupte, und wir sehen, wie er den dem Abraham verheissenen Samen in Zusammenhang setzte mit dem Samen des Protevangeliums *). — Wir haben bisher erst mit dem zweiten und dritten

*) Wenn Hofmann Schriftbeweis 2te Aufl. I, 576. die im Obigen gegebene Auslegung des Protevangeliums mit den Worten abfertigt: „des noch Unmöglicheren ganz zu geschweigen, dass הָאֱלֹהִים ein Collectivum, die Gemeinde der Gläubigen, dagegen das darauf bezügliche הָאִישׁ ein Individuum, nämlich Christus, sein sollte“: so ist dies nur eine Abfertigung, keine Widerlegung. Die Möglichkeit unserer Fassung liegt eben in der Einzigartigkeit des Verhältnisses dieses Individuums zu diesem Collectivum, welches als ein Identitätsverhältniss bezeichnet werden kann. Besonnener urtheilt Delitzsch Comment. zu Genesis 3te Aufl. S. 182. Er sagt: „Da der Schlangensame an Satan seine Einheit hat, so ist schon zu vermuthen, dass auch der Weibessame, der überwindende, eine Person zur Einheit haben werde — eine Vermuthung, die, wie wir Philippi gern zugeben, um so näher lag, da in diesem zweiten Satze das הָאֱלֹהִים nicht den Schlangensamen, sondern die Schlange und in ihr den Satan zum Gegensatz hat.“ Freilich wird dieses Zugeständniss im gleich Folgenden theilweise zurückgenommen und die scharfe Unterscheidung von Collectivum und Individuum wieder verwischt. Auch an der Argumentation von Keil z. St. vermissen wir Schärfe und Bestimmtheit.

Satzglieder unseres Textes uns beschäftigt. Es heisst aber im ersten Satzgliede: „Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe.“ Die Schlange ist dem Weibe feind, weil des Weibes Same sie bewältigen wird. Wie das Weib der Versuchung der Schlange unterlegen ist, so soll auch vom Weibe der Sieg über die Schlange ausgehen. Mit dem Manne hatte die Schlange es nicht direkt zu thun gehabt, sondern nur mit dem Weibe, darum wird auch nur das Weib und nicht der Mann der Schlange gegenübergestellt. Das Weib ohne den Mann hat das Verderben eingeführt, vom Weibe ohne den Mann kommt das Heil. Das Weib stand im Paradiese der Schlange noch als keusche Jungfrau gegenüber, denn erst nach dem Falle heisst es Genes. 4, 1.: Und Adam erkannte sein Weib. Und so war auch das Weib, als sie als Heilbringerin von Gott im Protevangelium der Schlange gegenüber gestellt ward, noch eine keusche Jungfrau. Von einer keuschen Jungfrau also sollte ohne Mann der gebenedeiete Weibessame, der Schlangentreter, geboren werden. Dies Geheimniss erkannte und deutete Jesaias im Geiste, wenn er K. 7. v. 14 sprach, nicht wie Luther übersetzt: Siehe eine Jungfrau, sondern mit dem Artikel: Siehe die Jungfrau (הַעַלְמָה) ist schwanger und wird einen Sohn gebären, den wird sie heissen Immanuel! — Kehren wir nun endlich noch einmal zum dritten Satzgliede zurück. Wir haben zunächst nur seine erste Hälfte in Betracht gezogen: Er wird dir den Kopf treffen oder zermahlen. Die zweite Hälfte lautet: Und du wirst ihm die Ferse treffen, oder ihn an der Ferse zermahlen. Der Schlangentreter wird also den Sieg über die Schlange nicht ohne Leiden erringen. Wir sahen aber, dass einerseits der Schlangenbiss an der Ferse tödtlich ist, andererseits der Gegensatz der Ferse und des Kopfes, das nur an der Ferse Getroffenwerden, eine heilbare Verletzung bezeichnet. Wir haben also einen Tod, der doch kein Tod ist. Und indem der Weibessame der Schlange den Kopf zertritt, sticht sie ihm in die Ferse. Beides fällt in denselben Zeitpunkt zusammen, der Tod der Schlange, die im Tode bleibt, und der Tod des Schlangentreters, der doch kein Tod ist. „Welches Tages du davon issest“, hatt der Herr gesagt, „wirst du des Todes sterben.“ Die Schlange hatte durch ihre Verführung den Tod in die Welt gebracht, darum musste der Tod sich vollziehen am Weibe und ihrem ganzen Geschlechte. Auch der Schlangentreter musste dem Tode unterliegen, aber um den Tod zu überwinden und ihn der Schlange zurückzugeben und über sie zu verhängen. Darum musste Jesus in der Gestalt der Schlange (des sündigen Schlangensamens) am Kreuze hangen, um die Schlange zu besiegen Joh. 3, 14. Das Anrecht des Teufels, der Tod, musste gelöst werden. Ein wirklicher Tod, der doch kein Tod, sondern Ueberwindung des Todes ist, ist aber Auferstehung von den Todten. Wenn nun der Heilige dem Tode erliegt, der nur über den Sünder verhängt war, und doch den Tod überwindet, so erduldet er den Tod an des Sünders Statt, um Gerechtigkeit und Leben für ihn aus Licht zu bringen. Ist der Teufel der Lügner von Anfang, so ist sein

Gegner der wahrhaftige Prophet. Erduldet dieser für uns den Schlangengestich, so ist er unser ewiger Hoherpriester. Zertritt er der Schlange den Kopf, so ist er der himmlische König. Auch das dreifache Amt Christi ist also im Protevangelium angedeutet. — „O welch eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und Erkenntniss Gottes! Wer hat des Herrn Sinn erkannt? Oder wer ist sein Rathgeber gewesen? Oder wer will ihn unterweisen? Wir aber haben Christi Sinn. Und der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit!“

Wir haben das Protevangelium im Lichte der Neutestamentlichen Erfüllung betrachtet, aber wir haben nichts hineingelegt, was nicht wirklich in den Worten liegt. Ein heiliges Räthselwort hat der Herr gleich nach dem Falle der Menschheit mit auf den Weg gegeben. Die Lösung des Räthsels ist nur in Christo gegeben, und nun der Herr erschienen ist, vermögen wir auch nachzuweisen, wie jede andere Lösung entweder das Räthsel aufhebt, d. h. das Wort jedes mysteriösen Sinnes in rationalistischer Verflachung entleert, oder doch höchstens nur der Lösung sich annähert, ohne doch dem Räthselworte vollkommen gerecht zu werden. Das Räthselwort ist eben in wunderbarer Gottesweisheit so gefasst, dass es nur Eine dem Worte vollkommen und allseitig entsprechende Lösung gibt. Es ist wie mit jedem gewöhnlichen Räthsel. Man rath lange daran herum, nähert sich auch wohl dem Verständnisse, aber es will doch dieses und jenes Wort nicht in die Lösung aufgehen, und man behält darum das Gefühl der Unsicherheit, ob man das Rechte getroffen. Ist aber einmal der rechte Schlüssel gefunden, so schliesst er auch das Schloss vollkommen, und man sagt nun mit freudiger Sicherheit: Ja das ist die eigentliche Lösung! und vermag das nun auch an den genau genommenen Worten des Räthsels selbst zu erweisen. Das Protevangelium ist die Knospe, welche die Blume Christum in sich verschlossen hält, in Christo ist die Blume zur vollen Blüten- und Farbenpracht erschlossen. Wenn selbst Hengstenberg in Bezug auf die Auffassung der meisten älteren christlichen und namentlich auch lutherischen Ausleger, welche unter dem Weibessamen geradezu, aber freilich dann auch ausschliesslich, den Messias verstanden, bemerkt, dass durch diese Erklärung der offen vorliegende Stufen- gang der messianischen Verkündigung in der Genesis zerstört würde, ein stufenweises Fortschreiten sei in dem Reiche der Gnade sowohl wie in dem Reiche der Natur bemerklich: so ist doch das grade das Eigenthümliche des organischen Fortschrittes, dass auf jeder Stufe der Entwicklung immer das Ganze mit allen seinen Theilen und Gliedern gesetzt und vorhanden ist, welches eben immer als Ganzes wächst und der Vollendung entgegenreift. Das Kind wächst doch nicht so, dass erst der blosse Rumpf vorhanden ist, dem dann in späteren Jahren der Kopf angesetzt wird. Wer aber im Protevangelium zunächst nur den Gegensatz der Gemeinde Gottes und der Gemeinde Satans ausgedrückt findet, und dann erst in späteren Zeiten die Verkündigung des persönlichen Christus hinzutreten lässt, der hat eben einen Leib, dem

erst später das Haupt hinzugefügt wird. Oder sollte das organische Entwicklung sein, wenn die göttliche Offenbarung zwei Jahrtausende hindurch und darüber nur einen allgemeinen Sieg des Lichtreiches über das Reich der Finsterniss vorherverkündet hat, und nun plötzlich, wir möchten sagen wie aus der Pistole geschossen, etwa im Jakobssegen der Schiloh, oder im Bileamsspruch der Jakobsstern, oder in der Deuteronomiumsweissagung der Prophet wie Moses als der persönliche Messias auftritt? *) Wir fürchten, dass hier dem Principe der unächten historisch-genetischen Entwicklung Concessionen gemacht sind, die zuletzt den Concedirenden widerstandslos allen Consequenzen dieses Principes überliefern müssen. Auch wir haben historisch-genetische Entwicklung, aber wir meinen, die ächte, statt der falschen, die ächte, in der eben im Keime und in der Wurzel schon Alles enthalten ist, was später in der Pflanze und im Baume in die vollendete Erscheinung tritt. Meine Wege sind nicht eure Wege, spricht der Herr, sondern so hoch der Himmel über der Erde ist, sind auch meine Wege höher denn eure Wege. Der Herr geht seine geschichtlichen Wege mit der Menschheit, aber es sind eben göttliche, nicht bloss menschliche Wege, die er mit ihr geht, wahrhaft gottmenschliche Wege, deren Gottmenschlichkeit nicht bloss darin besteht, dass sie weder ganz göttliche, noch ganz menschliche sind. So hat er denn gleich beim Protevangelium angeknüpft an die vorliegende geschichtliche Veranlassung, das Verhältniss des Weibes zur Schlange, und den Ausdruck seiner Verkündigung ganz diesen Verhältnissen entsprechend gestaltet, aber er hat dennoch mit seiner Weissagung über die Jahrtausende hinübergreifen, und das ganze Reich Gottes nach Haupt und Gliedern bis zu seiner siegreichen Endgeschichte hin im protevangelischen Räthselworte vollständig skizzirt. Ueber dieses Räthselwort sannen dann die Jahrtausende, und werden es erst vollständig ausgesonnen haben im neuen Himmel und auf der neuen Erde, wo der Satan, der grosse Drache, die alte Schlange vollständig ausgeworfen sein, der Schlangentreter seinen Sieg vollendet haben, mit ihm die Kirche Gottes triumphiren und der Schlangensame dem Endgericht anheimgegeben sein wird. Bis dahin ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, weil der noch nicht erschienen ist, dem wir gleich sein werden, der Weibessame, von dem es heisst, dass wir von seinem Fleische und von seinem Gebeine sind, Er das Haupt, wir die Glieder seines Leibes, Weibessame weil er der Weibessame, Gotteskinder weil er der Sohn Gottes ist. Bis dahin heisst es noch immer: Das Geheimniss ist gross; ich sage aber von Christo und der Gemeinde. Eph. 5, 30—32. Bis dahin sehen wir noch immer, wie schon die Stammeltern unseres Geschlechtes, durch einen Spiegel in einem

*) Wir erkennen dabei im vollen Masse die an sich treffliche Auslegung der Schilohweissagung in Hengstenberg's Christologie Bd. I. 2te Aufl., der Bileams- und Deuteronomiumsweissagung in Kurtz Geschichte des A. B. Bd. II. an.

Räthselwort (δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι) 1 Cor. 13, 12. Wie die ganze göttliche Offenbarung schon im Protevangelium keimartig gesetzt und compendiös zusammengefasst ist, so hat sich auch die ganze Alttestamentliche Weissagung, allerdings unter fortgehender übernatürlicher Inspiration des offenbarenden Gottesgeistes, aus ihm herausentwickelt, und bald diese, bald jene Seite desselben in ein helleres Licht gestellt. Aber es haben sich der Uroffenbarung keine absolut neuen Stücke angesetzt, wie denn überhaupt bei einer wahrhaft organischen Bildung und Entwicklung Nichts herauskömmt, was nicht von vornherein im Keime vollständig enthalten ist.

Welchen Grad der Klarheit und Bestimmtheit nun das subjektive Verständniss der Alttestamentlichen Heilsoffenbarung schon in den Gläubigen des Alten Bundes erreicht habe, wird schwer zu bestimmen sein; auch wird bei den Einzelnen hier eine noch viel grössere Gradverschiedenheit stattgefunden haben, als bei den Gläubigen des Neuen Bundes, und auch in dem Einzelnen wird zu verschiedenen Zeiten ein helleres oder minder helles Licht der Erkenntniss aufgeleuchtet haben. Es wird uns in der Schrift darüber wenig berichtet, denn sie hat es vorherrschend nur mit der Schilderung des objektiven Offenbarungsganges zu thun. Es wird aber im Ganzen die jedesmalige Stufe der Erkenntniss der jedesmaligen Stufe der Empfänglichkeit entsprochen haben. Bei wem nun aber sollen wir einen höheren Grad der Empfänglichkeit voraussetzen, als grade bei unseren Stammeltern, als sie aus dem Paradiese auf die fluchbeladene Erde, aus dem Leben in den Tod, aus dem anschauenden Umgange mit Gott in die Gottverlassenheit, aus der Gottesebenbildlichkeit in die Sünde verfallen und hinausgestossen waren? Wie werden sie da nachgesonnen und ausgeschaut haben nach einem Heils- und Trostwort ihres Gottes. Zwar war der Herr nach dem Falle nur als Richter ihnen gegenüber getreten, und auch das Protevangelium war nur hinein verwebt in das über die Schlange gesprochene Gerichtswort und trat deshalb eben in der Form des Strafverhängnisses über die Schlange auf. Aber eben in dem Gerichte über ihren Feind, Verführer und Verderber lag ja schon an sich für sie das Heil, welches auch, wie wir gesehen, im Protevangelium bestimmt genug positiv ausgedrückt war. Dieses Trostwort nahmen sie aus dem Paradiese mit in ihr Elend, der Herr hatte es ihnen mitgegeben als Stecken und Stab, als Brod und Wasser des Lebens, dass sie nicht umkämen auf dem Wege. Das war für sie des Herrn Gesetz, über welches sie sannen Tag und Nacht, und wer will die Grenze bestimmen, bis zu welcher hin sie in den geheimnissreichen Sinn dieses wunderbaren Räthselwortes eindringen? Sollten wir nicht vielleicht Genes. 4, 1. darüber einen Aufschluss haben, sollte es nun noch so fern liegen, das קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה mit Luther zu übersetzen: Ich habe den Mann, den Herrn?*) Dass

*) Selbst Hofmann Weiss. u. Erf. I. 77. gesteht zu, dass die Uebersetzung „mit Hülfe Jehovahs“ sprachlichen Schwierigkeiten

im Protevangelium der Mann der Herr, der Gottmensch, gemeint ist, haben wir gesehen. Der Eva war gesagt, dass ihr Same der Schlange den Kopf zertreten sollte; so lag es nahe genug, dass sie dies im unmittelbaren und nicht nur im mittelbaren Sinne auf sich bezog. Das Wunder der ersten Geburt eines Menschen musste für sie etwas Ueberwältigendes haben. So konnte sie leicht in ihrem Entzücken über die Grenze hinausschreiten. Mochte sie immerhin irren, dennoch war ihr Magnifikat eine Weissagung auf das Magnifikat der Maria, welches nicht trügerisch war, wie das der Eva, sondern wahrhaftig in Erfüllung ging. Das sollte eben die Eva erst noch lernen, dass der Schlangentreter nicht aus sündlichem Samen gezeugt werden würde, dass der natürliche Weibessame nur Schlangensame sei. Und sie sollte es in der bittersten und schmerzlichsten Weise erfahren. Denn grade Kain ward das Haupt und der Anführer des Schlangensamens, war von dem Bösen, 1 Joh. 3, 12., und ahmte seinem Vater dem Teufel, dem Menschenmörder von Anfang, als Brudermörder nach. So musste Geschichte und Erfahrung die ersten Eltern immer tiefer in das Verständniss des Protevangeliums negativ, wie positiv hineinführen. Denn es fing dasselbe nun schon an, sich zu verwirklichen. In Kain und Abel stand Schlangensame und Weibessame sich feindlich gegenüber. Aber der Weibessame war nicht Gottessame von Geburt, sondern durch den Glauben an den zukünftigen Weibessamen, der eben Gottessame sein würde von Geburt. Und der Weibessame besiegte hier nicht den Schlangensamen, sondern ward von ihm besiegt und getödtet, so dass die Sehnsucht und Hoffnung auf den rechten Weibessamen, den Siegeshelden und Schlangentreter, um so mehr erweckt und genährt werden musste. Wie in dem Protevangelium der Weibessame als Collectivum dem Schlangensamen nur gegenüber gestellt war, der Sieg aber erst dem Weibessamen als Individuum über die Schlange selbst, und damit dann mittelbar allerdings auch dem Weibessamen als Collectivum über den Schlangensamen verheissen war, und wie der Weibessame als Collectivum dem Weibessamen als Individuum voraufgestellt war, so sollte es nun auch geschichtlich sich verwirklichen. Nicht Christus erschien am Anfange der Menschheitsgeschichte, um den Satan zu überwinden, sondern dem individuellen Weibessamen ging der collective Weibessame voraus; das Menschengeschlecht theilte sich von vorne herein in das Geschlecht der Kainiten und der Sethiten, die sich feindlich gegenüber standen, und allerdings

unterliege, da wohl עַם nie aber אִישׁ in jener Bedeutung vorkomme. Er selber will nun übersetzen: Angesichts Jehovahs, und erklärt, wie uns dünkt, sehr künstlich: Eva erachte die Geburt ihres Sohnes für ein Angesichts Jehovahs, in Bezug zu ihm geschehenes Begebniss, und habe Recht daran: es sei ein Fortschritt in ihrem Verhältnisse zu ihm. — Es versteht sich übrigens von selbst, dass unsere Auslegung des Protevangeliums nicht etwa mit der in Rede stehenden Uebersetzung und Auffassung von Genes. 4, 1. steht oder fällt.

auch schon typisch in der Form des geschichtlichen Werdens die Erscheinung und den dann erst vollkommen siegreichen Endkampf Christi mit dem Satan selber darstellten und vorbildeten. So ging die typische Weissagung mit der direkten von Anfang an Hand in Hand. Aber es gab weder bloss typische Weissagung, noch auch wuchs die direkte Weissagung bloss aus der typischen hervor, sondern umgekehrt ging zunächst jene dieser voraus und ruhte diese auf jener. Das Protevangelium ist direkte Weissagung, veranlasst, nicht erzeugt durch die vorliegenden geschichtlichen Verhältnisse und in der Form und Fassung ihnen entsprechend; es begann sich vorläufig und unvollkommen zu verwirklichen in dem Gegensatze der Kainiten und der Sethiten, und diese anfängliche und unvollkommene Verwirklichung war dann eben wieder ein Unterpfand und eine typische Realweissagung auf die dereinstige vollkommene Endverwirklichung des direkt weissagenden Protevangeliums. Nicht nur das Spiegelbild der Sonne im Erdenwasser, sondern auch die Sonne am Himmel selber lässt uns die Alttestamentliche Offenbarung schauen. Das erstere ist nur Wirkung der letzteren, und wo die letztere fehlt, ist auch das erstere verschwunden. Die Prophetie erhebt aber den Blick von der Erde zum Himmel und weist auf das Urbild hin, von dem das irdische Abbild stammt. Die Sonne am Himmel und die Sonne im Erdenwasser sehen sich allerdings täuschend ähnlich. Die Verwechslung beruht aber dennoch nur auf Täuschung. Man erkennt doch die erstere im Unterschiede von der letzteren an dem blendenden Strahl und der wärmenden Gluth. Die Sonne der Gerechtigkeit ist aber aufgegangen in der Frühe der Menschheitsgeschichte, sie leuchtet uns im Protevangelium entgegen, sie hat dann später die Volksgeschichte Israels als ihr Abbild erzeugt, und ist selbst am Horizonte immer höher emporgestiegen, bis sie in der kanonischen Prophetie durch den Meridian ging. Die direkte Weissagung ist also der typischen erst vorausgegangen und ihr dann allerdings, den Typus ausdeutend und auf sein Urbild zurückbeziehend, auch nachgefolgt, sie ist Anfang und Ende, die die Mitte umschliessen, Wort des Zeugnisses von Dem, welcher selber das A und das O ist, und der eher war als Abraham ward, nicht nur von Ewigkeit beim Vater, sondern auch im Worte der Weissagung, in dem Protevangelium, der Verheissung des Weibessamens, die dann später als Verheissung des gesegneten und segenspendenden Abrahamsamens auf Abraham selber übergang und an seinen Stamm geknüpft ward.

Fünftes Kapitel.

Nachdem nun der Apostel dargethan, dass die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht aus den Werken des Gesetzes komme, weil Juden wie Heiden unter der Sünde seien, das Gesetz also nur Erkenntniss der Sünde wirke, oder sein Schuldig ausspreche über die ganze Welt; nachdem er dann entwickelt, wie die Rechtfertigung nur durch den Glauben an Christum vermittelt sei, der in seinem Blute unsere Schuld gestilht, so dass es also für Juden, wie für Heiden nur Einen Weg der Rechtfertigung gebe, nämlich allein und ausschliesslich den Glauben an den für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, ohne alle Rücksicht auf leibliche Abstammung, Beschneidung und Gesetz; nachdem er endlich diese Sätze durch das Beispiel Abrahams und das Zeugniß Davids bestätigt hat: so schildert er nun zunächst, im 5. Kapitel v. 1—11., die segensreichen Folgen der Rechtfertigung, bestehend in der *ειρήνη πρὸς τὸν θεόν* und in der unerschütterlich gewissen *ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*. Er hatte K. 1. v. 17. sein Thema in dem Prophetenspruche zusammengefasst: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*. Nachdem er nun gezeigt hat, wie die *δικαιοσύνη* nur *ἐκ πίστεως* sei, thut er jetzt dar, wie durch diese *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* die *ζωή* verbürgt sei.

V. 1. *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως*] Nachdem wir nun aus dem Glauben gerechtfertigt worden sind, nämlich wir, die wir an Jesum Christum geglaubt haben, wie uns 4, 23—25. diesen Glauben als Bedingung der Rechtfertigung vorgeschrieben hat. Das *οὖν* folgert also aus 3, 21—4, 25. mit specieller Anknüpfung an 4, 23—25. Das *δικαιωθέντες* gleich nach *διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμ.* 4, 25. ist mit triumphirender Emphase an die Spitze gestellt. Wie der Apostel sich früher in seiner Betrachtung in die Heiden- und Judenwelt zurück versetzt hat, so steht er jetzt in seinem Bewusstsein mitten innerhalb der christlichen Gemeinde. Daher von nun an das Wir und das Ihr. *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*] haben wir Frieden mit Gott anbetriefft, in Beziehung auf Gott. Luther: „haben wir Frieden mit Gott.“ *Εἰρήνην ποιεῖσθαι, ἔχειν, ἔχειν πρὸς* (cum) bezeichnet das Friedensverhältniss, welches eine Parthei der andern oder beide sich gegenseitig zugestehen. Die Ausleger führen als Parallelstellen aus Profanscribenten an Herodian 8, 7. 8.: *ἀντὶ πολέμου μὲν εἰρήνην ἔχοντες πρὸς θεοῦς*. Diodor. Sic. 21, 12.: — *Ἀγαθοκλῆς — πολὺν χρόνον — εἰρηνεύων πρὸς Καρχηδονίους*. — Plat. de Rep. 5, 445.: *εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνδρες ἄξουσιν*, Vgl. auch AG. 2, 47.: *ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν κόσμον*. 24, 16. Unter *εἰρήνη* ist also hier nicht der subjektive Seelenfriede, die tranquillitas animi, die pax conscientiae zu verstehen, denn es wäre unpassend bei diesem als einem rein innerlichen Gemüthsstande das Moment der äusseren Beziehung hervorzuheben. Man sagt

in diesem Sinne wohl *εἰρήνην ἔχειν* absolute, vgl. 2, 10. 8, 6. 14, 17. 15, 13., *εἰρήνην ἔχειν ἀπὸ θεοῦ* 1, 7. 1 Cor. 1, 3. u. s., ἡ *εἰρήνη τοῦ θεοῦ* (genit. aut.) Phil. 4, 7., *τοῦ Χριστοῦ* Col. 3, 15. oder *ἐν Χριστῷ* Joh. 16, 33., niemals aber *εἰρήνην ἔχειν πρὸς τὸν θεόν*. Letzteres bezeichnet nicht einen Gemüthszustand, sondern ein Verhältniss des Menschen zu Gott. Und zwar besteht dieses Verhältniss an unserer Stelle nicht gleichmässig in der wechselseitigen Aufhebung der göttlichen *ὀργή*, wie der menschlichen *ἔχθρα*, sondern nur in der Aufhebung der ersteren. Dies zeigt nicht nur der Gedankenzusammenhang von v. 1—11., der sich noch nicht in der Sphäre des *ἀγιασμός*, welcher identisch ist mit der Aufhebung der *ἔχθρα*, sondern immer noch in der Sphäre des *ἰλασμός* und der *δικαίωσις* bewegt, sondern vorzüglich auch v. 9. wo sich das *δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, σωθῆσόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς* auf das *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν* v. 1. erläuternd zurückbezieht. In diesem objektiven Sinne der Aufhebung der göttlichen *ὀργή* steht *εἰρήνη* etwa auch Eph. 2, 14. 15. (vgl. wenigstens Harless zur Stelle und Col. 1, 20.). Zwar ist die Tilgung der *ὀργῇ θεοῦ* schon durch die Versöhnung geschehen, und wir haben diese Aufhebung des göttlichen Zornes schon in der Rechtfertigung empfangen, doch ist sie zugleich eine fort-dauernde Folge der Rechtfertigung, insofern wir durch diese in den Stand eingetreten sind, in welchem die *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* (v. 5.) statt der früheren *ὀργῇ* (v. 9.) dauernd auf uns ruht. Die Tilgung der vergangenen *ὀργῇ* verbürgt die Wegräumung der zukünftigen. Allerdings kann nun aber diese *εἰρήνη* nicht anders, als auch in der subjektiven *εἰρήνη* sich widerspiegeln. Unser Friede mit oder bei Gott, d. i. der Friede den Gott mit uns hat und hält, wirkt nothwendig unseren inneren Seelenfrieden. Es ist also, wie bemerkt, hier noch nicht, wie 8, 2 ff., von der Aufhebung unserer *ἔχθρα* gegen Gott, sondern nur von der Aufhebung der *ἔχθρα* (vgl. zu v. 10.), der *ὀργῇ* Gottes gegen uns die Rede. Nicht die heiligenden, sondern die beseligenden Folgen der Rechtfertigung werden v. 1—11. geschildert. Der Apostel tritt in diesem ganzen Kapitel noch nicht aus der wundervollen und trostreichen Objektivität der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre heraus, sondern führt uns zunächst durch Entwicklung ihrer beseligenden Folgen nur noch tiefer in die Erkenntniss ihres Wesens hinein. Schon aus diesem Grunde ist die allerdings durch bedeutende, aber doch nicht überwiegende Zeugen unterstützte, von Lachmann recipirte, aber von den meisten Auslegern verworfene, wahrscheinlich aus dem kirchlichen, paränetischen Gebrauche unserer Stelle entstandene Lesart: *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*, lasst uns (durch Abstreichen von der Sünde, oder durch ein Gott wohlgefälliges Leben, oder dadurch, dass wir Christo treu ergeben bleiben,) Frieden halten mit Gott, als unpassend und unhaltbar zu bezeichnen. Besteht unser Friede mit Gott in der Aufhebung des göttlichen Zornes, so können wir nicht Frieden halten, sondern Gott muss Frieden halten. Nur das Glau-

benhalten nicht das Friedenhalten steht dem Menschen zu. Der Apostel kann aber auch nicht ermahnen, Frieden zu halten mit Gott, weil er noch gar nicht davon gesprochen, dass wir Frieden haben, Was wir halten sollen, müssen wir aber erst haben. Und eben dass wir Frieden haben, drückt der Indikativ *ἔχομεν* aus. Vgl. übrigens zu unserem Verse Jes. 32, 17.: *וְיָהִי שָׁלוֹם וְיָהִי צְדָקָה וְיָהִי מִשְׁפָּחָה בְּיָמֵינוּ*, und der Gerechtigkeit Werk ist Friede. *διὰ τοῦ νεκροῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Jesus Christus hat uns durch seinen Versöhnungstod diesen Frieden mit Gott vermittelt, oder vielmehr er vermittelt ihn uns fortwährend. Denn die Liebe Gottes, die auf dem Geliebten ruht Eph. 1, 6., ruht nun auch fortwährend auf uns, da die Gerechtigkeit des Geliebten durch den Glauben die unsere ist.

V. 2. *δι' οὗ καὶ*] durch welchen auch. Das *καὶ* ist nicht steigernd, denn die *προσαγωγή εἰς τὴν χάριν* ist nichts Höheres, sondern der Grund der *εἰρήνη*. — *τὴν προσαγωγήν ἐσχάκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην*] Der Ausdruck *ἔχειν τὴν προσαγωγήν* kömmt nur noch Eph. 2, 18. 3, 12. beidemal im intransitiven Sinne „Zutritt“ (nicht: „Hinzuführung“) vor. So also auch hier. Vulg.: accessum *). An die despotische Hofsitte der Vermittelung des Zutrittes zum Könige durch die untergeordnete und oft sogar übel berichtigte Person eines *προσαγωγέως*, sequester, admissionum magister, admissionalis, ist an keiner Stelle zu denken. Im Worte selbst liegt an sich keine Veranlassung dazu, und der Vergleich ist als aus dem heidnischen Alterthume entlehnt fernliegend und überdies unedel. Der Zutritt ist uns aber durch Christi versöhnendes Leiden vermittelt, vgl. 1 Petr. 3, 18. Die *προσαγωγή* findet in den übrigen Stellen *πρὸς τὸν θεόν* statt, hier aber *εἰς τὴν χάριν ταύτην*, denn diese letzteren Worte von *τῇ πίστει* abhängen zu lassen: durch den Glauben an diese Gnade, geht schon deshalb nicht an, weil wohl *πίστις εἰς τὸν κύριον, εἰς Χριστὸν* AG. 20, 21. 24, 24. gesagt wird, der Ausdruck *εἰς τὴν χάριν* aber ohne alle Neutestamentliche Analogie ist. Die *χάρις* kann hier nur die Gnade der Rechtfertigung sein, denn von keiner anderen *χάρις* war bisher die Rede, vgl. 3, 24. Die Beziehung der *χάρις* auf die *εἰρήνη* v. 1. gäbe eine leere Tautologie, oder doch einen matten, nichtssagenden Sinn: „Wir haben durch Christum die *εἰρήνη*, durch welchen wir auch den Zutritt zur *εἰρήνη* gehabt haben.“ Vielmehr ist der Sinn: „Durch den Glauben gerechtfertigt haben wir durch Christum die *εἰρήνη*, durch welchen wir auch den Zutritt zur Rechtfertigungsgnade gehabt haben.“ *τῇ*

*) Meyer hat dem Worte zwar wieder die durchgehende Bedeutung Hinzuführung vindicirt. Doch gesteht er selbst Herodot. 2, 58. Processionen mindestens als abgeleitete Bedeutung zu. Es heisst daselbst *Πανηγύρις δὲ ἄρα καὶ πομπὰς καὶ προσαγωγὰς πρῶτοι ἀνθρώπων Αἰγύπτιοι εἰσι οἱ ποιησάμενοι*. Für die intransitive Bedeutung spricht die Zusammenstellung mit *πανηγύρις* und *πομπὰς*. Vgl. Schweigh. ad l.: Hesychius *προσαγωγή* est *προσέλευσις*, recte: accessio, nempe ad deorum aras, supplicatio, und Mehring S. 464.

πίστει fehlt zwar in guten Auktoritäten, und ist von Lachmann getilgt, doch dürfte es ursprünglich wohl nur weggelassen sein, um die Verbindung von τὴν προσαγωγήν mit εἰς τὴν χάριν zu sichern. Die Lesart ἐν τῇ πίστει aber verdankt ihren Ursprung wohl nur der Ditto-graphie (ἐσχήκαμεν ἔν ἔν). Die πίστις ist hier, wie Eph. 3, 12., als Bedingung der προσαγωγή angegeben, vgl. Hebr. 11, 6.: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ. Der ungewöhnlichere Dativ τῇ πίστει durch den Glauben, vgl. 3, 28., ist statt διὰ τῆς πίστεως gewählt, um die Häufung des erst unmittelbar vorhergegangenen διὰ zu vermeiden. ἐσχήκαμεν wir haben gehabt, vgl. 2 Cor. 1, 9. 2, 12. 7, 5., im Gegensatz zum ἔχομεν v. 1. Es ist also nicht = habemus, nicht = nacti sumus et habemus, sondern = habuimus, als wir nämlich gläubig wurden. Denn die Rechtfertigung ist mit dem Momente des Glaubens abgeschlossen. Wir haben den Zutritt zur göttlichen Gnade, deren wir als Gerechtfertigte theilhaftig sind, gehabt (ἐσχήκαμεν), und haben (ἔχομεν) nun Frieden mit Gott. In dem ταύτην liegt aber ein triumphirender Hinweis auf die vorhandene herrliche Gnade. ἐν ᾗ ἐστήκαμεν] in welcher (Gnade nämlich) wir stehen, d. i. fest stehen, bleibend verharren, die wir unentreibbar besitzen, vgl. Joh. 8, 44. 1 Cor. 15, 1. 2 Cor. 1, 24. Eph. 6, 13. 1 Petr. 5, 12. Postea sub-jicit continuo, ejusdem gratiae tenore fieri, ut firma stabilisque salus nobis maneat: quo significat, perseverantiam non in virtute industriave nostra, sed in Christo fundatam esse. Calvin. καὶ καυχώμεθα κτλ.] fügt einen neuen Hauptgedanken hinzu, weshalb der Satz passender an εὐρίνην ἔχομεν κτλ. v. 1., als an den Nebensatz ἐν ᾗ ἐστήκαμεν angeschlossen wird. Die Folge der Rechtfertigung ist einmal die gegenwärtige εὐρίνη, dann die Hoffnung auf die zukünftige δόξα. καυχᾶσθαι ist nicht blos = sich freuen, sondern = sich rühmen. Das freudige Rühmen eines durch Gnade gegebenen Besitzthumes ist aber zugleich Preis dieser göttlichen Gnade selbst. Sehr fein bemerkt Bengel: καυχώμεθα, gloriamur, novo ac vero modo. conf. 3, 27., wie wohl der Apostel diese Antithese wohl nicht ausdrücklich beabsichtigt hat. ἐπ' ἐλπίδι] propter spem. ἐπὶ mit dem Dativ dient bei den Verbis der Affekte zur Angabe des Grundes. So γελᾶν, μέγα φρονεῖν, μαλινεσθαι, ἀγανακτεῖν ἐπὶ τινι. Wie hier so steht καυχᾶσθαι ἐπὶ τινι auch LXX Ps. 48, 7. Sap. Sal. 17, 7. Jes. Sir. 30, 2. Im N. T. findet sich sonst nur die Konstruktion καυχᾶσθαι ἐν τινι 2, 17. 23. 5, 3. 11. u. s., ὑπὲρ τινος 2 Cor. 7, 14. 9, 2. 12, 5. und περὶ τινος 2 Cor. 10, 8, auch καυχᾶσθαι τι 2 Cor. 11, 30. Von dem καύχημα τῆς ἐλπίδος ist auch Hebr. 3, 6. die Rede. τῆς δόξης τοῦ θεοῦ] Luther: „der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben soll.“ Es wäre dann der Ausdruck parallel der μέλλουσα δόξα ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς 8, 18., und der Genitiv τοῦ θεοῦ genit. auctoris. So Joh. 12, 43.: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἢ περὶ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Doch steht an dieser Stelle die Ehre, die Gott gibt, im Gegensatz zu der Ehre, die die Menschen geben, während an unserer Stelle, dass Gott

die δόξα verleiht, ein wenig bedeutsames, weil sich von selbst verstehendes Prädikat der δόξα wäre. Darum ist es vorzuziehen, δόξα τοῦ θεοῦ von der Herrlichkeit, die Gott selbst hat, von der Glorie Gottes zu interpretiren, an der einst die Gläubigen Theil nehmen sollen. Vgl. Joh. 17, 22. 1 Thess. 2, 12. und Apok. 21, 11., wo der Seher die heilige Stadt Jerusalem schaut vom Himmel herabkommend, ἔχουσιν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Erläuternd ist auch 2 Petr. 1, 4., wo gesagt ist, dass wir θείας κοινωνοὶ φύσεως werden sollen, und 1 Joh. 3, 2.: οἰδαμεν δὲ, ὅτι ἐν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Melanchth.: quod Deus sit nos gloria sua aeterna ornaturus, i. e. vita aeterna et communicatione sui ipsius. — Atqui hic evertuntur, sagt Calvin, pestilentissima duo sophistarum dogmata, alterum, quo jubent Christianos esse contentos conjectura morali in percipienda erga se Dei gratia, alterum, quo tradunt omnes esse incertos finalis perseverantiae. Atqui nisi certa in praesens intelligentia, et in futurum constans ac minime dubia sit persuasio: quis gloriari auderet? Der Grund unserer καύχησης und der ἐλπίς τῆς δόξης liegt aber in der εὐρίνη πρὸς τὸν θεόν, die wir als Gerechtfertigte haben.

V. 3. u. 4. enthalten eine Steigerung des letzten Gedankens von v. 2. Die καύχησης der Christen findet nicht nur wegen der ἐλπίς der zukünftigen δόξα statt, sondern sogar wegen der gegenwärtigen Leiden, freilich nur insofern diese jene ἐλπίς selbst steigern. οὐ μόνον δέ] Es ist nicht τοῦτο zu ergänzen, was der Apostel hinzugesetzt hätte, sondern aus v. 2. zu wiederholen: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Vgl. οὐ μόνον δέ v. 11. 8, 23. 9, 10. 2 Cor. 8, 19. Wir rühmen uns aber nicht jener der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν] sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, was noch mehr sagen will, da der Unglaube über dieselben zu murren pflegt und sich durch sie beugen lässt. Die Antithese verlangt also ἐν ταῖς θλίψ. von καυχώμεθα abhängig zu machen: gloriamur de calamitatibus, nicht: gloriamur in calamitatibus, so dass nur die Lage angedeutet würde, in welcher uns befindend wir uns rühmen. Dass καυχᾶσθαι ἐν τινι sich wegen einer Sache rühmen im N. T. die bei καυχᾶσθαι gewöhnlichste Konstruktion ist, darüber s. zu v. 2. Ueber solche καύχησης der Gläubigen in den Trübsalen vgl. Matth. 5, 10. 12. AG. 5, 41. 1 Petr. 4, 12. 13. Paulus selbst rühmt sich seiner ἀσθένειας 2 Cor. 11, 30. 12, 9. Ein solches Rühmen schießt übrigens weder das schmerzliche Empfinden der Leiden, noch das mitunterlaufende Verzagene aus, aber beides wird überwunden durch das gläubige Wissen um die Heilsamkeit der Leiden. Ubicunque enim profectus est salutis, sagt Calvin, illic non deest gloriandi materia. Nicht die Leiden an sich sind Gegenstand des Rühmens, sondern die Frucht der Leiden, namentlich die Gewähr der Herrlichkeitshoffnung, die sie enthalten. εἰδότες] da wir wissen, da uns gewiss ist, gibt den Grund des Rühmens an, vgl. 1 Cor. 15, 58. 2 Cor. 1, 7. 4, 17. Eph. 6, 9. Die folgenden Worte ὅτι ἡ θλίψις —

οὐ κατασχύνει bilden eine Climax, vgl. 8, 29 ff. 10, 14 ff. 2 Petr. 1, 5 ff. Nicht sowohl deshalb rühmen sich die Gläubigen der Trübsale, weil sie ὑπομονὴν und δοκιμὴν, als vielmehr was das letzte und höchste Resultat ihrer Wirkung ist, weil sie ἐλπίδα, ἥτις οὐ κατασχύνει, wirken. *ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται*] Dies geschieht nämlich nur bei den durch den Glauben Gerechtfertigten, bei ihnen aber, so lange sie solche sind, auch unausbleiblich. ὑπομονή nicht sowohl patientia, Geduld, d. i. ruhiges Erdulden des Uebels (das ἀνέχεσθαι), als vielmehr constantia, perseverantia, stabilis permansio, Ausdauer, Standhaftigkeit (das μένειν), vgl. 2, 7. Matth. 10, 22. 24, 13. 2 Tim. 2, 12. Hebr. 10, 36. u. Luk. 22, 28.: οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς. Eben diese constantia im Leiden, die noch höher steht, als die patientia, wirkt δοκιμὴν] d. i. indolem spectatam, Erprobtheit, Bewährung. Eben so 2 Cor. 2, 9. 9, 13. Phil. 2, 22. Erst durch die ὑπομονή entsteht die δοκιμή, denn wenn die ὑπομονή nicht vorhält, so wird der Mensch zu einem ἁδόκιμος. Desalb ist es auch nicht richtig zu sagen, die Ausdauer mache nur die Erprobtheit kund, sie wirke sie aber nicht. Nur aus der vollendeten ὑπομονή entspringt die δοκιμή, die letztere ist also Resultat, nicht nur Manifestation der ersteren. Die Grundbedeutung von δοκιμή ist Prüfung, vgl. 1 Cor. 11, 28. 2 Cor. 8, 2., dann bezeichnet das Wort die überstandene Prüfung = Erprobtheit, Bewährtheit. Diese Bedeutung verlangt an unserer Stelle der Zusammenhang, und es lässt sich nicht mit Grotius exploratio sui ipsius, noch weniger aber mit Luther: Erfahrung, wahrscheinlich als experientia bonitatis Dei, wie auch Calvin erklärt, übersetzen. Wenn es Jak. 1, 3. heisst, τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν, so widerspricht dies unserer Stelle nicht, denn δοκίμιον ist = Prüfungsmittel oder = δοκιμοσία Prüfung, deren Wirkung erst die δοκιμή als Bewährtheit ist. Das δοκίμιον entspricht also der θλίψις an unserer Stelle, welche als Prüfungsmittel oder Prüfung der πίστις hier, wie dort, ὑπομονὴν κατεργάζεται. Die Bewährung ist aber, wie bemerkt, nichts anderes, als die bestandene Prüfung; ist also die Prüfung eine Glaubensprüfung, so ist auch die Bewährung nichts anderes, als die bestandene Glaubensprüfung, die Glaubensbewährung, vgl. 1 Petr. 1, 7. Auch an unserer Stelle ist wohl die δοκιμή als δοκιμὴ πίστεως zu fassen. Solche Glaubensbewährung prädicirt Paulus von sich selbst 2 Tim. 4, 7.: τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἡγωνίσamai, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα. Wie die θλίψις die πίστις vollende, schildert ausführlicher Röm. 8, 35—39. ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα] sc. τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ v. 2. Es findet demnach ein in sich zurückkehrender Kreislauf der ἐλπίς statt. In orbem redit oratio. Bengel. Der rechtfertigende Glaube wirkt im Bewusstsein der aufgehobenen ὀργή Θεοῦ die ἐλπίς τῆς δόξης, und der durch standhafte Beharrung unter den Trübsalen bewährte Glaube wendet in erhöhtem und gesteigertem Maasse dieser ἐλπίς sich zu. Die Glaubensbewährung wirkt also die Hoffnung, indem sie sie steigert und befestigt, denn im geist-

lichen Leben ist jede Steigerung und Befestigung eine erneute Wirkung, vgl. zu 4, 15., und Joh. 2, 11. das ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, wo der schon vorhandene Glaube der Jünger durch Jesu Wunderthat insofern gewirkt wird, als er durch sie gesteigert und befestigt wird. Einen dem Sinne unserer Stelle analogen Ausspruch finden wir Jak. 1, 12.: μακάριος ἄνθρωπος ὃς ὑπομένει πειρασμὸν· ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγέλατο ὁ κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Hier wirkt gleichfalls die θλίψις (der πειρασμός) die ὑπομονή (ὑπομένει), die ὑπομονή die δοκιμή (δόκιμος γενόμενος), die δοκιμή die ἐλπίς (λήψεται στέφανον τῆς ζωῆς). Erscheint auch in der Jakobusstelle die ζωή als Lohn der ἀγάπη, nicht als unmittelbares Besitzthum der einfachen, oder der durch Beharrung unter Trübsalen bewährten πίστις, so zeigt doch der Ausdruck ἐπηγγέλατο, dass dieser Lohn nur als Gnadenlohn zu fassen ist. Und in der That ist die Erbschaft, die den Kindern schon durch das Recht der Geburt gehört, ihnen zugleich ein überschwänglicher Lohn ihres in der Liebe bewährten Gehorsams, ein Lohn ihres Gehorsams, insofern sie durch Ungehorsam ihr Geburtsrecht verscherzen konnten, ein Gnadenlohn, insofern ihr Gehorsam an sich mangelhaft und unvollkommen ist. Vgl. zu 2, 6.

V. 5. ἡ δὲ ἐλπίς οὐ κατασχύνει] Es kann nicht ἡ ἐλπίς für αὐτή ἡ ἐλπίς gesetzt sein = „eine solche durch Standhaftigkeit unter Trübsalen bewährte, eine also begründete Hoffnung.“ Vielmehr steht ἡ ἐλπίς ganz parallel den vorhergehenden Ausdrücken ἡ θλίψις, ἡ ὑπομονή, ἡ δοκιμή. Bei allen diesen Worten weist der Artikel auf dasselbe, unmittelbar vorher stehende, artikellose Substantiv zurück (vgl. 3, 30.). Es ist also ἡ ἐλπίς im Unterschiede von ἐλπίς einfach = spes, quam dixi, die Hoffnung, von der so eben die Rede war. οὐ κατασχύνει beschämt nicht d. i. täuscht nicht (שִׁחֲתָהּ, LXX Ps. 119, 116. und Sir. 2, 10.), vgl. 9, 33. 10, 11. (nach LXX Jes. 28, 16.). Denn der in seiner Hoffnung Getäuschte erröthet vor Schaam. Habet certissimum salutis exitum. Calvin. nec fallit. spes erit res. Bengel. Den Grund, warum die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit den Gläubigen nicht täusche, nicht zu Schanden werden lasse, geben die Worte ὅτι ἡ ἀγάπη — ἡμῶν an. ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ] Der Genitiv τοῦ Θεοῦ ist genit. subject., nicht genit. object. Nicht: die Liebe, die wir zu Gott haben, (so fälschlich Theodor., Pelag., Augustin, Bernhard, Anselm, mehrere Socinianer und die Katholiken, letztere vom amor infusus, auch Umbreit z. St. und Hofmann Schriftbew. 2te Aufl. I. 525.), sondern: die Liebe, die Gott zu uns hat (so Orig., Chrys., Ambros., Theophyl., Luther, Melancthon, Calvin, die älteren Protestanten und fast alle neuern Ausleger). Die letztere Bedeutung erweist der epexegetische 8te Vers (συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ Θεός). Es ist die ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 8, 39. vgl. 2 Cor. 13, 13. Nicht unsere Liebe zu Gott, sondern Gottes Liebe zu uns wird demnach hier als das Fundament unserer Hoffnung aufgeführt. ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν] Es ist

nicht eine Attraktion anzunehmen aus *ἐκκέχυται εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν καὶ ἔστι (ἐνοικεῖ) ἐν αὐταῖς*, vgl. Winer III. K. 4. §. 54. 4. S. 491., sondern der Griechen, wie der Lateiner, kann sich z. B. Wein sowohl in ein Gefäß, als auch in einem Gefässe ausgegossen denken. So sagt Sueton Galba c. 20.: *amputatum caput in loco abjicere*, was auch in *locum* heissen konnte, so sagen bekanntlich die Lateiner nur *ponere in loco*. Vgl. LXX. Ps. 45, 2.: *ἐξεχύθη χάρις ἐν χειλεσί σου*. Die Liebe ist im Herzen ausgegossen, d. i. sie ist im Herzen verbreitet. In *ἐκχέω* liegt, wie im Lateinischen effundere, in unserem Ausschütten, der Begriff des Reichlichen, der Fülle. Vgl. AG. 10, 45.: *ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται*, Tit. 3, 6., wo das *πλουσίως* hinzugesetzt ist. So auch das Hebr. *תפוצץ* Ezech. 16, 36. Gottes Liebe hat also nicht nur wie ein Thau auf uns geträufelt, sondern stromweise hat sie sich in unsere Herzen ausgegossen, ist sie in unseren Herzen verbreitet, vgl. Jes. 44, 13. Tob. 4, 17. Jes. Sir. 1, 9. AG. 2, 17. 10, 45. auch Joh. 7, 38. 39. Die Liebe Gottes ist aber in unseren Herzen ausgegossen, insofern wir im Glauben ein gewisses Wissen um diese Liebe haben, uns im Besitze derselben befinden. 1 Joh. 4, 9. 16. Treffend Calov.: *quae charitas effusa in nobis non qua inhaesionem subjectivam, sed qua manifestationem et qua effectum vel sensum ejusdem in cordibus nostris effusum*. Der Einwand, dass nach dieser Fassung die Gewissheit der Liebe Gottes mit der Liebe Gottes selbst verwechselt werde, ist nicht stichhaltig. Denn in dem die Liebe Gottes ergreifenden Glauben ist nicht nur die Gewissheit, sondern auch der Besitz dieser Liebe beschlossen. *διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν*] Wie der heilige Geist den Glauben wirkt, so ist er auch die Frucht des Glaubens, er wird den Gläubigen gegeben. Datum praeterea hunc Spiritum dicit, bemerkt Calvin, gratuita scilicet Dei bonitate erogatum, non autem redditum nostris meritis. Die erste Wirkung des heil. Geistes ist nun aber die, dass der Gläubige in demselben die überschwängliche Liebe erkennt, die Gott gegen ihn hegt in Christo Jesu. Es tritt demnach das *πνεῦμα* hier nicht als *ἀρροβών*, wie 2 Cor. 5, 5. Eph. 1, 14., sondern als *testis* auf, vgl. 8, 15. 16.: *ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ, ὁ πατήρ! Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ*. Gal. 4, 6. Wir sehen also, dass der Apostel, wenn er auch die Hoffnung des ewigen Lebens durch Standhaftigkeit und Bewährung im Leiden gesteigert werden lässt, doch diese Standhaftigkeit und Bewährung so wenig als einen genügenden Grund für diese Hoffnung betrachtet, dass er vielmehr umgekehrt nicht etwa unsere durch Standhaftigkeit sich bewährende Liebe zu Gott, sondern Gottes auf Christi Versöhnungstod ruhende Liebe zu uns als das ausreichende und sichere Fundament unserer Hoffnung auf zukünftige Herrlichkeit bezeichnet. Der Gedanke, den er v. 1—5 durchgeführt hat, ist mithin folgender: Der im Glauben Gerechtfertigte hat nichts mehr von Gottes Zorn zu fürchten, da derselbe durch Jesum Christum aufgehoben ist, viel-

mehr hat er die Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit. Selbst Trübsale können ihm diese Hoffnung nicht rauben, sondern sie nur steigern und befestigen; denn er ist der Liebe Gottes gegen sich im heil. Geiste versichert, so dass also auch die Trübsale ihm nicht etwa als eine Offenbarung des göttlichen Zornes erscheinen, und dadurch seine Hoffnung wankend machen können. Der Gott, der aus Liebe zu den Sündern seinen Sohn zur Versöhnung gesendet, wird den Begnadigten und durch Trübsale im Glauben Bewährten desto gewisser die Seligkeit ertheilen.

V. 6. Die Liebe Gottes wird aus dem für uns, da wir noch gottlos waren, geschehenen Versöhnungstode Christi erwiesen (*γάρ*). *ἔτι γάρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἁσθενῶν*] Einige Ausleger nehmen *ἔτι γάρ* im Sinne von *insuper*, *porro*, *überdies* (doch dies wäre *ἔτι δέ* Hebr. 11, 36.), oder von *adeo enim*, *quin etiam*, denn sogar, ja sogar (doch dies wäre *καὶ γάρ* oder *ἀλλὰ καὶ*). Vielmehr zeigt v. 8.: *ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν*, dass zu verbinden ist: *ἔτι ὄντων ἡμῶν ἁσθενῶν*. Denn da wir noch schwach waren, ist Christus u. s. w. Solches Hyperbaton ist namentlich auch bei *ἔτι γάρ* nicht unerhört. Die Ausleger führen an Eurip. Orest. v. 416.: *ἔκτον τόδ' ἡμαρ ἔτι πυρὰ θερμὴ τάγου*. Achill. Tat. 5, 18.: *ἐγὼ δὲ ἔτι σοι ταῦτα γράφω παρθένος*. Vgl. Winer Anhang §. 65. 4. S. 637. u. Luk. 15, 20.: *ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος*. Der unnöthige Anstoss, den die Wortstellung erregte, rief Correkturen hervor. Daher einige Codices *εἶπε γάρ*, andere *εἰς τί γάρ* statt *ἔτι γάρ* lesen und das *ἔτι* dann hinter *ἁσθενῶν* stellen. Das letztere thun auch einige Handschriften, die *ἔτι γάρ* im Anfange des Satzes beibehalten, indem sie entweder die ächte Lesart mit einem Theil der Korrektur vermischten, oder auch das zweite *ἔτι* aus den Lektionarien herübernahmen, welche *ἔτι* gleichfalls hinter *ἁσθενῶν* lasen, weil die alte Kirchenlektion mit *Χριστός* begann. Griesbach hat demnach mit Unrecht, wohl kaum mit Recht Lachmann dies doppelte *ἔτι* recipirt. *ἁσθενής* bedeutet niemals etwas anders als *imbecillis*, *infirmus*, *schwach*, entweder *τῷ σώματι*, wo es dann entweder von der Leibesschwäche oder von der Krankheit gebraucht wird, oder *τῷ νόῳ* von der Geistesschwäche, *τοῖς χρήμασι* von der Armuth, *τῇ πίστει* Röm. 4, 19. 14, 1. und in vielen anderen Beziehungen. Diese jedesmal statt findende Beziehung ergibt sich entweder aus dem ausdrücklichen Satze oder aus dem Zusammenhange. Hier ist offenbar von der geistlichen Schwäche, von der Sündenschwäche die Rede. Vgl. Jes. 33, 24.: *Kein Einwohner wird sagen: Ich bin schwach (krank חַלְוָה), denn das Volk, das darinnen wohnt, wird Vergebung der Sünden haben*. 53, 4.: *נַפְשִׁי דַּחַקְתִּי חַלְוָה*. LXX.: *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει*. Matth. 8, 17.: *τὰς ἁσθενείας ἡμῶν ἔλαβε*. Matth. 26, 41. Hebr. 4, 15. Die Sünde wird an unserer Stelle als Schwachheit, Hülfslosigkeit dargestellt im Gegensatze zur helfenden Liebe Gottes. Es dürfte hier aber wohl der Ausdruck *ἁσθενής* auch mit Beziehung auf den Inhalt von v. 2. u. 3. gewählt sein. Der Gerechtfertigte hat

καύχησιν im Bewusstsein der Liebe Gottes, der Sünder *ἀσθενεῖαν*, die die hilfreiche Liebe hervorruft; jener hat eine starke Zuversicht zur *ἀγάπη* und *δόξα Θεοῦ*, dieser hingegen ist schwach und verzagt vor Furcht der *ὀργή Θεοῦ*, und der *κόλασις αἰώνιος*. Vgl. 1 Cor. 2, 3.: *ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ* und Hebr. 2, 15. *ἀσθενής* ist also an sich weder = *ἀσθενής*, was unmittelbar folgt, noch = *ἀμαρτωλός* v. 8., vielmehr bezeichnet es den Zustand der Hilflosigkeit und geistlichen Verzagtheit als Folge der *ἀσέβεια* und *ἀμαρτία*. Am allerwenigsten aber bedürfen wir der Korrektur *ἀθένων* für *ἀσθενῶν*. — *κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε*] Einige Ausleger wollen *κατὰ καιρὸν* mit *ἐτι* verbinden = *ἐτι τέως, ἐτι τότε*, adhuc eo tempore, adhuc tum, noch zur Zeit unseres Schwachseins. Doch widerspricht einmal die getrennte Wortstellung, dann aber wäre auch *κατὰ καιρὸν* ein missiger Zusatz. Andere verbinden es mit *ἀσθενῶν*. So Luther: „da wir noch schwach waren nach der Zeit.“ Es wäre dann *κατὰ καιρὸν* = pro temporum ratione, secundum rationem temporis, insofern wir in der Zeit vor der Erscheinung Christi nicht anders als schwach sein konnten. Doch läge hierin eine unpassende, sowohl dem Pragmatismus der Stelle, als auch der Lehre des Apostels überhaupt zuwiderlaufende Entschuldigung der *ἀσθενεία*. Es muss demnach *κατὰ καιρὸν* mit *ἀπέθανε* verbunden werden. Es kann dann nach Phavorinus erklärt werden: *κατὰ τὸν εὐκαιρὸν καὶ προσήκοντα καιρὸν* zur rechten Zeit, tempore opportuno, Gegensatz von *παρὰ καιρὸν* praeter opportunitatem, tempore alieno Hebr. 11, 11. So *καιρὸν μεταλαβὼν* AG. 24, 25., in diesem Sinne *κατὰ καιρὸν* etwa auch LXX. Num. 23, 23. Jes. 60, 22. Es würde dann der Tod Jesu zur rechten Frist erfolgend gedacht werden, insofern gerade die *πόρεσις τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων* 3, 25. ein Ende hatte, und nun Gott seine Gerechtigkeit erweisen musste, d. i. um dem nahe bevorstehenden Ausbruche des göttlichen Zornes zuvorzukommen. Doch findet sich dieser Gedanke sonst nicht beim Paulus und würde demnach auch schwerlich mit den kurzen Worten *κατὰ καιρὸν* ausgedrückt worden sein. Noch weniger scheint uns der Gedanke paulinisch: „Der Tod Jesu erfolgte zur rechten Frist, nämlich für die *ἡμεῖς*, als es für diese nicht *παρὰ καιρὸν*, sondern rechtzeitig war. Wäre Christus späterhin erschienen und gestorben, so wären sie unerlöst in ihren Sünden dahingegangen, und hätten an seiner Versöhnungsthat keinen Antheil mehr gehabt.“ Dies würde überdies, wenn überhaupt, gleichmässig von jeder Generation gelten, zu deren Zeit Christus erschienen wäre, und mindestens von den Gläubigen des A. B. würde es nicht gelten, weil von diesen das mors Christi profuit, antequam fuit gilt. Vgl. K. 4. Es ist deshalb vorzuziehen, *κατὰ καιρὸν* zu erklären: zur bestimmten Zeit, tempore a Deo constituto. Im Sinne von certo tempore steht *κατὰ καιρὸν* auch Joh. 5, 4. Dem Sinne nach ist *κατὰ καιρὸν* dann identisch mit *ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Gal. 4, 4. vgl. Eph. 1, 10. 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3. Christus ist zu der im göttlichen Rathschlusse vorherbestimm-

ten, von den Propheten vorherverkündigten Zeit als Versöhner erschienen. Die göttliche Weisheit und Liebe, welche den Grund aller göttlichen Bestimmungen enthält, hat ohne Zweifel auch grade diesen Zeitpunkt der Erscheinung Christi geordnet. Insofern passt also das *κατὰ καιρὸν* wohl in den Gedankenzusammenhang unserer Stelle. Auf die Frage nach der eigentlichen Ursache grade dieser Zeitbestimmung lassen sich verschiedene Antworten geben, vgl. Jo. Georg. Walchii Miscellanea sacra. Meditatio XVIII.: de tempore adventus Messiae idoneo. Die passendste Antwort scheint immer noch die zu sein, welche schon einige Kirchenväter andeuteten, dass die Sündenkrankheit der Menschheit erst zur vollen Entwicklung gelangt sein musste, ehe das Heilmittel wirksam angewendet werden konnte. So sagt schon Gregor von Nyssa (bei Walch a. a. O.): Sie animorum aegrotantium medicus expectavit, dum malitiae morbus, quo natura hominum victa laborabat, se totum aperiret, ne latens aliquid incuratum remaneret, si curaret id solum, quod cerneretur, und Theophyl.: *ὅτε πᾶν εἶδος κακίας διεξέλυτο ἡ φύσις ἢ ἀνθρωπίνη ἐδεῖτο θεραπείας, ἐξαπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὁ Θεός*. Vgl. auch v. 20. und 21. unseres Kapitels. — Die Präposition *ὑπὲρ* ist an sich allerdings nicht zu verwechseln mit *ἀντί*, vgl. Winer III. 5. §. 51. l. S. 457 f. Harless zu Eph. 5, 2. S. 449. Meyer z. u. St. *ἀντί* ist = statt, anstatt, loco; *ὑπὲρ* (das auch mit dem synonymen *περί* abwechselt) = für, zum Besten, in commodum. Man kann *ὑπὲρ* und doch nicht *ἀντί τινος* sterben, indem der Tod, den ich zu Jemandes Vortheil übernehme, um ihm Gutes zu verschaffen oder Böses von ihm abzuwenden, nicht immer bedingt, dass er hätte sterben müssen, wenn ich nicht gestorben wäre. Doch wird dies allerdings meistens der Fall sein, und bei Christo war es der Fall, insofern sein Tod, wie wir sonsther wissen, ein stellvertretender Opfertod war, vgl. zu 3, 24. Die Formel *Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε, παρέδωκεν ἑαυτόν*, vgl. Röm. 8, 32. 14, 15. 1 Cor. 1, 13. 2 Cor. 5, 14. Eph. 5, 2. 1 Thess. 5, 9. 10. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14., drückt also die fürsorgende Liebe des stellvertretenden Opfertodes Christi aus, so dass in *ὑπὲρ* das *ἀντί* vorausgesetzt oder vielmehr mit eingeschlossen ist, vgl. Steiger zu 1 Petr. 3, 18. S. 342 f. *ὑπὲρ* enthält in diesem Falle den Begriff der fürsorgenden Stellvertretung. Dass *ὑπὲρ* den Begriff des *ἀντί* zuweilen nothwendig involvire, beweisen Stellen wie 2 Cor. 5, 15. 20. 21. Gal. 3, 13. Philem. 13. Der Apostel schreibt übrigens an unserer Stelle *ὑπὲρ ἀσεβῶν* nicht *ὑπὲρ ἡμῶν*, um eben das Sündenelend (die *ἀσθενεία*) zugleich in seiner Schuldbarkeit, Unwürdigkeit und Verwerflichkeit zu bezeichnen, wodurch die versöhnungstiftende Liebe erst ihren wahren Gegensatz und ihr rechtes Licht erhält.

V. 7. Indem das, was Menschen zu thun und zu opfern im Stande sind, zu der That und dem Liebesopfer Christi in Gegensatz gestellt wird, tritt das letztere in seiner Einzigkeit hervor. *μόλις γὰρ ὑπὲρ καλοῦ τις ἀποθάνειται* *ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθάνειν*] Die Peschito las *ἀδίκων* für *δικαίου*, was offenbar nur als

Correktur zu betrachten ist, aber allerdings einen leichteren Sinn, wenn auch eine ziemlich matte und schleppende Sentenz ergibt. „Christus ist für die Gottlosen gestorben v. 6. Kaum nämlich stirbt Jemand (sc. unter den Menschen) für einen Gottlosen, denn für einen Guten dürfte wohl Jemand (auch unter den Menschen näm.) dem Tode sich unterziehen v. 7. Gott aber erweist uns seine Liebe dadurch, dass Christus auch für uns Gottlose gestorben ist v. 8.“ Einige Ausleger suchten sogar mit Beibehaltung der vollkommen gesicherten lectio recepta *δικαίου* ganz willkürlich den angegebenen Sinn zu erzielen. *δικαίος* *εἰμι* mit folgendem Infinitiv ist nämlich s. v. a. dignus sum qui. Sie ergänzten also zu *δικαίου* aus dem folgenden *ἀποθανεῖται* ein *ἀποθανεῖν*. „Kaum wird Jemand für Einen sterben, der des Todes werth ist.“ Doch konnte dann offenbar *ἀποθανεῖν* nicht fehlen, und es ist mit Recht bemerkt worden, dass Paulus dann hätte schreiben müssen: *μόλις γὰρ εἴ τις δίκαιός ἐστιν ἀποθανεῖν, ὑπὲρ τούτου τις ἀποθανεῖται*. Luther übersetzt: „Nun stirbt kaum Jemand um des Rechtes willen; um etwas Gutes willen dürfte vielleicht Jemand sterben.“ Er nimmt also nach dem Vorgange von Hieronymus und Erasmus *δικαίου* und *τοῦ ἀγαθοῦ* als Neutra *). Indess *δικαίου* als Neutrum zu fassen, ist grammatisch unmöglich, weil dann der Artikel nicht fehlen konnte. Das Rechte ist nicht *δίκαιον*, sondern *τὸ δίκαιον*; vgl. Luk. 12, 57.: *τί δὲ καὶ ἀπ' ἐαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον*; Col. 4, 1. Sollte aber *τοῦ ἀγαθοῦ* Neutrum sein, so müsste es entweder im Sinne von *τὸ συμφέρον*, *τὸ κέρδος* stehen, welchen Ausdruck man dann auch erwartet hätte, da der ethische Begriff des *δικαίου* auch für *τοῦ ἀγαθοῦ* die ethische Bedeutung postulirt. Oder *τὸ ἀγαθόν* ist = summum bonum, das höchste Gut; dann geht aber der Gegensatz verloren. Denn so ist auch Christus, indem er *ὑπὲρ τῶν ἀμαρτωλῶν* starb, *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* gestorben. Es muss demnach sowohl *δικαίου* als *τοῦ ἀγαθοῦ* als Masculinum genommen werden, was von vorneherein an sich wahrscheinlich ist, da es sich auch beim Tode Christi um ein Sterben für Personen handelt. Es können dann aber nicht *δίκαιος* und *ὁ ἀγαθός* Synonyma sein, gleichmässig zur Bezeichnung eines guten, rechtschaffenen Mannes dienend. So Calvin: Rarissimum sane inter homines exemplum existat, ut pro justo quis mori sustineat: quamquam illud nonnunquam accidere possit. „Denn kaum wird Jemand für einen Rechtschaffenen

*) So erklärt auch Melancthon: Vix pro justo aliquis moritur i. e. inviti in causa justa mortem appetimus ubi mori debemus. Ut fur invitatus moritur etiam si debet mortem legibus. Milites inviti mortem appetunt, etiamsi mori debent pro republica. Intelligatur igitur in verbis Pauli *pro justo* de re seu causa justa seu debito. Sic deinde, sed pro bono fortassis ausit aliquis mori, intelligatur etiam de re bona, jucunda et utili. Nam facilius suscipimus pericula incitati cupiditate aut opinione utilitatis, quam coacti debito. Sicut multi mortem appetunt ad retinendas res caras, ut conjuges aut gloriam etc

sterben, vielleicht aber übernimmt es doch noch Einer für den Rechtschaffenen zu sterben, Christus aber ist für die Sünder gestorben.“ Doch dann hätte Paulus schreiben müssen, *τολμᾷ δὲ (nicht γάρ) καὶ τάχα τις* oder *τάχα δὲ καὶ τολμᾷ τις ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ*. Bei der gegenwärtigen Wortstellung liegt aber offenbar der Nachdruck auf *τοῦ ἀγαθοῦ*, welches also dem *δικαίου* entgegengesetzt ist, und demnach nicht mit ihm identisch sein kann. Dazu kommt, dass in dem *μόλις* mit der Schwierigkeit doch zugleich auch die Möglichkeit, dass Jemand für einen Rechtschaffenen sterben könnte, hinlänglich angedeutet ist, wodurch also der zweite Satz ziemlich überflüssig und schleppend würde. Es muss demnach *τοῦ ἀγαθοῦ* zu *δικαίου* im Verhältnisse der Gradation stehen, wie dies auch durch *τάχα* vielleicht im Verhältnisse zu *μόλις* kaum indicirt ist. Es kommt dann vor allen Dingen auf die Bestimmung des Begriffes *ἀγαθός* an. Man nimmt es am gewöhnlichsten im Sinne von Wohlthäter, so dass *ὁ ἀγαθός* (mit dem Artikel) so viel sein soll als: der Wohlthäter, den er hat, sein Wohlthäter. „Schwerlich stirbt Jemand für einen Rechtschaffenen (welcher in keiner näheren Beziehung zu ihm steht); denn für seinen Wohlthäter übernimmt es einer vielleicht (aus Dankbarkeit) zu sterben.“ Aus den Klassikern wird für diese Bedeutung angeführt Xenoph. Cyrop. III. 3. §. 4.: *Κῦρον ἀνακαλοῦντες τὸν εὐεργέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν*. Hell. VII. 3. §. 12.: *οἱ μέντοι πολῖται αὐτὸν, ὡς ἄνδρα ἀγαθὸν κομισάμενοι, ἐθαύμαζον κτλ.* Oὕτως οἱ πλείστοι ὀρίζονται τοὺς εὐεργέτας αὐτῶν ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι. Charito Chaerea et Callirrhoe VIII, 8.: *ἐπευφημήσεν ὁ δῆμος ἀγαθὸν ἄνδρα, πολυχάρμην, φίλῳ πιστῷ ὁ δῆμος σοι χάριν ἐπίσταιται τὴν πατρίδα εὐεργετήσας*. Lucian Caucasus c. 18.: *καίτοι θεοὺς γε ὄντας ἀγαθοὺς χρὴ εἶναι καὶ δωτηῖρας ἑῶν καὶ ἔξω φθόνου παντὸς ἐστάναι*. Aelian var. hist. III, 17.: *Ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύτας*. Indess in allen diesen und anderen Stellen ist *ἀγαθός* wohl = edel, gütig, aber nicht gradezu = Wohlthäter, wie auch die Unterscheidung von *εὐεργέτης* in der ersten Stelle ausweist. Dasselbe gilt von Matth. 20, 15.: *εἰ ὁ οὐρανόθεν σου πονηρός ἐστιν, ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι*, 1 Petr. 2, 18. Sehr treffend wird der Begriff des *ἀγαθός* erläutert durch Cic. de off. III, 15.: Si vir bonus is est, qui prodest quibus potest, nocet nemini, recte *justum* virum, *bonum* non facile reperiemus, de nat. deor. II, 25.: Jupiter optimus dictus est, id est beneficentissimus; wozu noch passend zur Erläuterung des Gebrauchs von *δίκαιος* von Tholuck angeführt wird Xenoph. Sympos. c. 4. §. 42., wo die *δίκαιοι* für diejenigen erklärt werden, *οἱ ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται καὶ οἷς ἀρκεῖ τὰ παρόντα*, Oecon. c. 14, §. 6 — 9., wo die nicht diebischen Slaven als *δίκαιοι* bezeichnet werden, und ebend. wie auch Agesilaus c. 11. §. 8., wo dem *δίκαιος* der *ἐλευθέριος* gegenübergestellt wird: *χρήμασί γε μὴν οὐ μόνον δίκαιος, ἀλλὰ καὶ ἐλευθερίως ἐχρῆτο, τῷ μὲν δικαίῳ ἀρκεῖν ἡγούμενος τὸ ἑᾶν τὰ ἀλλότρια, τῷ δὲ ἐλευθερίῳ καὶ τῶν ἑαυτοῦ προσωφελητέον εἶναι*. Demnach ist *δίκαιος* ein rechtschaffener Mann, der kein Unrecht thut,

ἀγαθός ein edler, gütiger Mann, ein liebevoller Menschenfreund, der Allen Gutes erweist. Aehnlich erklärt Bengel δίκαιος durch *homo innoxius*, ὁ ἀγαθός durch *omnibus pietatis numeris absolutus*, eximius, lautus, regalis, beatus v. gr. pater patriae, und bemerkt articulus climaca efficit. Der Artikel bei ἀγαθός deutet nämlich wohl an, dass dieser ἀγαθός in der Familie, der Gemeinde, der Stadt, dem Vaterlande als solcher bekannt und anerkannt ist. In der That wird Jemand leichter für einen solchen den Tod übernehmen, als für einen Rechtschaffenen, der zwar eine gerechte Sache hat und unschuldig leidet, aber doch nicht wie der gütige, liebevolle Menschenfreund die Herzen der Menschen sich zugewendet hat. So nähert sich also ὁ ἀγαθός allerdings bedeutend der Bedeutung von ὁ εὐεργέτης, ohne doch völlig mit ihr zu coincidiren, indem in ὁ εὐεργέτης mehr die Beziehung der Handlungsweise des Andern zu meiner Person, in ὁ ἀγαθός mehr eine Bezeichnung des Charakters des Andern an sich enthalten ist. In ἀμαρτωλός v. 8. dürfte übrigens der Gegensatz zu beiden Ausdrücken, nicht bloss zu δίκαιος, sondern auch zu ἀγαθός gegeben sein. Der Mensch stirbt kaum für einen Gerechten, höchstens für einen Guten, Christus aber ist für uns gestorben, da wir noch Sünder, also weder Gerechte noch Gute waren. Das erste γάρ ist explicativ: nämlich, das zweite γάρ begründend: denn. „Kaum nämlich wird Jemand für einen Gerechten sterben; denn (so weit bringt es wohl ein Mensch) denn für den Guten übernimmt es wohl Jemand zu sterben.“ ἀποθνήσκει nicht von der ethischen Möglichkeit, sondern eigentliches Futurum, von dem was wirklich nicht leicht in der ganzen Zukunft eintreten wird. Vgl. Winer III. K. 4. §. 41. 6. S. 323. καὶ gehört zu τοῖς nicht zu ἀποθνήσκειν, was wegen des vorhergehenden ἀποθνήσκει keine besondere Hervorhebung verträgt. Auch müsste es heissen τοῖς καὶ ἀποθνήσκειν nicht καὶ τοῖς ἀποθνήσκειν. καὶ = auch, noch, τοῖς = sustinet, a se impetrat, gewinnt es über sich, unternimmt es, vgl. 1 Cor. 6, 1. 2. 2 Cor. 10, 12.

V. 8. Gegensatz (δε) der Liebe Gottes zur Liebe des Menschen (v. 7.) συνίστησι demonstrat, probat, es erweist, wie 3, 5., nicht: commendat, wie die Vulgata, oder: es preiset, wie Luther übersetzt. Es ist das Präsens gewählt, weil bei der fortdauernden Wirkksamkeit des Versöhnungstodes Christi auch der Erweis der göttlichen Liebe als fortdauernd gedacht wird. συνίστησι ist übrigens mit einer dem Gedankenzusammenhange entsprechenden Emphase voraufgestellt. Was Gott erweist, kann von den Menschen nicht bezweifelt werden, weshalb aus der also erwiesenen Sache v. 9. mit Sicherheit weiter gefolgert wird. ἐτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν] Jetzt sind wir nicht mehr Sünder, nicht als ob wir nun gar keine Sünde mehr begingen, sondern weil uns nun unsere Sünde nicht mehr zugerechnet wird, weil wir δικαιωθέντες sind ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ v. 9. Das ἐτι sich zurückbeziehend auf ἐτι v. 6. bildet den Gegensatz zu dem νῦν v. 9., ἀμαρτωλῶν aber entspricht dem ἀσθενῶν und ἀσεβῶν v. 6. und ist dem

δίκαιος und ἀγαθός v. 7. entgegengesetzt. Ueber den Tod Christi als höchsten Erweis der Liebe Gottes vgl. Joh. 3, 16. Röm. 8, 32., als Beweis der Liebe Christi gegen uns Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Wenn es v. 7. hiess: „Unter Menschen stirbt kaum Jemand um eines Gerechten willen“, so erwarten wir v. 8. den Gegensatz: „Gott aber erweist seine Liebe gegen uns dadurch, dass er auch für die Ungerechten gestorben ist.“ Statt dessen heisst es nun, dass „Christus für die Ungerechten gestorben ist.“ Beides ist aber eins, weil Christus Gott ist und Gott in der Dahingabe Christi, des υἱὸς μονογενῆς, des ἡγαπημένου, selbst das Opfer gebracht hat; vgl. 2 Cor. 5, 19.: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. Daher auch hier τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην, seine eigene Liebe erweist Gott dadurch, dass Christus für uns gestorben ist.

V. 9—11. Dass die Hoffnung nicht täusche, hatte Paulus v. 5. aus dem Bewusstsein der Liebe Gottes, welches unsern Herzen einwohnt, gefolgert, das Vorhandensein dieser Liebe Gottes aber v. 6—8. aus dem Versöhnungstode Christi erwiesen. Statt nun einfach zu seinem Ausgangspunkte v. 5., nämlich zu dem Satze ἡ ἐλπίς οὐ καταίσχυνει zurückzukehren und auszusprechen, dass derselbe jetzt in seiner Richtigkeit dargegan sei, folgert er weiter aus v. 6—8., dass wenn wir, da wir noch Sünder waren, durch Christi Tod versöhnt worden sind, wir nun vielmehr als Versöhnte und Gerechtfertigte durch Christi Leben vor dem Zorne Gottes bewahrt bleiben werden und Gottes, der die zukünftige Herrlichkeit geben wird, uns rühmen können. So kehrt er also mit v. 9—11. wenn auch der Form nach weiter fortschreitend, doch im Grunde der Sache nach zu seinem Ausgangspunkte v. 5. (und weiterhin zu dem in v. 2. enthaltenen Grundgedanken der ganzen Entwicklung), dass die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes, der wir uns auch unter Trübsalen rühmen, nicht zu Schanden werden lasse, zurück, welche Gewissheit der Hoffnung uns nun in doppelter Weise, einmal durch Christi Tod für die Sünder, dann aber durch Christi Leben für die Gerechten, verbürgt erscheint.

V. 9. πολλῶν οὖν μᾶλλον] bezeichnet die Steigerung der Gewissheit der Herrlichkeitshoffnung „Weit weniger steht also jetzt für uns die Gerechtfertigten unsere Errettung zu bezweifeln.“ Die Schlussfolgerung (οὖν) geht a majori (v. 6—8.) ad minus (v. 9.). Denn Grösseres ist es, als Sünder versöhnt zu werden, denn als Gerechtfertigte vor dem Zorne bewahrt zu bleiben. δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ] vgl. 3, 25. Der Satz bildet den Gegensatz zu ἐτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν v. 8. Dass aber hier die Rechtfertigung ohne besondere Hervorhebung der vermittelnden πίστις als in dem Versöhnungsblute ruhend dargestellt wird, beweiset, wie schon früher bemerkt, dass der Glaube im Akte der Rechtfertigung nur als das die in sich vollkommene Gerechtfertigung Christi ergreifende Organ, nicht als eine dieselbe vervollständigende oder ergänzende, in sich werthvolle und Gott wohlgefällig machende Gemüthsbeschaffenheit betrachtet wird. Die πίστις v. 1. hat im

Akte der Rechtfertigung nur ihren Werth durch das *αἷμα Χριστοῦ*, welches sie umfasst, und durch die *χάρις θεοῦ* 3, 24., auf welche sie sich stützt. Nur die Rechtfertigungslehre der protestantischen Kirche vermag aus der *χάρις*, dem *αἷμα* und der *πίστις*, den zu der *δικαίωσις* concurrirenden Momenten, einen harmonischen Dreiklang zu bilden, nach jeder anderen Combination treten sie in schreiende Dissonanz *). *σωθῆσόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*] vgl. 1, 16. 18. 2, 8. „Wir werden gerettet werden von dem Zorne hinweggenommen.“ Eine constructio praegnans, vgl. Winer Anhang, §. 66. e. S. 677. AG. 2, 40. Dieselbe Brachylogie in umgekehrter Form findet sich 2 Tim. 4, 18.: *σώσει εἰς τὴν βασιλείαν*, er wird mich retten in sein Reich, d. h. retten versetzend u. s. w. Die *ὀργή* ist der am zukünftigen Gerichtstage stattfindende Zorn, Theodor.: *ἡ μέλλουσα κόλασις*, vgl. Matth. 3, 7.: *γενέσθαι ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς*. 1 Thess. 1, 10.: *ῥυθῆσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*. Mit dem zukünftigen, letzten Zorne ist aber natürlich auch aller Zorn, der uns im gegenwärtigen Leben treffen könnte, aufgehoben. Sind wir vor der *ὀργή* sicher, so ist uns die *εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν* und die *ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* verbürgt und unerschütterlich gewiss. Ueber den Gerechtfertigten gibt es nun keine *ὀργή* mehr, sondern nur *ἀγάπη τοῦ θεοῦ*, so dass also auch die Trübsale ihm keine *ἐνδοξίς ὀργῆς*, sondern eine *ἐνδοξίς ἀγάπης* sind, Hebr. 12, 6. Apok. 3, 19.

V. 10. Der Inhalt von v. 9. wird weiter entwickelt und gerechtfertigt. Wir haben in unserem Verse einen doppelten Gegensatz, einmal des *ἐχθροί* und des *καταλαγνέτες*, dann des *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* und des *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*. Von der Entwicklung dieser Begriffe hängt demnach das Verständniss des Verses ab. *ἐχθροί*] sc. *τοῦ θεοῦ* kann sowohl aktive als passive Bedeutung haben, entweder = Gott hassend, d. i. Gottes Feinde, oder = von Gott gehasst, d. i. seinem Zorne unterworfen. Eben so das Lateinische *exosus* = hassend und verhasst. Die erste Bedeutung findet statt Röm. 8, 7. Col. 1, 21. Jak. 4, 4., die zweite passive Bedeutung Röm. 11, 28.: *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*, vgl. 9, 13. Welche Bedeutung an unserer Stelle zu

statuiren sei, wird, da *καταλαγνέτες* den Gegensatz zu *ἐχθροί* bildet, von der Bestimmung der Bedeutung von *καταλλάττεισθαι* abhängen. Auch *καταλλάττεισθαι τινι* kann wieder, wie heut zu Tage anerkannt ist, beides heissen, sowohl: mit Jemand ausgesöhnt werden, so dass man die Feindschaft, den Zorn wider ihn aufgibt, so 1 Cor. 7, 11., als auch: mit Jemand ausgesöhnt werden, so dass er die Feindschaft, den Zorn wider uns aufgibt, so dass man aufhört von ihm als Feind behandelt zu werden, vgl. LXX. 1 Sam. 29, 4. Matth. 5, 24. *). Dass an unserer Stelle die letztere Bedeutung statt finde, folgt nicht nur aus der Correspondenz von *καταλαγνέτες* mit *δικαιωθέντες*, v. 9., sondern auch aus der ganzen bisherigen Lehrentwicklung, nach welcher die Versöhnung des Menschen mit Gott nur in der Aufhebung des auf ihm ruhenden göttlichen Zornes besteht, vgl. 3, 25. Die Aufhebung der menschlichen Feindschaft wider Gott ist erst Folge der Aufhebung des göttlichen Zornes wider die Menschen, des *ἰλασμός*, der *καταλλαγῇ*, der *δικαίωσις*. Auch wird Paulus nimmermehr auf unsere Freundschaft gegen Gott, sondern nur auf Gottes Gnade gegen uns die *σωτηρία* (vgl. das *καταλαγνέτες σωθῆσόμεθα*) gründen. Sind also *καταλαγνέτες* diejenigen, gegen welche Gott seinen Zorn, seine Feindschaft aufgehoben hat, so sind *ἐχθροί* die, welche mit seiner Feindschaft, seinem Zorne belastet sind. Wie schon früher bemerkt, widerspricht es sich übrigens nicht, dass als noch Gottes *ἐχθροί* auf der Menschheit ruhte, dennoch seine *ἀγάπη* die Versöhnung stiftete (vgl. das *κόσμον καταλλάσσων ἐαυτῷ* 2 Cor. 5, 19.), weil die *ἐχθροί* nur die Sünde trifft, die *ἀγάπη* hingegen die Sünder umfasst **). Der erste Gegensatz ist demnach folgender: Wenn wir mit Gott versöhnt sind, da noch sein Zorn auf uns ruhte, so werden wir vielmehr jetzt, da wir versöhnt sind, errettet werden; denn das Aufgehobensein des Zornes gibt die Bürgschaft für das Bewahrbleiben vor dem Zorne, für das endliche Errettet- und Beseligtwerden, da es auch unter Menschen schwerer ist, sich zu versöhnen, als mit versöhntem Herzen Gutes zu erweisen. Der zweite Gegensatz ist durch *διὰ τοῦ θανάτου* und *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* gegeben. Hat Christi Tod, in welchem er in Niedrigkeit und Schwachheit dem Zorne Gottes erlag, den Zorn Gottes versöhnt, so wird vielmehr das Leben des

*) Richtig bemerkt übrigens Meyer: „Der Glaube als das *ληπτὸν* der Rechtfertigung versteht sich von selbst (v. 1), bleibt aber hier unerwähnt, weil nur dasjenige in Betracht tritt, was von Gott durch Christum geschehen.“ Wenn aber Tholuck z. u. St. bemerkt: „Die Gerechterklärung des Gläubigen beruht ja auf Anticipation seiner sittlichen Vollendung, welche der lebendige Glaube an die Gnade auch schliesslich herbeiführt“: so ruht diese Thesis der modernen Vermittelungstheologie auf schlechthinigem Missverständnisse schriftgemässer, paulinischer Rechtfertigungslehre. Sie steht, wie auch Möhler wohlgefallig bemerkt hat, in principieller Uebereinstimmung mit der Tridentinischen Umsetzung der *justitia imputata* in die *justitia infusa*. Vgl. unsere Anmerk. zu K. IV. v. 4.

*) Der früher von Tittmann de synonymis in Novo Testamento Lib. I p. 102 sqq. statuirte Unterschied zwischen *διαλλάττειν* (efficere, ut quae fuit inimicitia mutua, ea esse desinat) und *καταλλάττειν* (facere ut alter inimicum animum deponat) ist willkürlich und als aufgegeben zu betrachten, vgl. Tholuck Auslegung der Bergpred. zu 5, 24. und Fritzsche zu unserer Stelle.

**) Ich bleibe bei der im Texte gegebenen Auslegung der Ausdrücke *ἐχθροί* und *καταλλάττειν* trotz der von Mehring S. 492 ff. dagegen gerichteten Polemik, welche auf eine subjektivistische Umsetzung der objektiven paulinischen Versöhnungslehre hinausläuft. Vgl. dagegen auch meine Kirchl. Glaubensl. IV, 2., S. 270 ff.

Auferstandenen, in welchem er nun als unser ewiger und allmächtiger Vertreter und Fürsprecher vor dem Throne Gottes steht, die Rückkehr des Zornes von uns ferne halten vgl. 8, 34. Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1. auch Ev. Joh. 14, 13. 14. Doch nicht bloss das hohepriesterliche, sondern auch das königliche Amt Christi gewährt den Seinen solchen Schutz, nach welchem Amte er Macht hat ihnen die Wirkungen seines Todes anzueignen, sie vor allen feindlichen Gewalten zu bewahren, und den Zweck seiner Versöhnung zu seinem Ziele und endlichen Erfolge hinauszuführen. *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* erläutert das *δι' αὐτοῦ* v. 9. Ueber das instrumentale *ἐν* vgl. Winer III. K. 5. §. 52. S. 464.

V. 11. *οὐ μόνον δέ*] Einige Codices fügen *τοῦτο*, offenbar ursprünglich nur Glossem, hinzu. *ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν θεῷ*] Will man das Participium *καυχώμενοι* als solches fassen, so kann es nicht im Gegensatze zu *καταλλαγέντες* v. 10. stehen: „nicht nur ausgesöhnt, sondern auch uns Gottes rühmend werden wir gerettet werden“, denn *καταλλαγέντες* ist nicht etwa nähere Bestimmung zu *σωθησόμεθα*, sondern = *ἐπεὶ κατηλλάγημεν*. Es müsste dann vielmehr *καυχώμενοι* als später hinzutretende Bestimmung zu *σωθησόμεθα* betrachtet werden: *οὐ μόνον δέ* (nämlich *σωθησόμεθα* v. 10.) *ἀλλὰ καὶ* (nämlich *σωθησόμεθα*) *καυχώμενοι ἐν θεῷ*: „nicht nur (werden wir gerettet werden), sondern indem wir auch dabei uns Gottes rühmen.“ Der Apostel würde dann unterscheiden zwischen *σώζεσθαι* (einfach und factisch) und *καυχώμενον ἐν θεῷ σώζεσθαι* (vgl. Winer III. K. 4. §. 46. 2. S. 400.), das *καυχᾶσθαι* würde aber gleichzeitig mit dem *σώζεσθαι*, d. h. beides in der Zukunft statt finden. Doch abgesehen von der ungeschickten und schleppenden Ausdruckweise, die so entsteht, war doch auch das *καυχᾶσθαι* bisher vgl. v. 2. u. 3. immer als ein gegenwärtiges, nicht als ein zukünftiges, erst am Gerichtstage statt findendes Rühmen gedacht. So also auch hier. Das Participium *καυχώμενοι* ist dann mit zu ergänzendem *ἐσμέν* für das Verbum finitum *καυχώμεθα* gesetzt. Die Lesart *καυχώμεθα* selbst (oder gar *καυχῶμεν*, wie einige Codices fehlerhaft lesen) ist nicht hinlänglich bezeugt und demnach für eine in den Text gekommene Glosse oder absichtliche Korrektur zu halten. Wir haben dann den Gegensatz und die Steigerung des negativen *σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς* v. 9. 10. und des positiven *καυχᾶσθαι ἐν θεῷ* v. 11., welches in der *ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* v. 2. begründet ist. Nicht nur vor dem Zorne werden wir bewahrt bleiben (*οὐ μόνον δέ* sc. *σωθησόμεθα*), sondern wir rühmen uns auch (*ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι*) Gottes, als der uns seiner Herrlichkeit theilhaftig machen wird. So kehrt die Deduktion in ihren Ausgangspunkt zurück und gewinnt einen in sich gerundeten Abschluss. *εὐφρόνῃ ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν* v. 1. = *σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς* v. 9. 10.: *καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* v. 2. = *καὶ καυχώμεθα ἐν θεῷ* v. 11. Von dem sich Gottes Freuen und Rühmen, als des Urhebers aller Segnungen ist öfter im A. T. die Rede, vgl. Ps. 34, 3. 43, 4. Habak. 3, 18. Für die Setzung des Participiums (*καυχώμενοι*) statt des Verbi finiti (*καυχώ-*

μεθα) lassen sich Beispiele aus den griechischen Dichtern (vgl. Sophocles. Oedip. Tyr. v. 157.: *πρωτὰ σε κεκλόμενος* sc. *εἶμι* = *κέλομαι*), und den Byzantinern (vgl. Winer a. a. O. S. 399. Anm. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. II. S. 379. §. 680.) anführen. Bei den Hellenisten ist diese Construction durch den hebraisirenden Gebrauch noch mehr gerechtfertigt (vgl. das Citat aus den LXX in Röm. 9, 28. auch 2 Cor. 7, 5. 11, 6.). *δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*] Die *καταλλαγὴ* ist vorhanden, wir empfangen sie durch den (Glauben, so dass *καταλλαγὴν λαμβάνειν* = *δικαιοῦσθαι*, vgl. 2 Cor. 5, 21.: *καταλλάγητε τῷ θεῷ*). Das *νῦν* weist auf das *νῦν* v. 9. zurück, steht also im Gegensatze zur vergangenen, nicht zur zukünftigen Zeit.

Der Apostel hat nun bisher die allgemeine Menschheitsünde, so wie die in Christo für Alle vorhandene Versöhnung, Rechtfertigung und Seligkeit geschildert. Hiermit war er zu einem Hauptabschnitte seiner Entwicklung gelangt, ja er hatte eigentlich das Grundthema seines Briefes in seinen wesentlichen Momenten allseitig entfaltet. Ehe er nun aber eine neue Deduktion an die vorige anknüpft, blickt er noch einmal auf den Gesamttinhalt seiner bisherigen Darstellung zurück, und fasst denselben in der Form einer Parallele, die er zwischen Adam und Christus zieht, abschliessend zusammen. Adam die Quelle der Sünde und des Todes in der Menschheit, Christus die Quelle der Gerechtigkeit und des Lebens. So erscheint die ganze Menschheit in diesen ihren beiden Stammhäuptern, dem ersten und dem zweiten Adam, vgl. 1 Cor. 15, 21. 22. 45 ff., zusammengefasst und repräsentirt. Die religiöse Entwicklungsgeschichte der Menschheit zerfällt demnach in zwei grosse Epochen, in die Periode der Herrschaft der Sünde und des Todes, und in die Periode der Herrschaft der Gerechtigkeit und des Lebens. An der Spitze der einen, als das dieselbe bestimmende und beherrschende Princip, steht Adam, an der Spitze der andern in gleicher Qualität Christus. In der Mitte dieser beiden Hauptepochen tritt die Zwischenökonomie des Gesetzes in ihrer aus der einen in die andere überleitenden Bedeutung hinein. Dies der wesentliche Inhalt von v. 12—21., in denen die Stamina zu einer wahren und ächten Philosophie der Geschichte gegeben sind. Zugleich enthält die hier gezogene Parallele ein bisher noch nicht berührtes Moment der Lehre, indem sie die bis dahin nur als in der Menschheit vorhanden geschilderte Sünde jetzt auch auf ihren ersten Ursprung und ihre Quelle zurückführt. Auch tritt die stellvertretende Genugthuung Christi jetzt selbstständiger und nachdrücklicher hervor, während sie bisher mehr nur als die Basis des rechtfertigenden Glaubens in Betracht kam. Ferner wird nun auch der Zweck des Gesetzes angedeutet v. 20., während bis jetzt nur sein Erfolg 3, 20. 4, 15. bezeichnet war. Endlich wird v. 15—17. die überwiegende Fülle und überschwängliche Herrlichkeit des Heiles in Christo im Verhältnisse zu dem von Adam ausgegangenen Unheile geschildert. Doch hat der Apostel sich nicht direkt zum Zwecke gesetzt, diese neuen und wichtigen Gedankenmomente in nachträglicher Ent-

wicklung ergänzend beizubringen, vielmehr hat die Parallele, deren Haupttendenz v. 12. 18. 19. vorliegt, an sich und unmittelbar nur den Zweck des vergleichenden Rückblickes und zusammenfassenden Abchlusses *).

V. 12. *Αὐὰ τοῦτο*] darum, demnach, deshalb, knüpft so an die letzten Worte des 11ten Verses an, dass es zugleich auf die gesammte 1, 17—5, 11. enthaltene Deduktion Bezug nimmt. Denn in dem *δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* liegt eingeschlossen, dass wir, früher Sünder, jetzt (*νῦν*) durch Christum die Versöhnung (*τὴν καταλλαγὴν*) empfangen haben, d. i. gerechtfertigt und somit auch der *ζωή* und *σωτηρία*, wie v. 1—11. entwickelt hat, theilhaftig geworden sind. Darin ist aber eine Zusammenfassung des Gesamteinhaltes von 1, 17—5, 11. gegeben. *ὅσπερ*] Wir haben hier ein *ἀντιπόδοτον*, wie Matth. 25, 14. 1 Tim. 1, 3. Der Nachsatz hätte, wie die ganze nachfolgende Entwicklung, besonders v. 18. und 19. zeigt, dem Vordersatz genau entsprechend lauten müssen: *οὕτω καὶ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ δικαιοσύνη εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς δικαιοσύνης ἡ ζωὴ καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ἡ ζωὴ διελεύσεται, ἐφ' ᾧ πάντες δικαιοῦνται*, oder auch die zweite Satzhälfte (*καὶ οὕτως — δικαιοῦνται*) kürzer zusammengefasst: *ἵνα πάντες ἄνθρωποι δικαιοῦνται ζήσωσιν*. Dieser Nachsatz nun konnte dem Apostel nicht schon nach v. 12. entfallen sein, weil der Vordersatz zu kurz ist, um dies erklärlich zu machen. Vielmehr durfte er dort die Apodosis noch gar nicht anbringen, da er den Inhalt von v. 12. erst noch durch v. 13. und 14. begründen wollte. Deshalb ist der Nachsatz erst nach den Worten *τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* v. 14. ausgefallen, wo er nach der längeren v. 13. u. 14. enthaltenen Argumentation nur ungeschickter Weise in regelrechter Form und entsprechender Ausführlichkeit hätte nachgebracht werden können. Er liegt dann aber in den Worten des 14ten Verses: *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*, angedeutet, welche indess weder der Form nach als eigentlicher Nachsatz gelten können, noch auch den Nachsatz vollständig ausgeführt enthalten. Sie sind demnach sehr zweckmässig nur als sachliches und vorläufiges Surrogat des Nachsatzes angehängt, nicht aber als grammatischer Nachsatz selber zu betrachten.

*) Respicit totam tractationem superiorem, sagt Bengel, ex qua haec infert apostolus, non tam digressionem faciens, quam regressum, de peccato et de justitia. Dazu die feine Bemerkung: Paulinae methodi imitatione agendum primo est de peccato actuali, deinde retro de peccati ortu. — Et ex justificatione homo demum respiciens doctrinam capit de origine mali et reliqua. Melancthon aber leitet zu unserm Abschnitt mit folgenden Worten über: Absoluta est supra praecipua epistolae hujus disputatio. Sicut autem dialectici docent *ἀνάλυσιν* facere, hoc est membra propositionum dissolvere et singula revocare ad methodum, ita hic fit *ἀνάλυσις*, membra propositionum, de quibus hactenus disputavit, methodice explicantur.

Dies ist unter den verschiedenen Versuchen, das vorliegende *ἀντιπόδοτον* zu erklären oder zu ergänzen, entschieden die einfachste und ungekünsteltste Auffassungsweise, die auch nach dem Vorgange Calvins mehrere neuere Ausleger befolgen. Die Widerlegung der anderen Constructionsweisen s. bei Meyer z. St. *δι' ἐνὸς ἀνθρώπου*] nämlich Adam, vgl. v. 14. 1 Cor. 15, 21. 22. 45. 47. Cur nihil de muliere? fragt Bengel. (Vgl. 1 Tim. 2, 14. 2 Cor. 11, 3. Sir. 25, 24.) Resp. 1) Adamus mandatum acceperat, 2) caput erat non solum generis sui, sed etiam Evae. 3) si Adamus non audisset vocem mulieris suae, peccatum non venisset ad plures. Besonders auf das dritte Moment seiner Antwort ist Gewicht zu legen, denn es kommt dem Apostel nicht sowohl darauf an, historisch genau anzugeben, wer die erste Sünde begangen habe, als vielmehr, wer als der erste Sünder der Repräsentant und Stammvater eines ständigen Menschengeschlechts geworden sei. *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*] die Sünde in die Welt eingetreten ist. *ἡ ἁμαρτία* bezeichnet 1) die Sünde als That, welche Bedeutung der Form *ἁμαρτήμα* Mark. 3, 28. 4, 12. Röm. 3, 25. 1 Cor. 6, 18. ausschliesslich eignet. So Matth. 12, 31. AG. 7, 60.: *κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην*. 2 Cor. 11, 7. Jak. 1, 15. 2, 9.: *εἰ δὲ προσωποληπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε* 4, 17. 1 Petr. 2, 22. So besonders häufig im Plural Eph. 2, 1.: *νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις*. Jak. 5, 15.: *κάν ἁμαρτίας ἢ πεποιχώς*. Matth. 3, 6.: *ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας*. 9, 3.: *ἀφέντωτα σοι αἱ ἁμαρτίαι σου*. Hebr. 2, 17.: *ἠλάσκεισθαι τὰς ἁμαρτίας*. Ob hier die *ἁμαρτίαι*, die Thatssünden, als hervorgehend aus einem ihnen zu Grunde liegenden einheitlichen Erzeugungsprincipe, als bedingt durch einen Sündenhang gedacht werden, ist in dem Ausdrücke an und für sich selbst nicht angegeben, könnte also nur aus dem anderweitigen Zusammenhange der Schriftlehre erörtert werden. Allerdings aber bedeutet *ἡ ἁμαρτία* auch 2) die Sünde als Hang, als inneres Princip, als in dem Menschen herrschende Macht, welche die einzelnen sündhaften Lüste und Thaten aus sich erzeugt. So Röm. 7, 8.: *ἡ ἁμαρτία — κατεργάσατο — πᾶσαν ἐπιθυμίαν*. 9.: *ἡ ἁμαρτία ἀνέστη*. 17.: *ἡ οἰκουσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*. 23.: *τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσι μου*. Endlich bezeichnet *ἡ ἁμαρτία* 3) die Sünde als Einheit des Hanges und der That. So Joh. 1, 29.: *ἴδε ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*. Röm. 3, 20. 4, 8. 1 Cor. 15, 56.: *τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου, ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας, ὁ νόμος*. 2 Cor. 5, 21. 2 Thess. 2, 3.: *ὁ ἀνθρώπος τῆς ἁμαρτίας*. Hebr. 4, 15. 9, 26. 10, 18.: *προσφορά περὶ ἁμαρτίας* 1 Joh. 1, 8. 3, 4. 5. Diese letztere Bedeutung dürfte das Wort überhaupt, entsprechend der nicht abstract logisch spaltenden, sondern inneren Wesen und äusseren Erscheinung lebendig zusammenfassenden Schriftanschauung, überall da haben, wo nicht Form des Ausdruckes oder Gedankenzusammenhang entschieden darauf hinführen, nur an das eine Moment der Sache, an die Sünde als Aeusserung, Erscheinung, That, oder an die Sünde als Hang, Princip,

innerlich herrschende Macht zu denken. Auch an unserer Stelle nun werden wir von vorne herein darauf geführt, unter *ἡ ἁμαρτία* alles zu begreifen, was dieser Ausdruck überhaupt im Sinne der Schrift und des Apostels zu bezeichnen im Stande ist. Es ist die Sünde als Einheit des Habitus und des Aktus, zugleich aber die Sünde als Gattungsbegriff, d. h. nicht nur die individuelle Sünde Adams, sondern die Menschheitssünde im Allgemeinen; denn Paulus sagt nicht, dass eines Menschen Sünde, sondern dass durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sei. Eben so umfassend ist der Begriff der *ἁμαρτία* z. B. auch Joh. 1, 29. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 10, 18. Es ist also in unserem Verse unter *ἡ ἁμαρτία* der sündhafte Zustand der Welt mit allen sich daraus entwickelnden sündhaften Thaten als abstrakte Einheit gedacht, es ist die Weltsünde ihrem Principe wie ihrer Erscheinung nach als Totalität gefasst, es ist alles was Sünde genannt werden mag überhaupt gemeint. Diese Bedeutung hat auch *ἁμαρτία* durchgehends in unserem Abschnitte, vgl. v. 13. 20. 21., wo überdies das *ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ* als maassgebend für die Bedeutung des *ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* v. 12. zu betrachten ist. Nur der so bestimmte Begriff der *ἁμαρτία* enthält auch die rechte Rückbeziehung auf den Inhalt von 1, 18—3, 20. und greift alles dort Entwickelte in sich zusammen. Paulus führt hier die dort geschilderte Weltsünde auf ihren Ursprung zurück, indem er Adam, in dem die *ἁμαρτία τοῦ κόσμου* beschlossen ist, Christo, durch den die *δικαιοσύνη*, der *ἰλασμός τοῦ κόσμου* vollbracht ist, gegenüberstellt. Die weitere Erklärung des vorliegenden Abschnittes wird diese sprachlich vollkommen gesicherte Auffassung der *ἁμαρτία* an unserer Stelle noch näher begründen und bestätigen, ja als die einzig mögliche dathun. Es ist übrigens von dem, was wir meinen, nicht wesentlich verschieden, wenn *ἁμαρτία* an unserer Stelle erklärt wird: die Sünde als Macht, als wirkende und in den concreten Sünden zur Erscheinung kommende, ihre Herrschaft übende Potenz, so dass der sündhafte Zustand der Welt nur als Folge der eingekommenen *ἁμαρτία* betrachtet wird. Denn natürlich ist die aktuelle Weltsünde nur potentialiter durch Adam in die Welt gekommen; aber freilich als reale Potenz. Vor der Sündenthat Adams war Nichts in der Welt, was Sünde genannt werden konnte; mit der Sündenthat Adams ist nicht nur Etwas, was Sünde genannt werden konnte, sondern die Sünde überhaupt (nicht nur *ἁμαρτία*, sondern *ἡ ἁμαρτία*) in die Welt gekommen, insofern in dieser Sündenthat die gesammte Weltsünde beschlossen lag: denn Adams Fall war der Fall des ganzen Menschengeschlechtes selber, was sich nachträglich an seinen als Sünder geborenen Nachkommen erwiesen hat. — In der Formel *εἰσερχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* ist *ὁ κόσμος* nicht auf die universitas rerum (in das Universum eintreten = esse incipere), sondern auf diese sublunare Welt oder auf die Menschenwelt zu beziehen, so dass der Ausdruck das äussere Eintreten in die Menschenwelt, das erste Auftreten unter den Menschen bedeutet. Vgl.

Weish. Salom. 2, 24. 14, 14. Hebr. 10, 5.: *εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον* vom Eintritt des Messias in die Menschenwelt, der als der ewige Sohn Gottes ja schon vorher in der universitas rerum existire. (So auch 1 Tim. 1, 15.: *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, und Gal. 3, 23. das einfache *ἔρχεσθαι*) 2 Joh. 7.: *πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον*. An ein erstes Auftreten der Sünde im Universum kann auch schon deshalb nicht gedacht werden, weil sie ja schon vor Adams Uebertretung nach allgemeiner Schriftlehre, also auch nach des Apostels eigener Annahme, im Reiche der bösen Geister, demnach auch im *κόσμος* als der *universitas rerum* existirte. In mundum hunc, sagt Bengel, qui dicitur genus humanum; esse coepit in mundo; nam antea non fuerat extra mundum *). Aber auch an ein die einzelnen Menschen innerlich afficirendes Hineintreten der Sünde in die Menschenwelt, an ihren Eintritt in der Form des innerlich herrschenden und sich ausbreitenden Principes ist nicht zu denken, weil *εἰσερχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* dies nicht heisst. Paulus hätte dann *εἰσερχεσθαι εἰς τὴν καρδίαν τῶν ἀνθρώπων* oder mindestens *εἰς τοὺς ἀνθρώπους* geschrieben. Wollte man gegen die Bedeutung „in die Menschenwelt eintreten = unter den Menschen auftreten“ einwenden, dass doch diese Menschenwelt, als die Sünde hier auf Erden zur Existenz kam, noch gar nicht existirte, so liesse sich sagen, dass der Apostel rückwärts blickend Adams Nachkommenschaft schon als ihren Stammvater umgebend anschaut, wenn wir es nicht vorziehen *εἰσερχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* vom Eintreten in diese sublunare Welt überhaupt, vom Auftreten auf dieser Erdenwelt im Allgemeinen zu verstehen. In diesem Sinne steht *κόσμος* Matth. 4, 8. Joh. 16, 21. Röm. 4, 13. 1 Cor. 7, 31. In hanc partem mundi, scil. terrenam, in qua homines habitant Abaelard. Durch einen Menschen ist demnach, nach des Apostels Ausspruch, die Menschheitssünde in dieser irdischen Welt zur Existenz gekommen, *καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*] sc. *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*. Es kommt hier vor allen Dingen auf die Erörterung des Begriffes des *θάνατος* an. *θάνατος* bedeutet stets Tod als Gegensatz und Aufhebung der *ζωῆς*, des Lebens. Wie nun das Leben leibliches, geistliches oder ewiges Leben sein kann, so bezeichnet auch *θάνατος* 1) den leiblichen Tod. So Joh. 11, 4.: *ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον*. 12, 33. 18, 32.: *πολὺ θανάτῳ ἡμελλεν ἀποθνήσκειν*. Phil. 1, 20.: *μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς, εἴτε διὰ θανάτου*, u. s. o. 2) den geistlichen Tod. So 1 Joh. 3, 14.: *οἶδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν, μένει ἐν τῷ θανάτῳ*. Vgl. Matth. 8, 22.: *ἄφες τοὺς νεκροὺς*

*) Porro cur nihil de Satana, bemerkt derselbe Bengel, qui prima peccati causa est? Resp. 1) Satanas opponitur Deo; Adamus Christo. at hic oeconomia gratiae describitur, potius, ut est Christi, quam ut Dei. ideo Deus semel nominatur, v. 15., Satanas nunquam. 2) Quid Satanae cum gratia Christi?

θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς. Eph. 2, 1: καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις. v. 5. Col. 2, 13. Dieser θάνατος bildet den Gegensatz zur ζωῇ τοῦ θεοῦ Eph. 4, 18., und besteht in dem Aufgehobensein des heiligen und seligen Seins, dessen die Seele in der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig ist, wobei je nach dem Gedankenzusammenhange bald mehr das Moment der Unheiligkeit, bald mehr das der Unseligkeit vorschlagen kann. 3) den ewigen Tod als Gegensatz der zukünftigen ζωῇ αἰώνιος. So Röm. 1, 32. 2 Cor. 2, 16. 7, 10. Jak. 1, 15. 5, 20. 1 Joh. 5, 16. Dieser Tod (in der Apok. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8. auch ὁ θάνατος ὁ δεύτερος genannt) ist die jenseitige Fortsetzung und Vollendung des in der Seele des Sünders schon gegenwärtig vorhandenen geistlichen Todes *). Es liegt nun aber in der Natur solcher biblischen, eine Fülle von Momenten in sich schliessenden Begriffe, dass in ihnen öfter mehrere oder auch alle Momente combinirt auftreten, wo dann der Zusammenhang der Stelle entscheidet, wie viele und welche derselben vereinigt zu denken sind. Dass dabei eine Verschiedenheit der Auslegung im Einzelnen kaum vermeidlich sein wird, indem der Umfang des Ausdruckes bald enger, bald weiter gefasst werden kann, ohne dass jedesmal in dem Texte selbst eine absolut sichere Entscheidung gegeben ist, ist leicht begreiflich. Eine Combination aller drei Momente glauben wir z. B. annehmen zu dürfen 2 Tim. 1, 10., des ersten und zweiten Matth. 4, 16., des zweiten und dritten Joh. 5, 24. 8, 51. Was nun unsere Stelle betrifft, so wird zunächst das Moment des leiblichen Todes vom Begriffe des θάνατος nicht ausgeschlossen werden dürfen: denn nicht nur ist die Beziehung auf Gen. 2, 17. 3, 19. unverkennbar, sondern es ist auch diese Bedeutung dem Worte θάνατος durch v. 14. gesichert, da doch das Vorhandensein der Sünde vor dem Gesetze hauptsächlich aus dem Vorhandensein des leiblichen Todes zu erweisen war, als welcher allein für Alle als unbestreitbares, allgemein anerkanntes Faktum dastand. Es ist nun aber an sich undenkbar, dass hier, wo der Apostel das ganze, die gesammte Welt-sünde treffende Strafgericht charakterisirt, er nur bei dem niederen Momente, dem zeitlichen Tode, sollte stehen geblieben sein, ohne zugleich das höhere, den ewigen Tod, miteinzuschliessen. Dass vielmehr Letzteres geschehen sei, beweiset v. 17. 18. 21., wo die ζωῇ αἰώνιος den Gegensatz zum θάνατος bildet. Denn es ist ganz ungegründet, zu behaupten, auch im Begriffe der ζωῇ αἰώνιος sei die leibliche Auferstehung als Gegensatz gegen den leiblichen Tod die Hauptvorstellung.

*) Der metaphorische Gebrauch der Ausdrücke θάνατος, νεκρός, ἀποθνήσκειν erstreckt sich übrigens in der Schrift so weit, wie der des Begriffes der ζωῇ. So kann von einem Tode des Sündenlebens, von einem innerlichen, geistlichen der Sünde, dem Gesetze Absterben, von todtm Glauben, todtm Werken u. s. f. die Rede sein: vgl. Röm. 7, 4. 8, 13. Col. 3, 5. Hebr. 6, 1. 9, 14. Jak. 2, 17.

Vgl. dagegen 1 Cor. 15, 21., wo vielmehr die ἀνάστασις νεκρῶν ausdrücklich den Gegensatz gegen den Tod in der leiblichen Bedeutung bildet. Nachweisbar ist also jedenfalls das erste und dritte Moment unserer Begriffsbestimmung in dem Worte θάνατος an unserer Stelle enthalten. Es liesse sich nun annehmen, dass hier der Apostel den physischen Tod zum Ausgangspunkt seiner Anschauung gewählt habe: dann könnte er nicht wohl den schon jetzt in der Seele gegenwärtigen, geistlichen Tod, der ja dem leiblichen voraufliegt, sondern nur den ihm nachfolgenden zukünftigen und ewigen Tod, zu dem der leibliche der Uebergang und die Pforte ist, direkt mithinzugedacht haben. Indirekt aber läge dann freilich der gegenwärtige, geistliche Tod an und für sich selbst in dem zukünftigen, ewigen, als in seiner Spitze und Vollendung miteingeschlossen, wie auch in dem leiblichen Tode alle demselben voraufliegenden und ihn vorbereitenden leiblichen Uebel, Krankheiten und Schwächen. Dann würde Paulus an unserer Stelle Alles, was leiblicher und geistlicher Tod genannt werden kann, in seinem Gipfelpunkte zusammenfassen. Indess erscheint es angemessener und sachgemässer, von vorne herein und unmittelbar dem Begriffe des θάνατος einen eben so weiten Umfang einzuräumen, wie dem der ἁμαρτία, so dass wie letztere alles bezeichnet, was Sünde genannt werden mag, auch ersterer alles umfasst, was nur der Ausdruck „Tod“ bedeuten kann. Wir haben demnach in dem Worte θάνατος die Einheit der drei von uns aufgestellten Momente anzuerkennen, es ist der Tod in der umfangreichsten Bedeutung d. i. gleichmässig leiblicher, geistlicher, ewiger Tod, denn nur das ganze Gebiet des Todes lässt sich als entsprechende Strafe des ganzen Gebietes der Sünde betrachten, welches die ἁμαρτία, die durch Einen Menschen in die Welt gekommen ist, unschreibt. Es ist aber kein ausreichender Einwand gegen eine solche Zusammenfassung verschiedener Begriffsmomente, dass doch dasselbe Wort nicht zugleich eigentliche und tropische Bedeutung haben könne, denn das Wort θάνατος auch in der grössten Fülle seiner Momente genommen, hat doch nur immer Einen Sinn; es ist Vernichtung, Aufhebung, Zerstörung alles dessen, was Leben heisst. — Es ist nun aber nach unserer Stelle, übereinstimmend mit der sonstigen Schriftlehre, auch der leibliche Tod nicht als ursprüngliches, sondern als ein erst später in Folge der Sünde in die Menschheit eingetretenes Naturprincip zu fassen. Vgl. Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode. Hamburg 1836. S. 194—198. καὶ οὕτως] und demgemäss und demzufolge, weil nämlich der Tod als Folge der Sünde in die Welt gekommen ist, d. i. zufolge des ursächlichen Zusammenhanges von Sünde und Tod. ὁ θάνατος] ist kritisch verdächtig, muss aber jedenfalls, auch wenn es unächt ist, als Subjekt zu διήλθεν supplirt werden. Indess ist die sonst vorhandene Symmetrie des Satzbaues gestört, wenn es fehlt, so dass es nicht recht denkbar erscheint, dass es nicht ursprünglich von Paulo selbst gesetzt sein sollte. Vielmehr ist es wohl nur wegen seiner scheinbaren Entbehrlichkeit später getilgt worden. Es

findet sich übrigens in den ältesten Handschriften, auch im Cod. Sinait. *εἰς πάντας ἀνθρώπους διήλθεν*] ist zu allen Menschen hindurchgedrungen, hingelangt, hat sich auf alle Menschen verbreitet. *διέρχασθαι* hindurchgehen. Ein Ort oder ein Land kann entweder in einer Richtung durchschnitten werden, vgl. Luk. 17, 11. 19, 1. Joh. 4, 4., oder man kann es nach allen Richtungen hin durchziehen, vgl. AG. 8, 4. 9, 32. 10, 38. In letzterer Bedeutung auch hier. Der Tod hat seinen Fuss in die Welt hineingesetzt (*εἰσῆλθεν*), und ist nun in der Welt zu allen Menschen hingewandert (*διήλθεν*), ist nicht etwa nur bei Einem stehen geblieben. *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον*] weil alle gesündigt haben. Die Ursache der ausnahmslosen Verbreitung des Todes auf Alle ist das ausnahmslose Gesündigthaben Aller. Dass *ἐφ' ᾧ* im Sinne einer Conjunction zu fassen sei, darf gegenwärtig kaum mehr erwiesen werden. Die Rückbeziehung des Relativums *ᾧ* auf den *εἰς ἀνθρώπους* ist, mit Ausnahme einiger katholischen Exegeten, mit Recht von allen neueren Auslegern aufgegeben. Nicht nur erweist die ganze Satzverbindung und die entfernte Stellung des *δὲ ἐνὸς ἀνθρώπου* eine solche Rückbeziehung als willkürlich und unstatthaft, sondern es sind auch alle für *ἐφ' ᾧ* in diesem Falle statuirten Bedeutungen entschieden unhaltbar, denn es heisst weder in quo, in welchem (nach dem berühmten Augustinischen *in quo* sc. Adam omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt: so noch Aberle in der Theolog. Quartalschrift. Tübingen. 1854. Hft. 3. S. 464.), dies wäre vielmehr *ἐν ᾧ*, noch auch per quem (sc. omnes peccati poenam subire, Grotius. oder peccatores facti sunt, Melancthon, welche Bedeutungen überdies *ἡμαρτον* gar nicht hat), dies wäre vielmehr *δὲ οὗ*, noch auch propter quem oder cum quo, das wäre *δὲ ὅν* oder *σὺν ᾧ*. Näher läge die von Einigen versuchte Rückbeziehung des Relativums *ᾧ* auf das unmittelbar vorhergehende Subjekt *ὁ θάνατος*. Indess wenn man in diesem Falle *ἐφ' ᾧ* vom beabsichtigten Erfolge versteht: „auf den hin sie alle gesündigt haben“, so entsteht der undenkbar Gedanke, dass Jemand in der Absicht, gestraft zu werden, sündigen könne, und eine etwaige Ironie dürfte um so weniger anzunehmen sein, da der Apostel hier gar nicht polemisch bestimmten Gegnern gegenüber steht; fassen wir aber *ἐφ' ᾧ* vom unbeabsichtigten Erfolge, so dürfte einmal diese Gebrauchsweise der Präposition *ἐπὶ* mit dem Dativ, namentlich in prosaischer Rede, nicht zu erweisen sein, und dann würde der Gedanke, dass der Tod, dem Alle unterlegen sind, der Erfolg davon gewesen sei, dass Alle gesündigt haben, in unpassender Weise dem *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* den Charakter einer beiläufigen Bemerkung aufprägen, während doch der ganze Gedanken- und Satzbau darauf hinführt, es an Bedeutung den übrigen drei Satzgliedern zu coordiniren, und in ihm den Grund angegeben zu finden, warum der Tod ausnahmslos zu allen Menschen gelangt sei. Die *ἁμαρτία* brachte den *θάνατος*, der *θάνατος* kam zu Allen, weil (so müssen wir von selbst weiter schliessen) die *ἁμαρτία* zu Allen ge-

kommen war. *Ἐφ' ᾧ* ist also unzweifelhaft als Conjunction zu fassen. Es bedeutet dann aber, wie *ἀνθ' ὧν* vgl. Luk. 12, 3., entweder: quare, weshalb, so vielleicht Phil. 3, 12., oder es steht im Sinne *ἐπὶ τούτῳ ὅτι* = propter id quod, darum dass, weil, so 2 Cor. 5, 4., vielleicht auch Phil. 3, 12. Auch sagen Thomas Magister und Phavorinus ausdrücklich: *ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι*. Ueber *ἐπὶ* mit dem Dativ in der Bedeutung wegen vgl. Matth. 19, 9. AG. 3, 16. 2 Cor. 12, 21. In der classischen Gräcität ist übrigens *ἐφ' οἷς*, das Lateinische propter ea quod, gebräuchlicher, als *ἐφ' ᾧ*. Die Bedeutung darum dass oder weil ist nun auch an unserer Stelle ganz passend und deshalb fast ausnahmslos von den neuen Auslegern angenommen *). — *ἡμαρτον* kann nicht bedeuten: sündhaft geworden sind, oder: sündhaft waren, denn *ἁμαρτάνειν* ist nicht = *ἁμαρτωλὸν γίνεσθαι* oder *εἶναι*. Noch weniger heisst es: die Strafe der Sünde duldeten. Vielmehr ist *ἡμαρτον* nichts anderes als: faktisch sündigten. Versteht man nun auch unter *ἁμαρτία* nur die aktuelle Sünde, so dass durch Adam zuerst das Sündigen oder Sündethun und in Folge desselben der Tod in die Welt gekommen ist, dann aber der Tod sich auf Alle verbreitet hat, weil Alle aktuell gesündigt haben: so hat man unserem Verse an sich zwar einen grammatisch möglichen Sinn untergelegt, dafür aber nicht nur das scriptura scripturam docet, sondern auch den Gedankenzusammenhang unseres Briefes selbst gänzlich unberücksichtigt gelassen. Denn nicht nur war in den vorhergehenden Kapiteln unter *ἁμαρτία* immer schon der in der Menschheit wohnende, stündhafte Hang, das die sündhafte Weltgestalt bedingende und erzeugende sündhafte Princip mitgedacht, sondern es ist auch in der ganzen folgenden Entwicklung (vgl. besonders v. 19.) von einem realen Zusammenhange der Menschheitssünde mit der Sünde Adams die Rede. Vor allen Dingen aber wird der Nerv der Paulinischen Parallele durchschnitten, wenn wir diesen Zusammenhang zwischen der faktischen Sünde Aller und der Uebertretung Adams aufheben, da ja der Apostel die Gerechtigkeit Aller absolut durch die Gerechtigkeit Christi bedingt sein lässt. Behauptet man dagegen, Adam werde nicht als Urheber der Sünde,

*) Von der ganz unbegründeten Uebersetzung quamquam abgesehen, hat auch die Auffassung, welche Rothe (Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. V, 12—21. S. 17—38.) dem *ἐφ' ᾧ* hat angedeihen lassen, sich keiner besonderen Anerkennung zu erheben gehabt. Er will nämlich *ἐφ' ᾧ* nicht *ἐπὶ τούτῳ ὅτι* sondern *ἐπὶ τούτῳ ὥστε* aufgelöst wissen und legt ihm selbst bei nachfolgendem Infinitiv Praeteriti die Bedeutung: unter der Bedingung dass, unter der näheren Bestimmtheit dass, ea conditione, ea ratione ut bei. Doch einmal ist es nicht gelungen, diese Bedeutung durch beweisende Beispiele zu belegen, dann aber ist auch, wie unsere weitere Entwicklung zeigen wird, die gewöhnlich statuirte und hinlänglich begründete causale Bedeutung an unserer Stelle vollkommen passend.

sondern nur als Urheber des Todes, Christo, dem Urheber des Lebens, entgegengestellt: so ist von vorneherein ersichtlich, wie unbegründet und hinkend der Vergleich ausfällt, wenn Christo, der unmittelbaren und einzigen Quelle der Gerechtigkeit und des Lebens, Adam nur insofern gegenübertritt, als er die mittelbare Quelle des Todes seiner Nachkommen ist, die als von ihm unabhängige Sünder, statt von einer anderen Strafe, nur deshalb gerade von der Strafe des Todes getroffen werden, weil dieselbe einmal nach positiver göttlicher Willkür zuerst über Adams Sünde, und darnach billiger Massen auch über die gleiche Sünde der Nachkommen verhängt worden ist. Aber auch die pelagianische Vermittelung, nach welcher der Zusammenhang zwischen Adams und der Menschheit Sünde nur in die freie Nachahmung des adamitischen Beispiels gesetzt wird, ist willkürlich und ungenügend, da nicht nur in unserer Stelle von dieser Nachahmung mit keinem Worte die Rede ist, sondern auch, wie Calvin richtig bemerkt, quia hoc modo Christus exemplar tantum esset justitiae, non causa. — Bezeichnet nun *ἁμαρτάνειν* nicht sündig sein oder werden, und soll dennoch der Zusammenhang zwischen der Menschheit Sünde und Adams Uebertretung festgehalten werden, so scheint nichts übrig zu bleiben, als zu dem *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* ergänzend hinzuzudenken: in Folge der Sünde Adams. „Alle haben in Folge des Inficitseins von der Adams-sünde gesündigt.“ Indess sieht man dann zunächst nicht ein, warum Paulus nicht entweder: καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ ἡ ἁμαρτία εἰς πάντας διήλθεν, oder: ἐφ' ᾧ πάντες ἁμαρτωλοὶ ἐγένοντο geschrieben hat. Ferner würde dann *ἡ ἁμαρτία* auf den Sündenhabitus zu beziehen sein, der als herrschendes Princip in das Innere der Menschenwelt eingetreten ist. Wir haben aber gesehen, dass *εἰσερχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* diese Bedeutung nicht hat. Endlich würde, nach der in Rede stehenden Auffassung, im zweiten Satzgliede unseres Verses die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünden- und Todesherrschaft besonders hervorgehoben und accentuirt sein, da ja das Vorhandensein der *ἁμαρτία* und des *θάνατος* innerhalb der Menschenwelt überhaupt schon im ersten Satzgliede ausgesagt war. Abgesehen nun von dem schleppenden und zerdehnten Charakter, den dadurch die Rede gewinnt, müsste dann offenbar v. 13 und 14. dazu dienen, das *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον*, das Gesündigthaben Aller zu erweisen, welche Annahme, wie die Erklärung jener Verse zeigen wird, sich nicht durchführen lässt. — Wir werden deshalb mit Nothwendigkeit zu derjenigen Auffassung zurückgeführt, welche, obgleich sie von den neueren Auslegern aufgegeben ist (vgl. jedoch Olshausen) und fernliegend erscheint, dennoch die nächste, einfachste und natürlichste ist*). Es ist nämlich zu *ἡμαρτον* im Gedanken: *ἐν Ἀδὰμ*, oder noch

*) Ich freue mich, dass diese kirchliche Auslegung unserer Stelle, von welcher, als ich sie zuerst wieder in aller Stringenz und

präciser: *Adamo peccante* zu ergänzen. Non agitur de peccato singulorum proprio, sagt Bengel. Omnes peccarunt, *Adamo peccante*, oder, wie Koppe es ausdrückt, ipso actu, quo peccavit Adamus. Dafür spricht auch der momentane Sinn des Aoristes *ἡμαρτον*. Der Tod ist zu Allen hindurchgedungen, weil sie Alle sündigten, als Adam sündigte, weil in der Sünde Adams ihre eigene Sünde mitbeschlossen war. So würden wir also dem wesentlichen Sinne nach, wenn auch auf anderem grammatischem Wege, das Augustinische in quo omnes peccaverunt wieder gewinnen. Passend lässt sich 2 Cor. 5, 15. vergleichen: *εἰ εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἅρα οἱ πάντες ἀπέθανον*, wozu wir hier den entsprechenden Gegensatz: *εἰ εἰς ὑπὲρ πάντων ἡμαρτεν, ἅρα οἱ πάντες ἡμαρτον* finden. Wie ferner hier von dem *ἁμαρτάνειν*, so ist 1 Cor. 15, 22. von dem *ἀποθνήσκειν* Aller *ἐν τῷ Ἀδὰμ* die Rede. Der Apostel stellt demnach die Menschheitssünde als objektiv in Adam beschlossen dar, gerade so wie er die Menschheitsgerechtigkeit als objektiv in Christo beschlossen denkt, und die Parallele erhält nun erst die rechte Präcision und plastische Anschaulichkeit. Das Bedenken, welches dadurch gegen diese Auffassung erweckt werden kann, dass die Ergänzung *ἐν τῷ Ἀδὰμ* oder *τοῦ Ἀδὰμ ἁμαρτάνοντος* nicht ausdrücklich hinzugefügt ist, erledigt sich durch unsere Auffassung des Begriffes der *ἁμαρτία* an unserer Stelle von selbst. Bezeichnet *ἡ ἁμαρτία* das Kollektivum der Menschheitssünde, oder auch die Menschheitssünde als reale Potenz, so versteht sich, dass das Sündigen Aller darunter befasst ist, und die erforderliche Suppletion erscheint dann von selbst als eine nothwendige und ungekünstelte. Durch Adam ist die Menschheitssünde in die Erscheinung getreten und in Folge derselben der Tod, und so hat der Tod sich auf Alle verbreitet, weil eben in jener Menschheitssünde die Sünde Aller gesetzt war*). *Peccatum est prius morte:*

Schärfe erneuerte, ein Recensent in Tholucks literarischem Anzeiger mir weissagte, dass ich darin keine Nachfolge finden würde, nun auch an Meyer einen entschiedenen Vertreter gefunden hat. Vielleicht dass nun auch Thomasius zustimmen wird, statt mich und die a. DD. zu bestreiten, vgl. Christi Person und Werk, Th. I. S. 276. Er entscheidet sich für Hofmanns (vgl. Schriftbeweis I. 477.) Auffassung unserer Stelle. Dass es aber sprachlich nicht zu rechtfertigen sei, *ἐφ' ᾧ* mit Hofmann einfach relativisch auf *ὁ θάνατος* zu beziehen = „sie sündigten unter des Todes Herrschaft“ hat schon richtig Meyer z. u. St. bemerkt. Thomasius selbst erklärt *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* „unter welchem Verhältnisse Alle gesündigt haben, nämlich unter diesem Verhältnisse, dass der Tod in Folge der Sünde Adams herrschte als eine objektive allumfassende Macht.“ Auch diese Bedeutung des *ἐφ' ᾧ* ist sprachlich nicht gerechtfertigt. Sollte überdies diese Auslegung in der That einfacher und ungekünstelter aus der Satzverbindung resultiren, als die der a. DD.?

*) Wenn Hofmann unter Zustimmung von Tholuck gegen die Ergänzung von *Adamo peccante* bemerkt, es sei unzulässig, „das-

sed *mortis universalitas* prius innotescit quam *universalitas peccati*. Haec ratio *ordinis* incisorum quatuor in hoc versu. Bengel.

V. 13 u. 14. Wie schon bemerkt, enthalten diese Verse nach der Annahme mehrerer, besonders neuerer Ausleger, die von unserer Auffassung des *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* v. 12. abweichen, eine Begründung dieser letzteren Worte. Sie sollen dann also das ausnahmslos allgemeine Vorhandensein der Sünde in der Welt erhärten. Einen solchen Erweis würde der Apostel etwa wegen des Ausspruches 4, 15.: *οὐ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις* für nöthig erachtet haben. Denn die Behauptung der Allgemeinheit des Sündigens schien dadurch eine Beschränkung erleiden zu müssen, dass ja vor dem Auftreten des Gesetzes keine Uebertretung vorhanden war. Demzufolge würde v. 13 und 14. aussagen, dass Sünde auch schon vor dem Gesetze vorhanden gewesen sei; freilich werde die Sünde nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist; aber dennoch habe der Tod von Adam bis Moses geherrscht, zum Beweise nämlich, dass wenn auch nicht *παράβασις*, doch *ἁμαρτία* stets in der Welt gewesen sei. Indess bietet diese Auffassung doch mannigfache Schwierigkeiten dar. Einmal konnte der Apostel das Gesündigt-haben Aller nach 3, 23. als ein ein für alle Mal ausgemachtes Faktum betrachten, und selbst 4, 15. gab keine hinlängliche Veranlassung zu einer erneuerten Begründung dieses Satzes. Denn dort war ja gar nicht gelügnen, dass die *ἁμαρτία*, sondern nur, dass die *παράβασις*

jenige beliebig hinzuzudenken, was dem Gedanken erst seine wesentliche Besonderheit gibt: so ist dieser Einwand durch das im Obigen Bemerkte für Jeden, der es nur berücksichtigen und erwägen will, schon ausreichend widerlegt. Richtig bemerkt dagegen auch Meyer: „Der Einwand, dass so die wesentliche Bestimmung willkürlich zugebracht werde, ist unrichtig; denn es wird eben nur die Näherbestimmung von *ἡμαρτον* behauptet, welche der unmittelbare Zusammenhang mit Nothwendigkeit vorbereitet hat.“ Dies gilt auch gegen Mehring, welcher sich S. 536 sogar zu der Aeusserung versteigt: „wollen wir ganz ehrlich verfahren d. h. nicht unsere eigene Gedanken in die Schrift hineinbringen, so können wir nur aus dem Vorhergehenden suppliren. Im Vorhergehenden ist aber nicht *ἐν Ἀδὰμ*, sondern nur von *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* die Rede gewesen und daher werden wir nur *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* suppliren können, welches sich freilich von selbst versteht.“ Es war aber im Vorhergehenden nicht nur von *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*, sondern davon war die Rede, dass *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσ-ῆλθε*, welche Worte, recht verstanden, schon das *πάντες ἐν Ἀδὰμ ἡμαρτον* in sich beschlossen. Der Apostel gibt aber im weiteren Verlauf unseres Kapitels selber den deutlichen Comentar seines Sinnes. Nur dieser un widersprechlich klare Sinn, nicht, wie Mehring behauptet, die augustinische Imputationslehre, welche ich gleich fertig zur Stelle hinzugebracht hätte, hat mich zu meiner Auffassung bewogen, mit welcher nunmehr auch noch Besser und Ortloph übereinstimmen. Vgl. noch Delitzsch Bibl. Psychologie. 2te Aufl. S. 369.

vor dem Gesetze vorhanden gewesen sei. Hielt es Paulus dennoch für nöthig, diesen Unterschied ausdrücklich hervorzuheben, so hätte es dann wenigstens klarer und bestimmter geschehen müssen, etwa mit den Worten: *ἁμαρτία μὲν γὰρ ἄρχι νόμου ἦν ἐν κόσμῳ, παράβασις δὲ νόμου τότε οὐκ ἦν*. Wollten wir aber über dieses allgemeine Ungeschick des Ausdruckes zur Erzielung des angegebenen Sinnes hinwegsehen, so müsste doch auch im Einzelnen die Rede ganz anders conformirt sein. Denn wenigstens hätte statt *ἄρχι γὰρ νόμου* ein *καὶ γὰρ ἄρχι νόμου*, und statt des aber in *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἔλλογεται* ein freilich oder allerdings gesetzt sein müssen. Endlich aber sieht man nach der in Rede stehenden Interpretation gar nicht ein, warum der Apostel geschrieben: *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιω-ματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ*, und nicht vielmehr: *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ παρα-βάοντας τὸν νόμον*. Es bleibt demnach nur die zweite Auffassung übrig, nach welcher v. 13 und 14. der Hauptgedanke des 12ten Verses, dass nämlich durch Adam die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sei, oder dass Adams Sünde der Menschheit den Tod gebracht, oder, was dasselbe, nach welcher das *εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλ-θεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* in dem von uns statuirten Sinne begründet wird *). Dass diese Auffassung sich dem Sinne und der Verbindung der vorliegenden Worte enge anschliesse und die bei der anderen herrschenden Schwierigkeiten vermeide, wird die Erklärung des Einzelnen ergeben. *ἄρχι γὰρ νόμου*] Einige Ausleger nehmen nach dem Vor- gange von Orig. Chrys. Theodor. *ἄρχι* in der Bedeutung von do- nec, quamdiu, während, d. i. so lange das Gesetz währte, während des Gesetzes, bis zum Ende des Gesetzes, also von Moses bis auf Chri- stum. So steht *ἄρχι* 2 Makk. 4, 10.: *ἄρχι γὰρ τοῦδ' ἐπεὶ περιστὶν ἀδύ-νατον εἰρήνης τυχεῖν τὰ πράγματα*, und Hebr. 3, 13.: *ἄρχις οὐ τὸ σή-μερον καλεῖται*. Indess *ἄρχι νόμου* heisst hier, der gewöhnlichen Be- deutung des *ἄρχι* entsprechend: bis zum Gesetze hin, bis zur Zeit, wo das Gesetz gegeben ward; das wäre also von Adam bis Moses. Dass diese letztere Bedeutung zu statuiren sei, zeigen die Worte *ἐπὶ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως* v. 14. Par est ratio omnium ante Mosen et gen- tium deinceps, c. 2, 12. Bengel. *ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ*] war die Sünde in der Welt. *ἁμαρτία* ohne Artikel nicht verschieden von *ἡ ἁμαρτία* v. 12. vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 137. und Gal. 2, 17. 1 Petr. 4, 1. Röm. 3, 9. 6, 14. Das Vorhandensein der Sünde vor dem Gesetze bestätigen die Zeugnisse der Genesis. Auch hat der Apo-

*) Nach der von Bengel angeführten Stelle des Chrysostomus lehrt Paulus in diesen Versen, *ὅτι οὐκ αὕτη ἡ ἁμαρτία τῆς τοῦ νόμου παραβάσεως, ἀλλ' ἐκείνη ἡ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παρακοῆς, αὕτη ἦν ἡ πάντα λυμαινομένη, καὶ τίς ἡ τοῦτο ἀποδείξει; τὸ καὶ πρὸ τοῦ νόμου πάντας ἀποθνήσκειν. non id peccatum, quo lex vio- latur, sed illud, quo Adam inobediens fuit, omnem dedisse per- niciem: nam etiam ante legem omnes esse mortuos.*

stel dies selbst in der Schilderung der Sündenthaten der Heidenwelt erwiesen. Denn die Sünden der Heiden standen ja, wie bemerkt, da die Heiden das Gesetz Mosis nicht hatten, ganz auf gleicher Stufe mit den Sünden der gesammten Menschheit vor dem Gesetze. Die *ἀμαρτία* ist übrigens hier ein und dieselbe *ἀμαρτία*, von der auch v. 12. die Rede war. Es ist die Eine Menschheitsstunde, welche dort objektiv in Adam beschlossen, hier subjektiv in der Welt vorhanden ist, in ihr wohnend gedacht wird. *ἀμαρτία δὲ οὐκ ἔλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*] Luther nach dem Vorgange von Ambros. u. August.: „aber wo kein Gesetz ist, da achtet man der Sünde nicht.“ So auch Calv., Beza und mehrere Neuere. Das zurechnende Subjekt sollen demnach die Menschen selbst sein, und der Sinn, dass wo kein Gesetz ist, die Menschen sich die Sünde nicht zurechnen, kein scharf ausgeprägtes Bewusstsein ihrer Sündenschuld haben. Indess *ἔλλογεῖν* in Rechnung schreiben, zurechnen, welches wir noch Philem. 18. finden, weist doch an sich schon mehr auf das Verhältniss zwischen Zweien hin, so dass, wenn eine Selbstzurechnung stattfände, dies wohl ausdrücklicher gesagt worden wäre. Dann correspondirt unser Satz sichtlich dem 4, 15. ausgesprochenen: *οὐ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις*, vgl. AG. 17, 30., was uns also auf den Mangel an objektiver Zurechnung bei mangelndem Gesetze hinführt. Endlich entsprechen v. 14. die *μὴ ἀμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* denen, die *μὴ ὄντος νόμου* v. 13. gesündigt haben; auch jene aber werden offenbar als solche dargestellt, welche von Gott nicht zugerechnete Sünde begangen haben, weshalb auch bei dem *ἔλλογεῖν* Gott als das zurechnende Subjekt zu denken ist. Dass der *νόμος* auch hier das Mosaische Gesetz bedeute, versteht sich sowohl aus der Rückbeziehung auf das unmittelbar vorhergehende *ἄχρη νόμου*, als auch wegen des zu 2, 12. Bemerkten von selbst. *ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀ. Α. μ. Μ. καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας*] *ἀλλὰ* ist nicht das in der Assumption oder dem logischen Untersatze gebräuchliche *atqui*, nun aber, dies wäre *ἀλλὰ μὴν*, καὶ μὴν oder auch *δέ*. Es ist aber auch nicht geradezu = attamen, verumtamen, nihilo secius, aber dennoch, dies wäre *ἀλλ' ὅμως* oder *ὅμως μέντοι*. Es ist vielmehr = *at*, allein, indess, im Gegensatz zu dem vorhergehenden *οὐκ ἔλλογεῖται*. Vgl. Meyer und de Wette zu 1 Cor. 4, 15. Der Tod tritt hier gleichsam personificirt als Herrscher auf, dessen Scepter die Menschen unterworfen sind, vgl. 6, 9. 12. 14. 7, 1. Die Griechen sagen *ἄρχειν*, *ἀνάσσειν*, *βασιλεύειν*, *ἡγεμονεύειν*, *κυριεύειν* *τινός* oder auch *τινί*, die Hellenisten auch *βασιλεύειν ἐπὶ τινι*, (LXX. 1 Sam. 8, 9. 11. Luk. 1, 33. 19, 14.), in Nachbildung der Hebräischen Konstruktion *פַּלְטָה עַל* (Ps. 47, 9.), *פַּלְטָה עַל* (Nehem. 5. 15.) und *פַּלְטָה עַל* (Prov. 28, 15.). In *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας* ist die Lesart, wie auch heut zu Tage allgemein anerkannt ist, als hinlänglich gesichert zu betrachten, indem für die Weglassung von *καὶ* nur ganz unzureichende, für die Weglassung von *μὴ* in keiner Weise zureichende Zeugnisse sprechen. Von Adam bis Moses herrschte der

Tod auch über die, welche nicht gesündigt hatten *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*] Diese Worte wurden von Chrysost. und Theophyl. mit *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* verbunden. Eben so Bengel, der da erklärt: Quod homines ante legem mortui sunt, id accidit eis *super similitudine transgressionis Adam* i. e. quia illorum eadem atque Adami transgredientis ratio fuit: mortui sunt, propter alium reatum, non propter eum, quem ipsi per se contraxere, id est, propter reatum ab Adam contractum. Dann läge in dem *τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας* ein eigenthümliches Paulinisches Acumen. Die Sünder vor dem Gesetze nämlich würden, weil sie nicht zugerechnete Sünde begangen, *μὴ ἀμαρτήσαντες* genannt. Vgl. 2 Cor. 5, 21. Diese Erklärung hat viel Lockendes, weil nach ihr der v. 12. begründende Gedanke direkt ausgesprochen wird, der sonst erst hinter *Ἀδάμ* durch Schlussfolgerung zu ergänzen ist. Auch findet das *ἀλλὰ* sondern, wie das *ἐπὶ* vor *ὁμοιώματι* seine leichtere Erklärung. Nur dürfte man dann doch statt *μὴ ἀμαρτήσαντες* vielmehr *μὴ παραβάντας τὸν νόμον*, und statt *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* geradezu *ἐπὶ τῇ παραβάσει* oder *διὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδάμ* erwartet haben. Deshalb scheint es dennoch vorzuziehen, *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παρ. Α.* mit *μὴ ἀμαρτήσαντας* zu verbinden. Es sind dann diejenigen bezeichnet, welche nicht wie Adam ein positives göttliches Gebot übertreten haben, sondern nur durch das Gesetz nicht zugerechnete Sünde begangen haben. Wenn über diese dennoch der Tod, die Strafe der Sünde, geherrscht hat, so ist dies ein Beweis dafür, dass sie um der *παράβασις* Adams willen, oder insofern sie in Adam gesündigt haben, gestraft werden. *ἀμαρτάνειν ἐπὶ τινι* kommt zwar sonst nicht vor, entbehrt aber nicht der Analogie. Man kann nämlich *ἐπὶ* entweder im Sinne der Norm fassen, vgl. Luk. 1, 59. 2 Cor. 9, 6., oder bei, unter, interpretiren = bei stattfindender Aehnlichkeit, *ὄντος ὁμοιώματος*, vgl. Hebr. 9, 17. 10, 28. Also *ἀμαρτ. ἐπὶ τ. ὁμ. τ. παρ. Α.* = so sündigen, dass man die Aehnlichkeit der Uebertretung Adams hat oder darstellt d. i. wie er ein positives Gebot übertritt. Viele Ausleger haben seit Origenes unter den *μὴ ἀμαρτήσ. κτλ.* die kleinen, unmündigen Kinder verstanden. Offenbar sind diese nicht auszuschliessen, aber sie sind weder speciell noch direkt gedacht. Allerdings aber muss jede Auslegung von v. 12 — 14., nach welcher die mors infantium sich nicht als stipendium peccati fassen lässt, als der ausnahmslosen Allgemeinheit der Paulinischen Lehre von der Bedingtheit des Todes durch die Sünde widersprechend zurückgewiesen werden. Sehr bequem schliessen sich nun die Worte *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*] an. Denn da nach *Ἀδάμ* von selbst der Gedanke entstand, dass Alle um der *παράβασις* Adams willen dem Tode erlegen sind, so knüpft sich hieran von selbst der Gedanke, dass demnach Adam ein Typus Christi sei, insofern wie Adams Sünde Allen den Tod, so Christi Gerechtigkeit Allen das Leben gebracht hat. Die Worte sind aber folgender Massen zu fassen: *ὅς* (sc. *Ἀδάμ*) *ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* sc. *Ἀδάμ* d. i. *τοῦ Χριστοῦ*. Auch 1 Cor. 15, 45. setzt Paulus *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*

πος] Ἀδάμ und ὁ ἔσχατος Ἀδάμ entgegen, wie auch ein Rabbinischer Ausspruch lautet: הָאָדָם הָאַחֲרֹן הוּא הַמָּשִׁיחַ, der letzte Adam (im Gegensatze zum אָדָם הָרִאשׁוֹן) ist der Messias. Wie der αἰὼν μέλλων im Gegensatze zum αἰὼν οὗτος die messianische Zeit bezeichnete, so bedeutete Ἀδάμ ὁ μέλλων oder ὁ ἔσχατος, im Gegensatze zum Ἀδάμ ὁ πρῶτος den Messias, so dass also das Particippium ὁ μέλλων weder durch das Imperfect. aufzulösen ist: „welcher Adam ein Bild dessen ist, der zukünftig war“, noch auch Christus selbst als noch zukünftig zu denken ist, insofern er noch als der vom Himmel Wiederkehrende erwartet wird. Allerdings aber gebraucht Paulus in dem Ausdrucke ὁ μέλλων eine aus dem vorchristlichen Standpunkte entlehnte Bezeichnung des Messias. Sowohl wegen dieser Gefährlichkeit der Vorstellung vom Messias als dem Ἀδάμ ὁ μέλλων, als auch wegen der natürlichen Zurückbeziehung des ὅς auf das unmittelbar vorhergehende Ἀδάμ, muss es als fernliegend und gekünstelt bezeichnet werden, wenn man τοῦ μέλλοντος als Neutrum nimmt, und ὅς durch Attraktion auf τύπος bezogen für ὁ gesetzt sein lässt = welche Sache ein Vorbild dessen enthält. was einst geschehen sollte, in welcher um Adams Sünde willen geschehenen Verbreitung des Todes auf alle Menschen ein Bild der Zukunft oder einer zukünftigen Sache, d. i. des für Alle durch Christi Gerechtigkeit erworbenen Lebens enthalten ist. Τύπος von τύπτω der durch Schlag oder sonst wie entstandene Eindruck eines Körpers auf den andern, die abgedrückte Form, das Abbild, so Joh. 20, 25.: τὸν τύπον τῶν ἡλῶν, dann überhaupt das Bild AG. 7, 43., und zwar bald als Urbild, allgemeine Form, Muster, Norm gedacht, so AG. 7, 44. 23, 25. Röm. 6, 17. Hebr. 8, 5., bald als Vorbild, entweder als sittliches, so Phil. 3, 17. 1 Thess. 4, 7. 2 Thess. 3, 9. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 1 Petr. 5, 3., oder als geschichtliches Vorbild, so 1 Cor. 10, 6. 11. und hier an unserer Stelle. Das Nachbild, Gegenbild (ἀντίτυπος Hebr. 9, 24. 1 Petr. 3, 21.) ist hier Christus. πῶς τύπος; fragt Chrysostomus. ὅτι, antwortet er, ὥσπερ ἐκεῖνος τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοιγε μὴ γαγοῦσιν ἀπὸ τοῦ ξύλου, γέγονεν αἷτιος θανάτου τοῦ διὰ τὴν βρωσίαν εἰσαχθέντος· οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς τοῖς ἐξ αὐτοῦ, καίτοιγε οὐ δικαιοπραγήσασιν, γέγονε πρῶτος δικαιοσύνης (vielmehr ζωῆς), ἣν διὰ τοῦ σταυροῦ πᾶσιν ἡμῖν ἐχαρίσατο. Beide also sind Stammhäupter der Menschheit, der eine das Stammhaupt der Sünde und des Todes, der andere das Stammhaupt der Gerechtigkeit und des Lebens. — Die nachfolgende Erläuterung des noch übrigen Theiles unseres Abschnittes wird nun darthun, wie nur diejenige Erklärung, die wir für v. 12 — 14. als die richtige erkannt haben, auch für den Rest unserer Perikope eine präcise, dem Wortlaute und der Wortverbindung genau entsprechende Auslegung ermögliche. Suchen wir aber zuvor noch die Anschauungsweise des Apostels in Hinsicht auf die in der Menschheit vorhandene Sünde, so weit wir nach den bisher betrachteten Sätzen dazu befähigt und berechtigt sind, in ihrem Zusammenhange aufzufassen. Paulus unterscheidet zunächst ἡ ἁμαρτία und

ἡ παράβασις. Letztere ist die Einzelthat der Uebertretung des positiven göttlichen Gesetzes, wie Adam sie vollbrachte (v. 14.), erstere die Welt-sünde als Einheit gedacht, wie sie entweder objektiv in der That Adams beschlossen war (v. 12.), oder subjektiv der Welt einwohnt (v. 13.). Nur die παράβασις Adams ist als zugerechnete, mit dem Tode bestrafte Sünde zu betrachten, die ἁμαρτία τοῦ κόσμου nur insofern sie in dieser παράβασις gesetzt war. Vor der Offenbarung des mosaischen Νόμος gab es überhaupt weiter keine zugerechnete, mit dem Tode bestrafte Sünde, als die die ἁμαρτία τοῦ κόσμου in sich schliessende παράβασις Adams. Nicht die ἁμαρτία τοῦ κόσμου, sondern erst die παράβασις νόμου steht wieder in gleicher Kategorie mit der παράβασις Ἀδάμ, und ist wie diese an und für sich selbst zurechenbare und strafbare Sünde, eben weil nicht nur Sünde, sondern Gesetzesübertretung. Von der anderen Seite aber reicht auch das Surrogat des Νόμος, welches nach 1, 19. 20. 32. 2, 14. 15 die Heiden in ihrem Gewissensgesetze haben, hin, sie unentschuldig zu machen, so dass also im Zusammenhange mit jenen Aussprüchen das absolute Diktum: ἁμαρτία οὐκ ἔλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, auf seinen relativen Werth zu reduciren ist. In Vergleich mit der παράβασις Ἀδάμ nämlich und mit der παράβασις νόμου kann allerdings die Zurechnung, welcher die ἁμαρτία τοῦ κόσμου an sich unterliegt, gar nicht in Betracht kommen, da sie ihre primäre und wesentliche Zurechnung selbst nur in der παράβασις Adams hat, dennoch ist diese ἁμαρτία auch an sich als Verletzung des natürlichen Gewissensgesetzes zurechenbar, d. i. schuldigbar und strafbar, genug. Sane unius lapsui, sagt Bengel, mors multorum assignatur immediate. v. 15. Sic non negatur, cujusvis peccati stipendium esse mortem, sed ostenditur, primariam mortis causam esse peccatum primum. Hoc nos peremit: sicut latro post homicidium furatus punitur ob homicidium, nec tamen impune furatus est, furti poena in poenam homicidii confluenta, sed ad homicidii poenam vix aestimata. Wollen wir nun die in der angegebenen Weise zu verknüpfenden Paulinischen Sätze für unser dogmatisches Bewusstsein weiter vermitteln, so werden wir in der That von selbst auf den schon oft eingeschlagenen Weg der Unterscheidung, wie der Zusammenschauung von Natur und Person, von Gattung und Individuum, oder specieller von allgemeinem Gattungswillen und besonderem Personwillen geführt, von denen der letztere nur als die individuell bestimmte Ausprägung des ersteren zu betrachten ist, so dass dieser immer in jenem gesetzt und enthalten ist. Der allgemeine Menschheitswille hat in Adam die persönliche, bewusste That der Uebertretung des positiven, göttlichen Gesetzes begangen, und ist demnach auch der auf diese zurechenbare That der Uebertretung gesetzten Strafe des Todes mit verfallen. Das einzelne, nachgeborene Individuum kann natürlich von dieser Urthat der Uebertretung, an der es mit theiligt war, keine Erinnerung haben, weil ja von seiner Seite diese That keine bewusste Personen-, sondern nur eine unbewusste Gattungsthat war. Dass es aber dennoch wahrhaftig und wirklich mit dabei

betheiligt war, geht daraus hervor, dass diese That ihm in der Form des sündhaften Hanges von Geburt an einwohnt. Denn in diesem Habitus erscheint wesentlich nichts Anderes als die in Adam geschehene Abkehr des Willens der menschlichen Natur von Gott. Darum wohnt nun auch dem Individuum von Geburt an mit dem Principe der Sünde das Princip des Todes, als des Soldes der Sünde, ein. Tritt dasselbe dann in das Stadium des entwickelten Bewusstseins und selbstständigen Wollens, so kann es natürlich die einmal in Adam genommene Bestimmtheit nicht mehr rückgängig machen, sondern, der ein für alle Mal vollbrachten Ursünde gemäss, thut es auch fortwährend Sünde. Dies Sündethun ist nothwendig, weil es nur Folge der Urthat ist, es ist aber auch frei, weil die ein für alle Mal genommene, gattungsmässige Bestimmtheit eine freie Bestimmtheit ist. Wenn also das Individuum jene Gattungssünde zu individuellen Sündenthaten ausprägt, so thut es dies mit Freiheit, weil es darin nur die Urthat des Abfalles fortsetzt und sich perpetuirlich persönlich so bestimmt, wie es gattungsmässig sich bestimmt hat. In dem Maasse nun als das Individuum so gleichsam aus dem Naturgrunde auftaucht und die allgemeine Natursünde sich selbstthätig aneignet, wird es auch persönlich verantwortlich dafür, obschon bei der natürlichen Verdunkelung des religiös-ethischen Bewusstseins diese Aneignung und Verantwortlichkeit immer hinter die Bedeutung der Urthat und Urschuld zurücktritt, und nur erst dann sich vollendet, wenn sie dem aufs Neue geoffenbarten Gesetze Gottes gegenüber aufs Neue zur persönlichen That der bewussten Gesetzesübertretung sich gestaltet *).

*) Die protestantische Kirche hatte demnach hinlänglichen Schriftgrund, so wie ausreichende dogmatische Berechtigung zu ihrer Lehre von der imputatio peccati Adamitici ad culpam et poenam, und deren Folge dem peccatum originale, bestehend in dem habitus peccandi und dem dadurch begründeten reatus. Es ist ein Verdienst der Schrift von Julius Müller (die christliche Lehre von der Sünde), dass sie die Unhaltbarkeit der modernen Anschauungsweise, nach welcher der natürliche Sündenhabitus oder die durch den Sündenfall entstandene sittliche Störung in den Nachkommen Adams an sich nur als unverschuldetes Uebel betrachtet wird, so dass nur die freie Einwilligung in dieselbe ihnen zuzurechnen sei (vgl. B. II. S. 427 ff.), entscheidend nachgewiesen hat. Dagegen ist es eine eben so schrift- und erfahrungsgemässe, als tiefgehende Voraussetzung der Müller'schen Lehre, wodurch dieselbe sich vorthellhaft von den neueren Theorien unterscheidet, dass nach ihr auch schon die von Geburt an vorhandene Sündhaftigkeit des Individuums der göttlichen Zurechnung unterliegt oder ein Verhältniss der Schuld vor dem göttlichen Forum begründet. Dennoch hält auch Müller an der rationalisirenden Voraussetzung von der absoluten Bedingtheit der Schuld durch persönliche Selbstentscheidung fest. Um nun den damit gesetzten Widerspruch zu lösen, nimmt er seine Zuflucht zu der spekulativen Hypothese von dem ausserzeitlichen Urstande und dem zeitlosen Urfalle der Menschen als persönlicher Wesen. (Vgl. a. a. O. S. 486 ff.) Dieser Lösungsversuch

Nachdem der Apostel die Parallele zwischen Adam und Christus mehr angedeutet, als durchgeführt, geht er v. 15—17. zuvörderst auf die Angabe der Differenzen über, welche bei stattfindender Gleichheit doch vorhanden sind. Es folgt also zunächst, ehe die Parallele selbst ausführlich gezogen wird, eine Restriktion der Parallele. Sehr gut sagt Bengel: Adamus et Christus, secundum rationes contrarias, conveniunt, in positivo; differunt, in comparativo. Convenientiam Paulus primum v. 12—14. innuit, protasi expressa, apodosi tantisper ad subaudiendum relicta. Deinde differentiam multo magis directe et expresse describit.

V. 15. *Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα* τὸ παράπτωμα, von *παράπτειν*, lapsus, der Fehltritt. Wie hier steht *παράπτωμα* vom lapsus Adami auch Weish. Salom. 10, 1. *Παράπτωμα* bezeichnet stets eine bestimmte Thatssünde, welche, wie im hier vorliegenden Falle, zugleich *παράβασις*, vgl. v. 14., sein kann, es aber nicht nothwendig ist: denn auch die Heiden haben *παραπτώματα* Eph. 1, 7. 2, 1., aber keine *παραβάσεις νόμου*. *Τὸ χάρισμα* die Gnadengabe Gottes, welche in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, in der Rechtfertigung besteht, mithin = *ἡ δωρεά* in unserem Verse, *τὸ δῶρημα* v. 16., *ἡ δωρεά τῆς δικαιοσύνης* v. 17. Also: Aber nicht wie der Fehltritt, also auch die Gnadengabe. Im Prädikate ist *ἔστιν* ist oder *ἔχει* verhält sich zu ergänzen. Man hätte nun erwartet, der Apostel würde dem *παράπτωμα* Adams das *δικαίωμα* Christi, vgl. v. 18., nicht das *χάρισμα* Gottes gegenüber stellen. Doch ist die Ausdrucksweise concis. Auf der einen Seite steht das *παράπτωμα* Adams, das *κατάκριμα* Gottes über die Menschheit in Folge dieses *παράπτωμα*, und der *θάνατος* in Folge des *κατάκριμα*. Auf der anderen Seite steht das *δικαίωμα* Christi, das *χάρισμα* Gottes in Folge dieses *δικαίωμα*, bestehend in der *δικαίωσις*, der *δωρεά τῆς δικαιοσύνης*, und die *ζωὴ αἰώνιος* in Folge dieses *χάρισμα*. Indem nun der Apostel dem *παράπτωμα* das *χάρισμα* entgegenstellt, ergänzt sich aus letzterem von

kann aber, unserer Meinung zufolge, nur dazu dienen, die Nothwendigkeit ins Licht zu setzen, entweder die eine oder die andere der beiden sich widersprechenden Prämissen aufzugeben, so wie auch, wenn die erstere festgehalten werden soll, ein weiteres Verständniss jenes Mysteriums der Erbsünde nur auf dem von der Kirche eingeschlagenen Wege zu suchen. In der That beginnt auch nicht etwa der in Rede stehende spekulative Vermittelungsversuch, wie sein Autor meint, nur hinter der Schriftlehre, sondern er läuft geradezu wider dieselbe, indem sie offenbar, wie besonders unsere Römerstelle zeigt, die Menschheitsgattung nicht nur ihrer physisch-psychischen, sondern auch ihrer geistigen Potenz nach in Adam beschlossen sein lässt, insofern eben die Sünde nicht nur als leiblich-seelische Zerrüttung, sondern die Sünde überhaupt, also vor allen Dingen als Selbstsucht, als Abfall des Geistes von Gott und Auflehnung des Willens wider sein Gebot, auf Adams Fall zurückgeführt wird. Vgl. die eingehendere Entwicklung der Lehre von der Sünde in meiner Kirchlichen Glaubenslehre Bd. III. S. 1—217.

selbst zu *παράπτωμα* das *κατάκριμα θανάτου*, so wie auch das *χάρισμα* auf seine Folge die *ζωή* hinweist. Vollständig würde also der Satz lauten: Aber nicht verhält es sich mit der Uebertretung Adams, welche das göttliche Zorngericht über die Menschheit und den Tod zur Folge hatte, wie mit der auf Christi Gerechtigkeit ruhenden Gnadengabe der Rechtfertigung, welche das Leben zur Folge hat. *παράπτωμα* und *χάρισμα* aber werden nur vorläufig als diejenigen Hauptbegriffe, auf die es in der gleichfolgenden Entwicklung vornehmlich ankommt, hervorgehoben und entgegengestellt. *Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*] Diese Stelle bestätigt unsere Auffassung von v. 12., indem hier der *θάνατος* der Vielen als unmittelbare Folge des *παράπτωμα* des Einen bezeichnet wird, weil eben in diesem *παράπτωμα* die *ἐμαρτία* der Vielen, deren Sold der Tod ist, unmittelbar gesetzt ist. Nach jeder anderen Auffassung von v. 12. muss hier der Zusammenhang des Vergehens des Einen mit dem Tode der Vielen durch die eigenen Sündenthaten oder den eigenen Sündenhabitus der Vielen vermittelt gedacht werden, wofür in den vorliegenden Worten keine Spur von Andeutung vorhanden ist. *εἰ* nicht = quandoquidem, da, sondern die im hypothetischen Syllogismus gewöhnliche Conditionalpartikel *si*, wenn. *οἱ πολλοὶ* die Vielen, dem Umfange nach nicht verschieden von den *πάντες ἄνθρωποι* v. 12. Der Ausdruck ist aber im Gegensatze zu dem *εἰς* gewählt, denn an sich brauchen Alle noch nicht Viele zu sein; vgl. v. 19. 12, 5. 1 Cor. 10, 17., auch Matth. 20, 28. 26, 28, wo gleichfalls *πάντες* als *πολλοὶ* bezeichnet werden. Possunt aliqua esse omnia, quae non sunt multa, bemerkt schon Augustin. *πολλῷ μᾶλλον*] An ein quantitatives Mehr der intensiven Krafterweisung kann hier nur die exegetische Verlegenheit denken, welche nur in dieser Weise eine reelle Differenz zwischen der von Adam und von Christo ausgehenden Wirkung meint nachweisen zu können, während der höhere Grad apriorischer Evidenz, welcher einer Thatsache vor der andern zukommt, zwischen diesen beiden Thatsachen an sich selbst keinen reellen Unterschied zu setzen scheint. Dennoch führt die Satzconformation darauf, ganz so wie v. 9. 10. 17. 11, 24. nur an das logische Mehr der Gewissheit zu denken. Denn der conditionale Schluss, dass wenn (*εἰ*) das Eine ist, vielmehr (*πολλῷ μᾶλλον*) das Andere sei, enthält nichts Anderes, als dass die Existenz jenes Anderen einen noch viel höheren Grad der Gewissheit und Evidenz habe, als die Existenz des Einen. *πολλῷ μᾶλλον* ist also nicht = in wie viel grösserem Maasse, sondern = um wie viel mehr ist anzunehmen, um wie viel weniger lässt sich bezweifeln. Richtig schon Chrysostomus: *πολλῷ γὰρ τοῦτο ἐυλογώτερον*. Denn wie sollte die heilbringende Wirkung einer Gottesthat nicht viel gewisser sein, als die verderbenbringende Wirkung einer Menschenthats. — *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεά*] Wie vorher dem *παράπτωμα* das *χάρισμα*, so ist ihm hier die *χάρις* und die *δωρεά* entgegengesetzt. Dadurch ist nur das *χάρισμα* die Gnaden-gabe in seine beiden Bestandtheile die Gnade (*ἡ χά-*

ρις) und die Gabe (*ἡ δωρεά*) zerlegt. *Ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* bezeichnet also den favor Dei, die gnädige Gesinnung Gottes gegen die Menschen, aus welcher *ἡ δωρεά*, als aus ihrer Quelle, herfliesst. Die *δωρεά* selbst aber kann dann nur, wie auch der ganz parallele Ausspruch v. 17. (*οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες*) beweist, die *δωρεά τῆς δικαιοσύνης*, die Gabe der Rechtfertigung, deren Folge erst die *ζωή* ist, nicht die *δωρεά τῆς ζωῆς* selber sein. *ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Da *ἡ δωρεά* = *τὸ χάρισμα* von selbst die Ergänzung *ἐν χάριτι* erfordert, so ist es das Natürlichste, diese wirklich nachfolgenden Worte auch mit *ἡ δωρεά* und nicht mit *ἐπερίσσευσε* zu verbinden. Der von selbst zu erwartende Zusatz *ἐν χάριτι* ist dann als wesentlich integrierender Theil des Nominalbegriffes zu betrachten, und deshalb ohne Artikel (statt *ἡ ἐν χάριτι*) mit dem vorhergehenden Substantiv verbunden worden; vgl. Winer III, K. 1. §. 19. 2. S. 155. und Harless zu Ephes. 1, 15. S. 85. Die *χάρις* wird dann näher bestimmt als die Gnade Jesu Christi, daher der nachfolgende Artikel *ἐν χάριτι τῇ κτλ*, welche ungewöhnliche Artikelsetzung (vgl. auch 1, 18. 2, 14.) bei der Verbindung dieser Worte mit *ἐπερίσσευσε* keine hinlängliche Erklärung und Begründung findet. Dass der Apostel die *χάρις*, welche wir nach dem unmittelbar Vorhergehenden für die *χάρις τοῦ θεοῦ* zu halten geneigt sein mussten, doch als die *χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ* bestimmt, kann nicht befremden, da es im Grunde nur Eine Gnade Gottes gibt, welche eben so sehr die Gnade des Sohnes, als die Gnade des Vaters ist. Ueber die *χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ* vgl. AG. 15, 11. 2 Cor. 8, 9. Gal. 1, 6. Tit. 3, 7. Paulus sagt aber nicht einfach *ἡ χάρις Ἰησ. Χριστ.*, sondern *ἡ χάρις τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησ. Χριστ.*, im Gegensatze zum *παράπτωμα τοῦ ἐνός*. Allerdings ist Christus als *ἄνθρωπος* der Mittler, vgl. 1 Tim. 2, 5., insofern er aber als solcher die *χάρις* übt, ist er es eben nur als *ἄνθρωπος*, der der *υἱὸς θεοῦ* ist, als *θεάνθρωπος* *). Der Apostel will, wie der Anfang unseres Verses zeigt, das *χάρισμα* dem *παράπτωμα* gegenüber stellen. Dies thut er nun auch, doch so, dass er den Begriff des *χάρισμα* auflöst, umschreibt und erweitert in den Worten *ἡ χάρις* —

*) Libenter, sagt Bengel, Jesum Paulus (prae ceteris apostolis, qui eum ante passionem viderunt) *hominem* appellat, in hoc negotio. 1 Cor. 15. 21. 1 Tim. 2, 5. Quis humanam Christi naturam excludat ab officio mediatorio? Paulus hoc versu, ubi nomen *hominis* Christo tribuit, Adamo non tribuit: et v. 19., ubi Adamo tribuit, Christo non tribuit. Scilicet non eodem tempore *humanitatem* et Adamus sustinet et Christus: et aut Adam nomine hominis indignum se fecit; aut nomen hominis vix satis dignum est Christo. Porro denominari solet Christus ab humana natura, ubi agitur de hominibus ad Deum adducendis. Hebr. 2, 6 sqq., a divina vero, ubi agitur de adventu Salvatoris ad nos, et de praesidio, quod ipse nobis praestat adversus hostes. Tit. 2, 13.

Ἰησοῦ Χριστοῦ, und dann statt dem τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον ein τῷ τοῦ ἐνὸς χάρισματι οἱ πολλοὶ ζήσονται entgegen zu setzen, von dem περισσεύειν des χάρισμα redet. Auch hieraus ergibt sich, dass die Verbindung von ἐν χάριτι κτλ. mit δωρεά richtig ist, während die mit περισσεύειν den Gedanken unnöthig verwickelt, da τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι dann einen doppelten Gegensatz hat, einmal ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεά = τὸ χάρισμα, und dann ἐν χάριτι τῇ κτλ. — εἰς τοὺς πολλοὺς περισσεύει] Die πολλοὶ sind πάντες δικαιωθήμενοι vgl. v. 18. 19., die im Gegensatze zu dem εἰς ἄνθρωπος als die Vielen bezeichnet werden. Der Aorist περισσεύει bezieht sich nicht sowohl auf die subjektive und faktische Theilnahme der πολλοὶ an der χάρις und δωρεά, als vielmehr auf das objektive und faktische Vorhandensein dieser χάρις und δωρεά für die πολλοὶ. Περισεύει τι εἰς τινα hat nicht sowohl comparative, als superlative Bedeutung, vgl. 3, 7. = es widerfährt Jemandem etwas auf das Reichlichste, es wird Jemandem etwas über das Maass (περισσόν, abundanter, largissime, in reichlichster Weise) zu Theil. Der Unterschied in den Wirkungen Adams und Christi liegt also in der Ueberschwänglichkeit (der Nachdruck ruht auf περισσεύει) der Wirkungen des Letzteren, und zwar wird diese Ueberschwänglichkeit als evidente und von selbst abfolgende Thatsache (πολλῷ μᾶλλον) hingestellt. Sie ist aber um so evidenter, als sie eben in der Gnade Gottes und Christi, die nicht anders als überschwänglich sich erweisen kann, gegründet ist.

V. 16. führt einen weiteren Differenzpunkt ein. Wie nämlich die Eine Sünde Adams uns die Verdammniss gebracht, so werden wir durch die Gerechtigkeit Christi, welche uns geschenksweise zu Theil geworden, nicht blos von der Einen Sünde Adams, sondern auch von den vielen Sünden, die wir selbst hinzugethan, absolvirt. Καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα] Einige neuere Ausleger tilgen das Comma hinter ἁμαρτήσαντος und machen δώρημα zum ausschliessenden Subjekte des Satzes mit alleiniger Ergänzung der Copula ἐστίν hinter demselben = und nicht wie durch Einen, der gesündigt hat, ist das Geschenk, d. h. es ist nicht so, als ob es nur durch Einen Sünder verursacht wäre, vielmehr ist es auf Veranlassung vieler Fehltritte zu Theil geworden. Indess die Vergleichung mit dem Anfange des 15ten Verses führt darauf, auch hier eine ähnliche Konstruktion zu statuiren. Die einfachste Vervollständigung wäre dann: καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος ἐγένετο, τὸ δώρημά ἐστι. Der Ausdruck ist allerdings sehr concis, erklärt sich aber daraus, dass vor allen Dingen der εἰς ἁμαρτήσας, auf den im Folgenden im Gegensatze zu den πολλοὶ ἁμαρτήσαντες oder vielmehr zu ihren πολλὰ παραπτώματα Alles ankömmt, selbstständig hervorzuheben war. Deshalb dürfte es auch unnöthig sein, im Gegensatze zu τὸ δώρημα entweder, wie das Folgende zeigt, τὸ κατάκριμα, oder vorläufig etwa noch unbestimmter τὸ πάθημα als Subjekt des ersten Satzgliedes zu ergänzen = καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ κατάκριμα (τὸ πάθημα) ἐγένετο, τὸ δώρημά ἐστιν. Aehnlich Lu-

ther, der paraphrasirend übersetzt: „Und nicht ist die Gabe allein über eine Sünde (καὶ οὐ τὸ δώρημα ὑπὲρ ἐνὸς ἁμαρτήματος, um nämlich nur dieses eine ἁμαρτήμα auszugleichen), wie durch des einigen Sünders einige Sünde alles Verderben (ὡς δι' ἐνὸς ἁμαρτήματος, wie er nach der kritischen Autorität der Vulgata las, πᾶν τὸ πάθημα oder κατάκριμα).“ Die nicht hinlänglich bezeugte Lesart ἁμαρτήματος, statt ἁμαρτήσαντος, ist aber offenbar nur als erleichternde Correctur zu betrachten. τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἐνὸς εἰς κατάκριμα] sc. ἐγένετο. Denn das Gericht gerieth von Einem her zur Verdammniss. τὸ κρίμα ist nämlich an sich ein indifferenter Begriff; das Resultat des κρίμα kann sowohl Gerechtsprechung, als Verdammniss sein, je nachdem ein Gerechter oder ein Ungerechter dem göttlichen Gerichte unterstellt wird. Hier nun gerieth das κρίμα zum κατάκριμα, das Richturtheil zum Verdammungsurtheil, das Gericht zum Strafgericht. Dies die einfachste und natürlichste Erklärung von κρίμα in der Zusammenstellung und im Verhältnisse zu κατάκριμα. ἐξ ἐνὸς sc. ἁμαρτήσαντος oder auch ἀνθρώπου vgl. v. 12. 15. 17. 19. ἐνὸς kann nicht Neutrum sein, weil wir im Vorhergehenden ἁμαρτήσαντος, nicht ἁμαρτήματος, lesen, und die Vorwärtsbeziehung auf παραπτώματων = ἐξ ἐνὸς παραπτώματος statt der Rückbeziehung auf ἁμαρτήσαντος willkürlich ist. Auch bleibt der Sinn wesentlich derselbe, ob ich sage, das Verdammungsurtheil ist gekommen durch Einen Sünder, oder durch Eine Sünde. Denn auch im ersten Falle ist doch die einige Sünde des einigen Sünders gemeint. Hier, wie in unserm ganzen Abschnitte, ist der Blick des Apostels auf den εἰς gerichtet, und wo er von seinem παράπτωμα spricht, nennt er es das παράπτωμα τοῦ ἐνός, nicht das ἐν παραπτώμα. Auf dem ἐνός liegt aber auch hier, wie in ἐνὸς ἁμαρτήσαντος, der Hauptnachdruck. Denn es sollen nicht etwa ausserdem noch κρίμα und χάρισμα, κατάκριμα und δικαίωμα als Differenzpunkte hervorgehoben werden. Dies sind an sich zwar Gegensätze; auch soll wohl angedeutet werden, dass es nicht zufällig sei, dass die freie Gnade, aus der das χάρισμα hervorging, eine umfangreichere Wirksamkeit ausgeübt habe, als die Gerechtigkeit, welche das κρίμα fällte; aber es versteht sich ganz von selbst, und braucht deshalb nicht erst noch als besonderer Differenzpunkt angegeben zu werden, dass wenn einmal Adam und Christus in Parallele gestellt werden, von dem Einen κρίμα εἰς κατάκριμα, von dem Anderen χάρισμα εἰς δικαίωμα ausgegangen sei. ἐξ von her, verwandt aber nicht identisch mit διὰ, steht von der Quelle und Ursache, aus der etwas hervorgeht, vgl. Winer III. K. 5. §. 51. b. S. 440. Das κατάκριμα vollzieht sich im θάνατος und erstreckt sich εἰς τοὺς πολλοὺς, wie dies aus den schon v. 12—15. entwickelten Gedanken von selbst resultirt. τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτώματων εἰς δικαίωμα] sc. ἐγένετο. Die Gnadengabe aber gerieth von vielen Fehltritten her zum Rechtfertigungsurtheil. ἐκ steht auch hier von der bewirkenden Veranlassung, insofern wie dort der Eine Sünder die göttliche Gerechtigkeit zur Fällung des Verdammungs-

urtheils hervorrufend gedacht wird, so hier die vielen Sünden die göttliche Barmherzigkeit zur Fällung der Absolutionssentenz. Die *πολλὰ παραπτώματα* sind die aktuellen Sünden der Einzelnen. Es werden also hier nur der *εἰς ἁμαρτήσας* oder das *παραπτῶμα* Adams und die *πολλὰ παραπτώματα* seiner Nachkommen entgegengestellt. Die in dem *παραπτῶμα* Adams gesetzte und dem Einzelnen als *habitus peccandi* inhärierende *ἁμαρτία* wird nicht besonders hervorgehoben, obgleich sie allerdings Princip und Quelle der einzelnen *παραπτώματα* ist. *Δικαίωμα* ist hier nicht etwa mit dem *δικαίωμα* v. 18. zu identificiren, welches letztere als Gesetzesgenugthung Christi dem *παραπτῶμα* Adams entgegenseht. Hier hingegen bildet *δικαίωμα* den Gegensatz von *κατάκριμα*. Man könnte nun auch die Form des Wortes nur aus diesem Gegensatz erklären, so dass also *δικαίωμα*, welche Bildungsendung um der Aehnlichkeit mit *κατάκριμα* willen erzielt wäre, = *δικαίωσις*. Indess lässt sich auch ein Unterschied der Bedeutung festhalten, der zugleich den materiellen Gegensatz noch präciser macht. *δικαίωμα* bedeutet nämlich 1, 32. die Rechtsfestsetzung, hier aber von *δικαιοῦν* im specifisch Paulinischen Sinne abgeleitet, die Festsetzung, nach welcher ein Unge rechter für gerecht erklärt wird. So ist also *δικαίωσις* der Rechtfertigungsakt, die absolutio, hingegen *δικαίωμα* das Rechtfertigungsurtheil, das decretum absolutis, und somit steht *δικαίωμα*, als sententia absolutoria, passend, nicht nur der Form, sondern auch dem Sinne nach dem *κατάκριμα*, der sententia damnatoria, gegenüber. Vgl. Bar. 2, 17.: *δόσωσι δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ κυρίῳ*, auch Sir. 35, 16. Während nun v. 15. die intensive, schildert unser Vers die extensive Ueberschwänglichkeit der Gnade, indem Christus nicht nur den Schaden, welchen Adam gestiftet, sondern auch den, welchen wir selbst zu demselben hinzugethan, geheilt hat. Gratia, bemerkt Melancthon zu unserem Verse, abolet multa peccata, scilicet originale et actualia, radicem et fructus. So schon Augustin: quia non solum illud unum solvit, quod originaliter trahitur, sed etiam quae in unoquoque homine motu propriae voluntatis adduntur.

V. 17. Zu v. 15. ergänzte sich von selbst der Gedanke, dass die Vielen, welche die *περισσεία* der *χάρις* und der *δωρεὰ ἐν χάριτι* empfangen, nun auch viel gewisser leben werden, als die Vielen durch des Einen Uebertretung gestorben sind. Dieser Gedanke findet sich nun v. 17. ausgesprochen, so dass also dieser Vers wohl eine Ergänzung oder Schlussfolgerung, keinesweges aber eine Begründung oder Erläuterung von v. 15. enthält. Das *γάρ*, durch welches v. 17. eingeführt ist, kann demnach nur den Inhalt von v. 16. begründen; sollte es zur Begründung von v. 15. dienen, so müsste überdies v. 16. als Parenthese betrachtet werden, welche Annahme als ganz willkürlich erscheint. V. 16. besagt nun, dass die Gnadengabe nicht nur Adams Sünde, sondern auch die vielen Uebertretungen seiner Nachkommen vergütet; dies wird v. 17. dadurch begründet, dass es ja unerschütterlich gewiss ist, dass die, welche die überschwängliche Fülle der Gnade em-

pfangen, einst im Leben herrschen werden. Und in der That hätte Christus nur für das *παραπτῶμα* Adams, nicht auch für die vielen *παραπτώματα* seiner Nachkommen genug gethan, so würde weder die ihnen zu Theil gewordene Gnade eine überschwängliche genannt werden können, noch auch könnte ihre Herrschaft im Leben irgend wie als verbürgt betrachtet werden, da dieselbe ja noch von ihrer eigenen Genugthuung für ihre *πολλὰ παραπτώματα* abhängig wäre. Die intensive Gnadenfülle und die daraus hervorgehende Lebensgewissheit (v. 17.) ist demnach allerdings der Grund der extensiven Allgenugsamkeit dieser Gnade (v. 16.). *Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἐνὸς*] entspricht dem *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* v. 15. Die Lesart schwankt. Abgesehen von Origenes und einem unbedeutenden Codex, welche *ἐν ἐνὸς παραπτώματι* darbieten, so wie von dem einfachen *τῷ παραπτώματι*, wie ein gleichfalls unbedeutender Codex liest, hat die von Griesbach empfohlene lectio *ἐν ἐνὶ παραπτώματι* ansehnliche, die Lesart *ἐν τῷ ἐνὶ παραπτώματι* nicht unansehnliche Beglaubigung. Letztere mangelt aber auch der lectio recepta nicht. Die beiden berücksichtigungswerthen Varianten, *ἐν ἐνὶ* und *ἐν τῷ ἐνὶ παραπτώματι*, sind nun wohl für Correkturen zu halten, einmal weil sie sich ziemlich in denselben Codicibus finden, welche auch v. 16. *ἁμαρτήματος* für *ἁμαρτήσαντος* lesen, demnach dort das *ἐνὸς* in *ἐξ ἐνός* für das Neutrum hielten, und so sehr geneigt sein mussten, v. 17. das *ἐν παραπτῶμα* dem *παραπτῶμα τοῦ ἐνός* zu substituiren, dann aber weil diese Neigung durch die tautologisch erscheinende Wiederholung des *διὰ τοῦ ἐνός* noch verstärkt werden musste. Positiv für die recepta spricht die Correspondenz mit v. 15., da die Rückbeziehung auf diesen Vers überhaupt in unserem Verse unverkennbar ist. Statt *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* sagt der Apostel hier *ὁ θάνατος ἐβασίλευσε*, besonders um durch diesen Ausdruck den folgenden *ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν* vorzubereiten; denn es kommt ihm hier dem angegebenen Gedankengange zufolge darauf an, die Gewissheit der Lebensfülle und Lebensherrschaft hervorzuheben, welche die Gewissheit des Gesühntseins der *πολλὰ παραπτώματα* v. 16. begründet. Aus demselben Grunde wird auch in *διὰ τοῦ ἐνός* der *εἰς* wiederholentlich und nachdrücklich hervorgehoben, indem dazu *διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ* in markanten Gegensatz gestellt werden sollte, denn die Gewissheit der Lebensherrschaft ruht eben darin, dass der *εἰς*, welcher sie vermittelt hat, Jesus Christus ist *). Wie *τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι* im Anfange unseres Verses dem *τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι* v. 15. parallel läuft, so entspricht *διὰ τοῦ ἐνός* dem *δι' ἐνός ἁμαρτήσαντος* und *ἐξ ἐνός* v. 16. Auf die Wiederholung des *οἱ πολλοὶ* kam es hier aber

*) Solche nachdrückliche Wiederholungen finden sich auch Matth. 26, 24.: *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*. 2 Cor. 12, 7.: *ἵνα μὴ υπερλαύωμαι*. Eph. 6, 19. 20: *ἐν παρόρσεια* — *ἵνα ἐν αὐτῷ παρόρσειάσωμαι*.

nicht an. πολλῷ μᾶλλον] wie v. 15. nicht quantitatives Mehr, sondern das logische Vielmehr der Schlussfolgerung zur Bezeichnung der grösseren Evidenz. οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες] Die περισσεία die Fülle, die überschwängliche Grösse, vgl. 2 Cor. 8, 2., nimmt das ἐπερίσσευσεν v. 15. wieder auf, wie auch hier, wie dort, die χάρις und die δωρεά unterschieden wird; die δωρεά wird aber mit Beziehung auf das δικαίωμα v. 16. hier ausdrücklich als δωρεά τῆς δικαιοσύνης (genit. apposit.) bezeichnet. οἱ λαμβάνοντες könnte, wie öfter das Participium Präsens mit dem Artikel, substantivisch gebraucht sein, so dass es, zum Nomen geworden, (= die Empfänger) jede Zeitbestimmung ausschliesst, vgl. Winer III. K. 4. §. 46. 4. S. 403. und die daselbst angeführten Beispiele; es ist aber vorzuziehen, ihm seine participiale und präsentische Bedeutung zu belassen, so dass dadurch das Empfangen der Gnade, von deren objectivem Vorhandensein v. 15. die Rede war, als ein in der Zeit fortgehendes bezeichnet wird. Accipere (λαμβάνειν), sagt Bengel, potest vel tanquam neutro-passivum reddi empfangen, erlangen, kriegen, vel active annehmen. Illud potius. Relatio tamen ad δωρεάν, donum, cum actu sumendi melius convenit. In justificatione homo agit aliquid: sed non justificat actus sumendi, quatenus est actus; sed illud quod sumitur sive apprehenditur. ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν] Offenbar von der zukünftigen ζωῇ αἰώνιος, in der erst das βασιλεύειν statt findet, zu verstehen; daher auch das Futurum. Der Apostel sagt aber nicht: ἡ ζωῇ βασιλεύσει ἐπὶ τοὺς — λαμβάνοντας, entsprechend dem ὁ θάνατος ἐβασίλευσε, sondern οἱ — λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν, weil der Sünder dem Tode als einer fremden, ihn despotisch beherrschenden Macht unterworfen ist, während der Gerechtfertigte, als der von der Todesmacht Befreite, selber zum Herrscher im Leben erhoben ist. Ueber dieses βασιλεύειν der Gläubigen im ewigen Leben, welches ein συγκληρονομεῖν, ein συνδοξάζεσθαι und ein συμβασιλεύειν σὺν τῷ Χριστῷ ist, vgl. 8, 17. 1 Cor. 4, 8. 6, 2. 3. 2 Tim. 2, 12. Apok. 20, 4. 22, 5. διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ] In uno hoc versu, bemerkt Bengel zu v. 14., ponitur nomen individui Ἀδάμ, in caeteris nomen appellativum, homo. Nomen autem Jesu Christi, Adami nomine oblivioni tradito, clare praedicatum v. 15. 17. Fassen wir noch kurz die dogmatischen Momente zusammen, in denen die Uberschwänglichkeit der Gnade und Gabe Christi sich bekundet, so wird zu sagen sein: Adam besass eine endliche Gerechtigkeit und die bedingungsweise Verheissung des ewigen Lebens; Christus hat eine unendliche Gerechtigkeit und das freie Gnadengeschenk des ewigen Lebens selber gebracht. Adam hat Eine Sünde begangen und in Folge derselben das Todesverhängniss verschuldet; Christus hat viele Sünden versöhnt, und nicht nur den Tod aufgehoben, sondern auch das Leben an seine Stelle gesetzt.

Der Apostel hatte die Parallele zwischen Adam und Christus noch nicht ausdrücklich durchgeführt, was er nun v. 18. und 19. thut. Zwar war sie schon im Vordersatze v. 12. zusammengekommen mit ὅς ἐστι

τύπος τοῦ μέλλοντος v. 14., ihrem wesentlichen Inhalte nach, enthalten. Deshalb konnte er auch in der Restriktion der Parallele, die sein von der Herrlichkeit und Uberschwänglichkeit der Gnade Gottes in Christo erfülltes Gemüth ihm vorweg zu nehmen gebot, um auszusprechen, wie viel grösser der Gewinn durch Christum, als der Verlust durch Adam sei, den Inhalt der Parallele selbst immer schon voraussetzen, wie wir ja v. 15—17. auf der einen Seite das παραπτώμα, das κατὰκριμα und den θάνατος, auf der andern Seite den εἰς ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός, die δικαίωσις und die ζωὴ haben: aber er musste doch die Parallele selber, auf die es ihm bei der ganzen vorliegenden Entwicklung hauptsächlich ankam, auch der Form nach ausführlich ziehen und aussprechen. Darum kehrt er nach der episodischen Restriktion zum Anfange seiner Durchführung zurück, und hebt nun alle bei der Vergleichung zwischen Adam und Christus in Betracht kommenden Begriffsmomente in vollständiger Gegeneinanderstellung hervor.

V. 18. Ἄρα οὖν] demnach nun. Paulus setzt diese ihm sehr geläufige Folgerungspartikel gegen den gewöhnlichen classischen Gebrauch an den Anfang des Satzes vgl. 7, 3. 25. 8, 12. 9, 16. 18. 14, 12. 19. u. s. Sie dient öfter, z. B. 7, 25., wie hier, um den zusammenfassenden Abschluss des bisher Entwickelten einzuführen. Denn der Gedanke der summarischen Rekapitulation resultirt als Folgerung aus dem vorgängigen Inhalte, der weitläufigen Darlegung. Hier ist, wie bemerkt, die Entwicklung, auf welche die resumirende Folgerung sich zurückbezieht, theils v. 12—14. eingeleitet und angedeutet, theils v. 15—17. in der Form der Voraussetzung enthalten. δι' ἐνὸς παραπτώματος] Dass ἐνὸς sowohl hier, als in dem folgenden δι' ἐνὸς δικαίωματος, als Masculinum, und nicht als Neutrum, zu fassen sei, geht, abgesehen von dem Gegensatze, in welchem es zu εἰς πάντας ἀνθρώπους steht, schon daraus hervor, dass ἐνὸς in unserem ganzen Abschnitte v. 12. 15. 16. 17. 19. stets masculinisch gebraucht ist. Der Apostel musste aber nicht nothwendig schreiben: διὰ τοῦ παραπτώματος τοῦ ἐνὸς. Vielmehr ist die Auslassung des Artikels hier, wo er die Sache gleichsam von vorne beginnt, ganz angemessen. So lesen wir v. 12. δι' ἐνὸς ἀνθρώπου und dann v. 15. τοῦ ἐνὸς, weil dieser εἰς nun schon genannt und bekannt war. Eben so v. 16., wo wieder ein neues Moment eingeführt wird, ἐνὸς, v. 17. aber τοῦ ἐνὸς. Eben so hier v. 18. ἐνὸς, und v. 19. τοῦ ἐνὸς. — εἰς κατὰκριμα] sc. θανάτου, wie sich nach v. 12 ff. von selbst ergänzt; vgl. das zu dem folgenden δικαίωσιν ausdrücklich hinzugefügte ζωῆς. Die unmittelbare Verbindung aber, in welcher, schon der äusseren Form des Ausdruckes nach, das παραπτώμα Adams zu dem κατὰκριμα θανάτου aller Menschen gesetzt ist (δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατὰκριμα), zeigt, dass diese unmittelbare Verbindung auch der Sache nach statt findet, und dass wir durchaus nicht berechtigt sind, durch irgend eine fremdartige Gedankenvermittlung den Sinn des Apostels zu ergänzen oder vielmehr zu alteriren. Er sagt nichts Anderes, als dies, und zwar sagt

er dies ausdrücklich und ausschliesslich, dass durch Adams Uebertretung das Verdammungsurtheil Gottes, welches im Tode sich vollstreckt, auf alle Menschen gekommen sei. οὕτω καὶ δι' ἐνὸς δικαιοῦματος] Das *δικαίωμα* steht hier dem *παράπτωμα* gegenüber. Es muss ihm also auch ein diesem Gegensatz entsprechender Sinn beigelegt werden. Es bedeutet mithin weder, wie 1, 32. 2, 26., Rechtsfestsetzung, Satzung, noch auch, wie 5, 16., Rechtfertigungsspruch, sondern, wie Baruch 2, 19. Apok. 19, 8., Rechtserfüllung, gerechte Handlung. Die aus Aristoteles Ethic. Nicom. 5, 10. angeführte Erklärung: *δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος*, die Wiedergutmachung einer ungerechten Handlung, würde zwar hier trefflich in den Zusammenhang passen, ist aber nicht aus dem biblischen Sprachgebrauche nachzuweisen. Auch meint Aristoteles wohl nicht ein Wiedergutmachen durch gerechte That (d. i. durch *δικαιοπραγίαν*), sondern entsprechend dem klassischen Gebrauche des *δικαίου* = strafen, züchtigen, nimmt er *δικαίωμα* wohl im Sinne von Strafe als Wiedergutmachung einer ungerechten Handlung. Wie Adams *παράπτωμα* Gesetzesübertretung, so ist Christi *δικαίωμα* Rechts- oder Gesetzeserfüllung. Wie jenes hinreichte zur Verdammung, so reicht dieses hin zur Rechtfertigung, zur Absolution der Menschheit. Christi recte factum (*δικαίωμα*) ist also in der That eine satisfactio, und zwar, wie sowohl die frühere Entwicklung, als auch der gegenwärtige Gedankenzusammenhang ergibt, eine satisfactio vicaria. Wie aber Adams *παράπτωμα*, so ist auch Christi *δικαίωμα* als eine einzelne bestimmte Handlung zu fassen. Letzteres ist nämlich der Tod Christi, auf welchen der Apostel ja auch bisher 3, 21. — 5, 11. ausschliesslich unsere Versöhnung und Rechtfertigung gegründet hat. Der Tod Christi hat demnach eine doppelte Beziehung. Er ist eben so sehr Gesetzeserfüllung, als Straferduldung; ersteres vornehmlich als That der freiwilligen Hingabe, Joh. 10, 17. 18., letzteres als Erleiden des Gesetzesfluches, Gal. 3, 13. Er ist, wie der folgende Vers ausweist, vgl. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8., als Resultat, wie als höchste Spitze des während seines ganzen Lebens bewährten Gehorsams, selber *ὁπακοή*. In diesem Gehorsam hat sich Christus dem Willen des Vaters geopfert, Joh. 4, 34 u. s., und so die Leidensthat seines Todes vollbracht. In den Ausdrücken *δικαίωμα* und *ὁπακοή* ist also allerdings die Grundlage für das Dogma von der obedientia activa gegeben, wie auch das alte Diktum: actio ejus fuit passiva et passio fuit activa gerechtfertigt. Weil der Tod Christi nicht nur *κατὰ* sondern auch *δικαίωμα* ist, ist auch die auf ihn gegründete *δικαίωσις* nicht nur negative Schuldauflösung, Sündenvergebung, sondern auch positive Gerechterklärung, indem die Gerechtfertigten nicht nur als solche betrachtet werden, die keine Sünde begangen, sondern auch als solche, die das Gesetz erfüllt haben *). *εἰς πάντας ἀνθρώπους*] im parallelen Gegensatz zu dem vor-

*.) Ueber die Entwicklungsgeschichte des Dogmas vom thätigen Ge-

hergehenden *εἰς πάντας ἀνθρώπους*. Doch ergibt sich hier von selbst die Beschränkung, dass unter *πάντες ἄνθρωποι* nur alle, welche glauben, gemeint sind. Denn die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung widerspricht nicht nur der sonstigen Schriftlehre, sondern auch andern ausdrücklichen Aussprüchen des Apostels selbst, vgl. Phil. 3, 19. 2 Thess. 1, 9. Paulus schaut hier auf der einen Seite die Generation der in Adam Verlorenen, auf der anderen Seite die Generation der in Christo Erretteten an. Es sind dort *πάντες ἄνθρωποι κατακεκριμένοι*, hier *πάντες ἄνθρωποι δικαιοθυσόμενοι*. Beide sind *οἱ πολλοί*, im Gegensatz zu dem *εἰς*. Auf die im adamitischen Verderben Verbleibenden reflektirt er nicht, sondern es stellt sich seinem geistigen Auge nur der Gegensatz der adamitischen und der christlichen Menschheit dar. Einen ganz gleichen, beschränkten Gebrauch des *πάντες* s. 1 Cor. 15, 22., vgl. auch Röm. 11, 32. 2 Cor. 5, 15., so wie die Gal. 3, 22. 2 Thess. 3, 2. ausdrücklich ausgesprochene Beschränkung. An sich richtig bemerkt Thomas Aqu.: quamvis possit dici, quod justificatio Christi (= τὸ ἐνὸς δικαίωμα) transit in justificationem (= εἰς δικαίωσιν) omnium hominum, quantum ad *sufficienciam*, licet quantum ad *efficientiam* procedit in solos fideles. Doch ist hier nicht bloss von der Möglichkeit oder der Anerbietung, sondern von der Wirklichkeit der Rechtfertigung die Rede. *εἰς δικαίωσιν ζωῆς*] zur Rechtfertigung des Lebens, = Rechtfertigung zum Leben, d. i. die das Leben mit sich führt, des Lebens (nämlich der *ζωῇ αἰώνιος*) theilhaftig macht. *ζωῆς* kann als genitivus effectus oder qualitatatis gefasst werden. Winer III. K. 3. §. 30. S. 215. zählt ihn zu den Genitiven „der inneren Beziehungen entfernterer Art.“ *δικαίωσις ζωῆς*, bemerkt Bengel, est declaratio divina illa, qua peccator, mortis reus, vitae adjudicatur, idque jure. Zu dem ersten Satzgliede ist ein *ἀπέβη*, res cessit, abiit in, zu dem zweiten, wie v. 19. zeigt, ein *ἀποβαίνει* oder vielmehr *ἀποβήσεται* zu ergänzen. So richtig Winer Anhang. §. 62. 2. S. 658. Ergänzt man auch das zweite Mal ein *ἀπέβη* oder *ἐγένετο*, so würde der Apostel den in der Zeit fortgehenden Akt als schon vollendet anschauen.

V. 19. enthält die Begründung (*γάρ*) von v. 18. *ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν*] Die Grundbedeutung von *καθίσταται* ist sistere, constituere, hinstellen, einsetzen, AG. 7, 10. 27. u. s. o. (Aus der Bedeutung hinstellen, hinbringen, entsteht die Bedeutung geleiten AG. 17, 15.) Im Passiv: constitui, niedergesetzt, hingestellt, eingesetzt werden, Hebr. 5, 1. 8, 3. Auch Jak. 3, 6. 4, 4. 2 Petr. 1, 8. ma-

horsam Christi in der lutherischen Kirche vgl. Dogmatis de obedientia Christi activa historiam et progressionem inde a confessione Augustana ad formulam usque concordiae enarravit Thomasius, Erlangae, 1846. Zum Dogma selbst vgl. meinen Thätigen Gehorsam Christi und meine Kirchliche Glaubenslehre Bd. IV. Abth. 2.

chen hiervon keine Ausnahme. Wenigstens im Neutestamentlichen Sprachgebrauche geht also niemals die Bedeutung von *καθίστημι* in die von reddere, facere, Passiv reddi, fieri, esse über. Wir haben demnach auch an unserer Stelle an der allein berechtigten Grundbedeutung festzuhalten und *ἁμαρτωλοὶ καταστάθηναι* ist = als Sünder hingestellt wurden, in die Kategorie von Sündern versetzt wurden, *δίκαιοι καταστάθηναι*] = werden als Gerechte hingestellt werden, werden in die Kategorie von Gerechten versetzt werden. Letzteres geschieht nun, wie der Zusammenhang der Paulinischen Rechtfertigungslehre uns gezeigt hat, durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, ersteres muss also, wenn der Gedankenparallelismus gewahrt werden soll, wie auch in Uebereinstimmung mit der von uns als richtig erkannten Erklärung des *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* v. 12., als durch Zurechnung der Sünde Adams geschehen, gedacht werden. Habemus ergo hic, sagt Calov, *justitiam et obedientiam Christi*, quae imputatur nobis in justificatione nostra, in judicio divino per fidem, vel cum fide apprehenditur, quemadmodum inobedientia Adami imputata est posteris ejus. Ut enim hi peccatores constituti sunt *imputatione inobedientiae Adami*, sic justi nos constituimur *imputatione obedientiae vel justitiae Christi* *). Das Futurum (*καταστάθηναι*) steht, wie 3, 30., weil die Rechtfertigung als noch nicht abgeschlossener, sondern als in Zukunft fortgehender Akt zu denken ist. Es bezieht sich also nicht auf die zukünftige Offenbarung der Herrlichkeit nach der Auferstehung. Denn nicht erst alsdann werden sie in die Kategorie Rechtbeschaffener gesetzt werden. *οἱ πολλοί*] dem Umfange nach = *πάντες*, ist in beiden Satzgliedern emphatisch ans Ende gestellt. Also: „durch Eines Uebertretung ist es auf alle Menschen gekommen zur Verdammnis v. 18., weil durch den Ungehorsam des Einen sie Alle in die Kategorie der Sünder versetzt worden sind v. 19., und durch Eines Rechtserfüllung wird es auf alle Menschen zur Rechtfertigung, die zum Leben führt, kommen v. 18., weil durch den Gehorsam des Einen sie Alle werden in die Kategorie der Gerechten versetzt werden v. 19.“ Es ergibt sich übrigens aus dem ganzen Zusammenhange der Paulinischen Lehre, wie wir sie bisher kennen gelernt, der Unterschied, dass die objektiv in Adam beschlossene Menschheitssünde zugleich subjektiv der Menschheit

*) Zu beachten ist auch die von Bengel aus Thom. Gataker. Diss. de novi instr. stylo c. 8. angeführte Bemerkung: Aliud est *justum constitui*, etiam ubi de imputatione sermo habetur, aliud *justificari*: cum illud justificationis fundus et fundamentum existat, et justificationem veram, cui subternitur, necessario praecedat, justus enim quis existat, prius necesse est, quam possit vere justificari. Utrumque autem a Christo habemus. nam et satisfactionis Christi meritum homini ex se injusto imputatum, justum eundem jam constituit, quum justitiam ei conciliet, qua justus sit; et justitiae hujus virtute, quae merito illo comparatur, justificatur necessario, ubi id opus fuerit: h. e. jure merito absolvitur, qui hac ratione justus exstat.

einwohnt, während die Gerechtigkeit der durch den Glauben Gerechtfertigten objektiv in Christo beschlossen bleibt. (Vgl. Calvins Bemerkung zu v. 17. unseres Kapitels.) Doch wird dieser Unterschied, wenn auch nicht in Abrede gestellt (vgl. v. 13. 14. 20. 21., wo ja das *παράπτωμα* Adams ausdrücklich als in der Form der *ἁμαρτία* der Menschheit einwohnend gedacht wird), doch in der Parallele selbst nicht ausdrücklich markirt, da in ihr nur das Gleiche, nämlich das objektive Beschlossensein der den Tod bringenden Sünde in Adam, und der das Leben bringenden Gerechtigkeit in Christo, entgegen gestellt wird. Aber auch die Restriktion der Parallele hebt diese Differenz nicht speciell hervor, weil sie nur den Zweck hat, die überwiegende Fülle der Gnade im Verhältniss zur Grösse der Sünde und des Verderbens ins Licht zu setzen *).

Der Apostel kennt also, wie wir gesehen, nur eine Oekonomie der Sünde und des Todes und eine Oekonomie der Gerechtigkeit und des Lebens. Das Haupt und der Vermittler der einen ist Adam, das Haupt und der Vermittler der andern Christus. Es fragt sich nun, wozu die Oekonomie des Gesetzes, welches als göttliche Offenbarungsanstalt zwischen die Periode der Sünde und der Gnade mitten hineingetreten ist? Diese Frage wird schliesslich noch beantwortet. Nicht etwa Gerechtigkeit und Leben zu bringen, also Christi Stelle zu vertreten, sondern Sünde und Tod zu steigern, also Adams Werk zu vollenden, ist das Gesetz gegeben v. 20. Dadurch erhielt dann die Gnade Veranlassung, sich in überschwänglicher Fülle zu manifestiren v. 20., so dass dennoch die göttliche Absicht, die Gnade herrschen zu lassen zum Leben, nachdem früher die Sünde geherrscht im Tode, erreicht ward v. 21. Zur Vollständigkeit der Deduktion war allerdings diese zusätzliche Bemerkung über den Zweck des Gesetzes erforderlich, zumal in einem Briefe, als dessen stets wiederkehrender Refrain es bezeichnet werden kann, dass nicht etwa das Gesetz Vermittler der Gnade, der Gerechtigkeit und des Lebens sei.

V. 20. *Νόμος δὲ παρεῖσθ' ἔλθεν*] Als sprachlich unbegründet sind folgende Bedeutungen von *παρεῖσθ' ἔλθεν* zurückzuweisen: 1) es kam zwischen (Adam und Christus) ein. 2) *πρὸς καιρὸν*, obiter, ad tempus intravit. 3) intravit, adesse coepit = *εἰσῆλθεν*, wo dann die Präposition *παρά* ganz unberücksichtigt bleibt. Nachweisbar (vgl. Gal. 2, 4.

*) Der Sinn unserer Perikope drückt der bekannte Liedervers aus: „Wie uns nun hat ein fremde Schuld in Adam all verhöhet, also hat uns ein fremde Huld in Christo all versöhnet; und wie wir all durch Adams Fall sind ewigs Tods gestorben, also hat Gott durch Christi Tod verneut, das war verdorben.“ Dass aber mit der objektiven Zurechnung die subjektive Inhärenz der Sünde Adams nicht ausgeschlossen sein soll, zeigen gleich die Eingangsworte des Liedes: „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen; dasselb Gift ist auf uns geerbt, dass wir nicht mochten g'nesen.“

2 Petr. 2, 1., auch 2 Makk. 8, 1.: *παρεισπορευόμενοι λεηθότως*), obwohl an unserer Stelle nicht haltbar, ist die Uebersetzung der Vulgata: subintravit = clam irrepsit; denn solch heimliches Hineinschleichen des Gesetzes widerspricht der Feierlichkeit und Oeffentlichkeit seiner Promulgation, vgl. Exod. 19, 16 ff. Gal. 3, 19., der Achtung und Ehrfurcht, welche Paulus vor demselben hegt, vgl. Röm. 7, 12 ff., so wie auch seinem an unserer Stelle angegebenen weisen göttlichen Zwecke. Die Bedeutung praeterea intravit, insuper introiit oder ingressa est lex, es kam noch dazu (nämlich zur *ἀμαρτία*, welche nach v. 12. bereits eingekommen war) ein oder in die Welt, ergiebt eine nicht ganz passende Parallelisirung des *νόμος* und der *ἀμαρτία*, auch würde man in diesem Falle wohl eher *πρός* (vgl. *προσετέθη* Gal. 3, 19. nach der lect. recept.) oder *ἐπί* als Bezeichnung des Hinzukommens zu etwas schon Vorhandenem, statt *παρά*, erwartet haben. Es bleibt demnach nur die Uebersetzung übrig: daneben, nebenbei hereinkommen, wodurch das Gesetz als ein untergeordnetes, nebensächliches Institut bezeichnet wird*). Neben der Hauptökonomie der Sünde (*εἰσῆλθεν ἡ ἀμαρτία* v. 12) lief die Nebenökonomie des Gesetzes her (*παρεῖσθεν ὁ νόμος*), den allgemeinen gesetzlosen Zustand der Menschheit nicht in spezifischer, sondern nur in gradueller Weise verändernd, indem es ihn nicht, wie Christus, aufhob, sondern ihn nur, mit Erhaltung seines wesentlichen Bestandes, steigerte. Richtig also Luther: das Gesetz aber ist nebeneingekommen. *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*] damit die Vergehung gehäuft oder übermässig werde. Die Conjunction *ἵνα* ist auch hier *τελικῶς*, s. zu 3, 19., nicht *ἐκβατικῶς* zu fassen. Das Zunehmen des *παράπτωμα* als Erfolg des Gesetzes hätte durch die Worte: *νόμου δὲ παρεῖσθόντος ἐπλεόνασε τὸ παράπτωμα* bezeichnet werden müssen. Nimmt man aber *ἵνα* als Absichtspartikel, so ist es willkürlich zu *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* zu ergänzen: „in den Augen, im Bewusstsein der Menschen;“ denn Paulus hat nicht geschrieben: *ἵνα πλεονάσῃ ἡ ἐπὶ γένωσις τῆς ἀμαρτίας*. Auch müsste dann im Folgenden das *ὑπερπερισσεύειν* der *χάρις*, offenbar gegen des Apostels Meinung, vgl. auch 6, 1., gleichfalls als nur in der Anerkennung der Menschen statt findend gedacht werden. Es war demnach nach Pauli Lehre wirklich Absicht des Gesetzes, die Sünde zu mehrten, wie auch Gal. 3, 19. gesagt ist, der *Nomos* sei *τῶν παραβάσεων χάριν* d. i. ut transgressiones fierent, gegeben, und 1 Cor. 15, 56, das Gesetz *ἡ δύναμις τῆς ἀμαρτίας* genannt wird. Eben darum, weil es die *παράβασις* erzeugt, wirkt es auch *ὀργήν*, Röm. 4, 15. Allerdings aber ist die

*) Am wenigsten wird man mit Mehring übersetzen dürfen: „Das Gesetz kam dagegen ein oder trat dagegen ein.“ Abgesehen von dem sprachlichen Bedenken widerspricht das *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*. Denn schwerlich würde der Apostel einen psychologisch wahren Satz in der Form eines logischen Widerspruches („das Gesetz trat im Gegensatz zur Sünde ein, zum Zwecke ihrer Steigerung“) ausgedrückt haben.

Häufung der Sünde durch das Gesetz nur als göttlicher Mittelzweck zu betrachten, denn der Endzweck ist, durch die gehäufte, von innen nach aussen hinausgetriebene, und darum nicht mehr zu leugnende Sünde Erkenntniss der Sünde zu wirken. *διὰ γὰρ νόμου ἐπὶ γένωσις ἀμαρτίας*, Röm. 3, 20. Wie der Sünde Steigerung der Sünde Erkenntniss vermittele, schildert Röm. 7, 7 ff. Hier nun ist nicht von jenem letzten Endzwecke, sondern nur vom bezeichneten Mittelzwecke die Rede, weil es vor allen Dingen darauf ankam hervorzuheben, dass das Gesetz nicht etwa Vermittler der Gerechtigkeit, sondern nur Mehrer der Ungerechtigkeit gewesen sei. Auf *πλεονάσῃ* ruht demnach der Nachdruck. Vgl. Augustin Enarratio in Psalm. CII. c. 15: Hoc est in lege magnum mysterium, ideo eam datam, ut crescente peccato, humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur. — Non crudeliter hoc fecit Deus, sed consilio medicinae. Aliquando enim videtur sibi homo sanus et aegrotat: et in eo quod aegrotat et non sentit, medicum non quaerit: augetur morbus, crescit molestia, quaeritur medicus, et totum sanatur. *τὸ παράπτωμα* ist niemals der sündhafte Habitus, die Macht des sündhaften Principes, sondern stets das sündige Faktum. Es steht aber auch niemals, wie *ἡ ἀμαρτία*, abstrakt oder kollektivisch, eben so wenig als das synonyme *ἀμαρτήμα*, sondern bezieht sich stets nur auf den concreten Fall, auf die bestimmte einzelne Sünde eines Individuums. So also auch hier. *τὸ παράπτωμα* ist der Fehltritt Adams, eine Bedeutung, die, selbst wenn eine andere sprachlich möglich wäre, doch statuirt werden müsste, weil *παράπτωμα* in unserem ganzen Abschnitte v. 15. 17. 18. stets diese bestimmte Beziehung hat. (Vgl. auch Schott S. 250. Mehring S. 633. u. Ortloph I S. 126.) Bis zum *νόμος* gab es nur *παράπτωμα* Adams, der *νόμος* ist gegeben, um dieses *παράπτωμα* zu mehrten. Das *παράπτωμα* Adams kann aber durch das Gesetz nur insofern sich mehrten, als es in der Form der *ἀμαρτία* subjectiv der Menschheit inhärrt, vgl. v. 13., weshalb auch gleich im Folgenden *ἡ ἀμαρτία* an die Stelle von *τὸ παράπτωμα* gesetzt wird. Unser Vers bietet also einen neuen Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung der v. 12—19. enthaltenen Entwicklung. *πλεονάσῃ* = *πλεον γίνεσθαι* oder *εἶναι*, mehr werden oder sein, augeri, multiplicari, abundare, von der extensiven oder intensiven Fülle gebraucht, 2 Cor. 4, 15. 8, 15. Phil. 4, 17. 1 Thess. 3, 12. 2 Thess. 1, 3. 2 Petr. 1, 8.; hier in letzterer Bedeutung, wie der Gegensatz des *ὑπερπερισσεύειν* v. 20., des *πλεονάσῃ* 6, 1. der *χάρις* zeigt. Das *παράπτωμα* oder die durch dasselbe gesetzte *ἀμαρτία* hat sich intensiv durch das Gesetz gesteigert, insofern aus der einfachen *ἀμαρτία* die *παράβασις νόμου* ward. Luther: „auf dass die Sünde mächtiger würde.“ *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἀμαρτία, ὑπερπερισσεύσεν ἡ χάρις*] Der Apostel führt diesen Satz nicht durch *ἵνα* ein; wir haben also auch keinen Grund anzunehmen, dass er das Ueberschwänglichwerden der Gnade als Endzweck der Steigerung der Sünde durch das Gesetz ansehe. Vielmehr trat das Eine nur auf Veranlas-

sung des Andern ein. Es liesse sich nun der Aorist (*ὑπερπερισσεύσεν*), wie öfter im Griechischen zur Bezeichnung eines allgemeinen Erfahrungssatzes dienend, in der Bedeutung des Pflegens nehmen. Vgl. Kühner, Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache. II. S. 76. Wir hätten dann eine allgemeine Sentenz, aus der wir aber doch, zur Herstellung des Gedankenzusammenhanges, den historischen concreten Einzelfall ableiten müssten (wo die Sünde mächtiger geworden ist, da pflegt die Gnade überschwänglich mächtig zu werden, wie auch in diesem Falle geschah u. s. w.), weil sonst das folgende *ἵνα* der genügenden Anknüpfung entbehrte; denn die allgemeine Sentenz als Parenthese zu betrachten, und den zweiten Absichtssatz *ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν κτλ.* von dem ersten *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* abhängig zu machen, geht deshalb nicht an, weil nicht erst durch das Steigern der Sünde durch das Gesetz die Absicht erreicht ward, dass wie die Sünde im Tode geherrscht, so die Gnade zum Leben herrsche, da diese Absicht ja auch ohnedies erreicht werden konnte vgl. v. 17., und innerhalb der Heidenwelt, welche den Nomos nicht hatte, erreicht werden musste. Es scheint demnach vorzuziehen, da überdies für jenen Aoristgebrauch im N. T. sonst kein sicheres Beispiel sich nachweisen lässt, vgl. Winer III. K. 4. §. 41. b. 1. S. 321., an unserer Stelle das *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν — ἡ χάρις* sogleich und unmittelbar auf den historischen concreten Einzelfall zu beziehen, oder als rein geschichtliches Referat zu fassen. Man könnte dann *οὗ* als Zeitadverbium betrachten = *ὅτε, ἐπειδὴ*, als, entsprechend dem Lateinischen *ubi*, wie diese temporelle Bedeutung in der Zusammenstellung von *ἀφ' οὗ, ἐξ οὗ*, wirklich vorkommt: „als aber die Sünde sich häufte, ward die Gnade überschwänglich gross.“ Indess dieser Gebrauch des *οὗ* ist doch, namentlich für die griechische Prosa, keineswegs als gesichert zu betrachten, und auch im N. T. unerhört. Wir müssen demnach bei der allein gesicherten lokalen Fassung (vgl. 4, 15. 2 Cor. 3, 17.: *οὗ — ἐκεῖ*, u. s. o.) beruhen = wo, d. i. in dem Gebiete, wo —, in der Sphäre, in welcher —. In derselben Sphäre, in welcher die Sünde sich häufte, ward die Gnade überaus mächtig; diese Sphäre ist nun aber keine andere, als das unter den Nomos gethane Volk Israel, so dass des Abälard Auffassung des *οὗ*: in eodem populo, quo, als richtige Sinnumschreibung gelten kann. Das einmal von Seiten Gottes Geschehene lässt sich nun aber allerdings, als bei gleichen Veranlassungen in gleicher Weise sich wiederholend, zum Gedanken der allgemeinen Norm des göttlichen Thuns erweitern. *ὑπερπερισσεύειν* hat nicht comparative (Luther: da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden), sondern, wie andere Composita mit *ὑπέρ*, superlative Bedeutung: *supra modum*, valde redundare, übergross sein, Mark. 7, 37. 2 Cor. 7, 4., vgl. *ὑπερίκταν* 2 Cor. 11, 5., *ὑπερπλεονάζω* 1 Tim. 1, 14., *ὑπεραυξάνω* 2 Thess. 1 3., *ὑπερνικῶ* Röm. 8, 37., *ὑπερνιψώ* Phil. 2, 9. Die heilige Gluth des Apostels liebt solche das gewöhnliche Maass überfliegende Ausdrücke. Er wählt hier überdies *ὑπερπερισσεύειν* statt *ὑπερπλεονάζειν*, weil *περισσεύειν* stärker als *πλεονάζειν*, indem das *περισσόν* den

Ueberfluss an sich, *πλέον* aber nur, das mehr, als nöthig, bezeichnet. Zugleich steht *ὑπερπερισσεύειν* wohl im Rückblicke auf das *περισσεύειν* und die *περισσεύειν* v. 15. und 17. Diejenigen, welche *τῷ τοῦ ἐνὸς παρὰπτώματι* gestorben sind, haben *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος* empfangen, in Beziehung auf diejenigen aber, in welchen das in der Form der *μαρτία* ihnen einwohnende *παράπτωμα* durch den *νόμος* gesteigert war, fand ein *ὑπερπερισσεύειν* der *χάρις* statt. Uebrigens gewinnt das *ὑπερπερισσεύειν* im Verhältnisse zu dem vorhergehenden *πλεονάζειν* dennoch zugleich comparative Bedeutung. Denn wenn da, wo die Sünde mächtig geworden, die Gnade überschwänglich gross ward, so versteht sich von selbst, dass die Gnade grösser ward, als die Sünde war.

V. 21. beschliesst die ganze Deduktion, wie sie von v. 12. an gegeben ist, indem er den ihr zum Grunde liegenden Hauptgedanken noch einmal hervorhebt. Auch die Oekonomie des Gesetzes musste der göttlichen Endabsicht, die Gnade herrschen zu lassen, wie früher die Sünde geherrscht hatte, dienen. Denn das Gesetz hatte die Sünde gesteigert, der gehäuften Sünde war aber eine überschwängliche Fülle der Gnade entgegen gesetzt worden, damit dennoch jene göttliche Endabsicht erreicht würde. Wäre nämlich dem grösseren Maasse der Sünde nicht ein grösseres Maass der Gnade entgegen getreten, so würde die Herrschaft der Sünde sich dennoch mächtiger erwiesen haben, als die Herrschaft der Gnade. Wir haben also in unserem Verse weder zu *ἐβασίλευσεν, ἡ ἀμαρτία*, noch zu *ἡ χάρις βασιλεύσῃ* den Zusatz „in reichem Maasse“ zu suppliren. Der Apostel sagt nicht, dass Sünde und Gnade gesteigert worden seien, um nicht nur Sünde und Gnade, sondern Sündenfülle und Gnadenfülle einander gegenübertreten zu lassen, sondern, dass der gesteigerten Sünde die Ueberfülle der Gnade entgegengesetzt worden sei, damit überhaupt die allgemeine und ursprüngliche, göttliche Absicht, die Sünde durch die Gnade aufzuheben, durch Christum zu vergüten, was durch Adam eingebüsst war, nicht verfehlt würde. Unser Vers entspricht ganz, wenn auch in etwas anderer Wendung des Ausdruckes, dem Inhalte von v. 17. Er enthält also keinen neuen Gedanken, sondern nur den bisherigen Grundgedanken in abschliessender Form, um anzudeuten, dass Alles, auch die Gesetzesökonomie auf das angegebene Ziel hinausgelaufen sei. *ἡ ἀμαρτία*] die Sünde, welche in Folge des *παράπτωμα* der Menschheit inhärrte, und bei denen, welche dem *νόμος* unterworfen waren, zur *παράβασις* gesteigert worden war. *ἐν τῷ θανάτῳ*] im Tode, nicht wie Luther übersetzt: zum Tode; dies wäre *εἰς τὸν θάνατον*. Die Sünde herrschte *ἐν τῷ θανάτῳ*, die Gnade *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, denn die Sphäre des Todes, in der die Sünde ihre Herrschaft übte, war schon eine gegenwärtig vorhandene, während die *ζωὴ αἰώνιος*, vgl. v. 17., als zukünftig gedacht wird. Der in unserem Abschnitte durchgehende Gegensatz von *θάνατος* und *ζωὴ αἰώνιος*, vgl. v. 17. 19., findet offenbar auch hier statt, weshalb es unstatthaft ist, *ἐν τῷ θανάτῳ*, als im Gegensatze zu *διὰ δικαιοσύνης* gesetzt, durch den Tod zu übersetzen. Statt *οὕτω καὶ ἡ δικαιοσύνη*

βασιλεύση sagt Paulus, mit Beziehung auf die unmittelbar vorher erwähnte χάρις, οὕτω καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης] Die Gnade herrscht zum ewigen Leben als dem letzten Ziele, welchem sie selber zuführt, da sie allein das ewige Leben bewirkt und schenkt. Die δικαιοσύνη ist aber die δικαιοσύνη πίστεως, die Glaubensgerechtigkeit, welche die Gnade verleiht, nicht die Lebensgerechtigkeit, zu deren Schilderung der Apostel nun erst im 6ten Kapitel übergeht. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ] Die δικαιοσύνη ist das Mittel, Christus der Mittler; daher das doppelte διὰ. Jam ne memoratur quidem Adamus: sagt Bengel, solius Christi mentio viget.

Sechstes Kapitel.

Das 1, 17. aufgestellte Thema des Briefes, dass im Evangelium die δικαιοσύνη θεοῦ als ἐκ πίστεως kommend enthüllt werde, war nun allseitig durchgeführt. Der eigenthümliche Gehalt der evangelischen Rechtfertigungslehre liess aber noch die Möglichkeit einer bedenklichen Missdeutung offen. Namentlich konnten aus dem so eben 5, 20. gethanen Ausspruche: οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, unverständige oder böswillige Folgerungen gezogen werden. Dass dies wirklich geschah, darauf deuteten schon 3, 8. die Worte hin: καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασὶ τινες ἡμᾶς λέγειν, ὅτι ποιῶμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ. Und in der That ward schon in der apostolischen Zeit die Gnadenlehre von Einigen zum praktischen Sündendienste gemissbraucht, vgl. Gal. 5, 13. 1 Petr. 2, 16. Jud. 4. auch Jak. 2, 14 ff., wodurch der Vorwurf, als sei dies nothwendige Consequenz und Schuld der Lehre selber, den Schein des Rechtes und der Wahrheit erhalten konnte. Deshalb beugt nun Paulus in unserem Kapitel diesem Missbrauche und Missverständnisse vor, indem er selbst v. 1. die Frage aufwirft: τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; die er mit einem μὴ γένοιτο zurückweist, und dann nachweist, wie der rechtfertigende Glaube an und für sich schon der Tod des alten und die Auferstehung des neuen Menschen sei, weshalb der also durch die Rechtfertigung Erneuerte in den Dienst der Gerechtigkeit treten müsse und nicht in den Dienst der Sünde, deren Macht und Herrschaft über ihn gebrochen sei. Die Rechtfertigungslehre bildet aber so sehr den Alles bestimmenden und beherrschenden Mittelpunkt unseres Briefes, dass selbst die an sich so wichtige Lehre von der Erneuerung und Heiligung nur in der Form der Abwehr einer falschen Folgerung aus der Rechtfertigungslehre eingeführt und entwickelt wird. Ueberdies aber liefert die erste Uebergangsfrage unseres Kapitels einen neuen Beweis dafür, dass nach der Lehre des Apostels die Rechtfertigung des Sünders le-

diglich in der Gnade der Sündenvergebung, nicht zugleich in der mit derselben allerdings auch unmittelbar gesetzten und aufs Innigste verknüpften Gnade der Heiligung und Erneuerung bestehe. Denn bildet Heiligung und Erneuerung ein constitutives Moment und einen integrierenden Bestandtheil des Rechtfertigungsbegriffes selber, so hat die Frage: ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; keinen Grund und keinen Sinn.

V. 1. Τί οὖν ἐροῦμεν;] vgl. 3, 5. Was werden wir nun sagen? d. i. Was werden wir aus dem so eben 5, 20. Gesagten folgern? Der Apostel führt selbst die mögliche falsche Folgerung ein, er lässt sie sich nicht von einem Fremden, etwa einem Juden oder Judenchristen machen, in welchem Falle er nicht τί οὖν ἐροῦμεν; sondern ἐρεῖς οὖν μοι, vgl. 9, 19., gesagt hätte. ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ] Die besten Codices bieten ἐπιμένωμεν*), welche von allen neueren Auslegern mit Recht gebilligte Lesart Griesbach in der kleineren Ausgabe, Lachmann und Tischendorf in den Text aufgenommen haben. ἐπιμενοῦμεν haben die Abschreiber nach ἐροῦμεν gebildet. Der Conjunktiv ist deliberativ: Sollen wir verharren? vgl. Mark. 12. 14.: ἔξεσι κῆνσον Καίσαρι δοῦναι, ἢ οὐ; δῶμεν, ἢ μὴ δῶμεν; Winer III. K. 4. §. 42. 4. b. S. 330. ἐπιμένειν τινί bei etwas verharren, vgl. 11, 22. Col. 1, 23. ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ] blickt auf 5, 20. zurück.

V. 2. μὴ γένοιτο] vgl. zu 3, 4. οὔτινες] causal, quippe qui, wir, die wir, s. zu 1, 25. 32. Dass wir der Sünde abgestorben sind, ist der Grund dafür, dass wir nicht mehr in der Sünde leben werden. Der Relativsatz ist aber mit Nachdruck vorangestellt, um die Unmöglichkeit des ἔσθ' ἐν ἁμαρτίᾳ desto stärker hervorzuheben. Der Apostel argumentirt aus dem τεθνήκεναι τῇ ἁμαρτίᾳ als einer anerkannten Thatsache gegen die absurde Folgerung des ersten Verses, ohne sich auf die dialektische Auflösung des Trugschlusses selber, dessen Zulässigkeit durch das μὴ γένοιτο gebührend zurückgewiesen war, weiter einzulassen. ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ] vgl. Gal. 2, 19.: νόμῳ ἀποθνήσκειν. Col. 2, 20.: ἀποθνήσκειν ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου. 1 Petr. 2, 24.: ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογίνεσθαι. Röm. 7, 4.: θανατοῦσθαι τῷ νόμῳ. Gal. 6, 14.: σταυροῦσθαι τῷ κόσμῳ. Also: ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ = der Sünde oder in Beziehung auf die Sünde sterben, nicht: durch die Sünde sterben, auch nicht: um der Sünde willen (mit Christo) sterben. Vgl. Theodoret: ἡρνήθης, φησὶ, τὴν ἁμαρτίαν καὶ νεκρὸς αὐτῇ γέγονας. Der Sünde sterben heisst aber, den Lebenszusammenhang mit ihr zerreißen, keine Beziehung mehr zu ihr, keine Gemeinschaft mehr mit ihr haben. Der Aorist bezeichnet einen einmal

*) So Cod. A. B. C. D. E. F. G. Minusk. Cod. Sinait. liest ἐπιμένωμεν, doch wohl nur als Schreibfehler. Denn der Jnd. Praes. involvirte die hier nicht statt findende positive Voraussetzung des wirklichen in der Sünde bleiben Wollens. Vgl. Winer III. K. 4. §. 42. 3.

geschehenen Vorgang. Nach der bisherigen Entwicklung kann dies nur der Moment und Akt der Rechtfertigung selbst sein, welcher nach dem folgenden Verse als an den Empfang des Taufsakramentes geknüpft dargestellt wird. Die Sündenvergebung ist also zugleich der Sünde Tod. Nur die vergebene Sünde wird gehasst, die unvergebene geliebt. Durch den rechtfertigenden Glauben erhält das Sündenleben von selbst den Todesstoss, diess geschieht nicht etwa erst durch einen zweiten isolirten Akt, der auf den Glauben folgt. *πῶς*] drückt die Unmöglichkeit der Sache aus. Wer schon in der Vergangenheit der Sünde gestorben ist, kann und wird nicht in der Zukunft noch in ihr leben. *ἐτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ*] vgl. v. 11. Col. 2, 20. In der Sünde leben = die Lebensgemeinschaft, die Beziehung, den Zusammenhang mit ihr unterhalten. Aehnlich *περιπατεῖν ἐν τινι* 2 Cor. 4, 2. Eph. 4, 17. Doch ist *περιπατεῖν* die äussere Erscheinung des *ζῆν*, welches vorherrschend die innere geistige Gemeinschaft bezeichnet, vgl. Col. 3, 7. Gal. 5, 25. Zu beachten ist die Bemerkung Calov's: Pontificii hinc extorquere volunt dogma suum de omnimoda peccati sublatione et exstirpatione; sed non urgenda est metaphorica locutio, neque extendenda ultra mentem Spiritus Sancti contra analogiam fidei. Nam Apostolus de dominio peccati loquitur, quod justificatis peccatum non dominetur, quodque non serviant illi peccato, non vero eosdem sine peccato et peccati sensu esse docet.

V. 3. Die Unmöglichkeit, dass der Christ der Sünde lebe, entwickelt der Apostel aus der Bedeutung und Wirkung des Taufsakramentes. Er bezieht sich auf den Taufakt, weil durch diesen der Christ in die Gemeinschaft mit Christo aufgenommen worden ist, aus seinem Inhalte also das Wesen des Christenstandes selber erhellen muss. Wäre nach der Betrachtungsweise Pauli die Taufe nur symbolische Bezeugung der vorher geschehenen Wiedergeburt, und nicht vielmehr, wie Tit. 3, 5. vgl. Eph. 5, 26. es ausdrücklich ausspricht, die wirkungskräftige Vermittelung der durch sie selber sich vollziehenden *παλιγγενεσία*, so würde der Apostel die Gemeinde viel passender an den Moment ihres Gläubigwerdens, als an den Moment ihrer Taufe erinnern haben. Denn auch der Glaube ist ein Glaube an Christi Tod. Es lässt sich nicht sagen, dass die Beziehung auf den Taufakt nur deshalb gewählt sei, weil durch die *κατάδυσις* und die *ἀνάδυσις* das Untertauchen des alten und das Auftauchen des neuen Menschen figurlich dargestellt ward; denn dann würde Paulus diese symbolischen Akte namhaft gemacht und sie bestimmter angedeutet haben, während zweifelhaft bleiben muss, ob er an unserer Stelle auch nur besonders auf sie reflektirt habe, wiewohl dies allerdings, vgl. besonders v. 4., wahrscheinlich ist. Auch sonst erinnert Paulus die Gemeinden an die Taufe als an das Sakrament ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christo, vgl. Gal. 3, 27. Eph. 4, 5. und die der unsrigen analoge Stelle Col. 2, 11. 12. Während er also im vorigen Verse nur im Allgemeinen gesagt, dass sie faktisch der Sünde gestorben seien, weist er in diesem Verse darauf hin, dass dies

in ihrer Taufe geschehen sei, weil, was an ihnen als Christen geschehen ist, sich eben als in der Taufe, dem Sakramente ihrer Einverleibung in Christum, geschehen, muss nachweisen lassen. Dies gilt besonders von der der Wortverkündigung vorausgehenden Kindertaufe. Aber auch das der Taufe der Erwachsenen vorausgehende Wort ist nur Vorbereitung auf die Taufe als den eigentlichen Vollendungsakt, wie das der Taufe nachfolgende Wort nur fortgehend auslegender und anwendender Rückweis auf die Taufe ist. Das vorausgehende Wort erbietet Allen insgesamt die Gnadengabe, welche die Taufe dem einzelnen bestimmten Individuum zuführt. Der Glaube vor der Taufe nimmt die Allen im Worte verheissene Gabe auch für sich; der Glaube in und nach der Taufe nimmt das von Gott selber ihm speciell gegebene Gut. Dort findet eine subjectiv menschliche, wenn auch gottgewollte und gottgewirkte, hier eine objektiv göttliche individuelle Application des Heilsgutes statt. Darum weil in der Taufe sich die zueignende Heilthat unmittelbar durch Gott an mir vollzogen hat, stützt sich mein heilsgewisser Glaube auf meine Taufe, in welcher sich das vorausgehende oder auch nachfolgende Wort wie in einem Brennpunkte zusammenfasst, und seinen zündenden Strahl auf mich gerichtet hat. *ἡ ἀγνοεῖτε, ὅτι*] vgl. 7, 1. = *ἡ οὐκ οἴδατε, ὅτι* 11, 2. 1 Cor. 6, 2. u. s. Oder (wenn das v. 2. Behauptete noch zweifelhaft erscheinen sollte, wenn ihr das nicht zugestehen wolltet,) wisset ihr nicht? (was als ein allgemein Bekanntes nicht zu wissen, euch zum Vorwurfe gereichen würde.) *Doctrina de baptismo fuit omnibus cognita*, bemerkt Bengel. Und: *Ignorantia* multum officit: scientia non sufficit. *ὑμεῖς*] quotquot, so viel wir, wir alle, die wir. *ἐβαπτίσθημεν*] passiv. Paulus redet hier nicht von dem, was die Christen gethan haben, sondern von dem, was an ihnen in der Taufe geschehen ist. Eben so vorherrschend in den folgenden Versen bis v. 11. Zwar berührt er auch schon vorher (vgl. *ἔνα — καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* v. 4., *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* v. 6.) den subjectiven Zweck, den sie in Folge jenes objektiven Geschehens zu verwirklichen haben. Doch erst v. 12. fordert er sie ausdrücklich zur thatsächlichen Vollziehung jener Aufgabe auf. *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*] auf Christum Jesum, in Beziehung auf ihn. Die Beziehung ist aber, wie die Entwicklung selbst ergiebt, die der innigsten Verbindung, Angehörigkeit und Gemeinschaft. *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν*] auf seinen Tod getauft sind. Qui baptizatur, sagt Bengel, induit Christum Adamum secundum; in Christum, inquam, totum, adeoque etiam in mortem ejus baptizatur: et perinde est, ac si eo momento Christus pro tali homine, et talis homo cum Christo pateretur, moreretur, sepeliretur. Vgl. 2 Cor. 5, 15. Der Apostel schildert einen zwar mysteriösen, aber thatsächlichen und gewissen, wenn auch nur in der Erfahrung der durch die Rechtfertigung geschehenden Wiedergeburt begreiflichen, psychologischen Vorgang. Der Tod Christi ist die Spitze und das Hauptmoment seines Erlösungswerkes, deshalb setzt uns die Taufe vornehmlich mit dem Tode Christi

in Verbindung. Bisher war von der Gemeinschaft mit dem Tode Christi, in die uns objectiv die Taufe, subjektiv der Glaube versetzt, nur die Rede, insofern sie rechtfertigt, jetzt insofern sie heiligt. Sie thut aber eins durch das andere. Das Hineinversetztwerden des Menschen in den Tod Christi durch den rechtfertigenden Glauben ist zugleich seine Heiligung. Denn indem er seine Sünde im Glauben als auf Christo seinem Stellvertreter ruhend und in ihm gekreuzigt anschaut, ist sie nicht mehr in ihm vorhanden, sie ist gekreuzigt, d. i. vergeben und zugleich getilgt. Der Akt der subjektiven Glaubensübertragung der eigenen Sünde auf Christum, der sie objectiv getragen hat, ist als ein und derselbe Akt rechtfertigend und heiligend zugleich. Obgleich also der Apostel hier von dem heiligenden Hineinversetztwerden in Christi Tod handelt, so schliesst er doch damit das rechtfertigende Hineinversetztwerden in denselben nicht aus, noch betrachtet er etwa das erstere als dem letzteren erst in späterer Zeit nachfolgend, vielmehr ist ihm die die Sündenvergebung vermittelnde Glaubensgemeinschaft mit Christi Tod eo ipso der Akt der Sündentilgung oder der Tod des alten Menschen selber. Nur so lässt sich der unvermittelte Uebergang von der Schilderung der Glaubensgemeinschaft mit Christi Tod als einer rechtfertigenden zu der Darstellung des Versenktheins in Christi Tod als eines heiligenden, wie die demselben entsprechende Ausdrucksweise in der jetzt folgenden Entwicklung erklären. Es ergibt sich aber hieraus zugleich, dass sich die Rechtfertigung zwar nicht als das temporelle, wohl aber als das causale Prius der Heiligung betrachten, und wenn auch von ihr nicht scheiden, doch unterscheiden lässt. *Utriusque finis causa in mortem Christi baptizamus, ut et liberemur morte Christi a peccati reatu et Spiritus S. effundatur in nos, cujus virtute liberi reddamur a dominio peccati, ut peccato mortui amplius non vivamus eidem, sed Domino nostro, ejusque sanctissimis vestigiis insistamus. Fines hi subordinati sunt; nam liberationem a reatu peccati vel justificationem consequitur liberatio a dominio peccati, ut justificati non vivant peccato, sed peccato mortui Domino, qui eos a peccati reatu et maledictione liberavit, vivant atque serviant.* Calov. Der kleine Catechismus Luther's aber unterscheidet die Gabe oder den Nutzen der Taufe, bestehend in der Vergebung der Sünden und der ewigen Seligkeit, von der Bedeutung der Taufe, welche darin besteht, „dass der alte Adam in uns durch tägliche Reu und Busse soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit für Gott ewiglich lebe.“ Was aber täglich actualiter von uns geschehen soll, ist schon in dem Taufakt selber principaliter ein für alle Mal an uns geschehen; wie auch Gabe und Bedeutung der Taufe, wenn auch in dem Verhältnisse der Ursache und Wirkung zu einander stehend, doch in einen und denselben Moment der Taufe selber fallen.

V. 4. Sind wir durch die Taufe in die Gemeinschaft des Todes Christi versetzt, so folgt (*οὖν*), dass wir auch mit ihm begraben sind,

insofern nämlich das Begräbniss die Bestätigung der Wahrheit und Wirklichkeit des Todes enthält. *Sepultura mortem ratam facit.* Bengel. *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ*] Das *συν* in *συνετάφημεν* drückt nicht bloss eine Vergleichung aus = *ὥσπερ αὐτός*, so dass Christi leibliches Begräbniss nur als Vorbild unseres geistlichen Begrabenwerdens zu fassen wäre, vielmehr bezeichnet es eine reale Gemeinschaft, insofern in Christi unseres Stellvertreters Leichnam, kraft unseres geistlichen Hineinversetztseins in Ihn, unser Sündenleib als mitbegraben gedacht wird. Vgl. Col. 2, 12.: *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι* Zum Bilde bemerkt Chrysostomus zu Joh. 3.: *ἡμῶν καθάπερ ἐν τινι τάφῳ τῷ ὕδατι καταδύντων τὰς κεφαλὰς ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος θάπτεται, καὶ καταδύς κάτω κρύπτεται ὅλως καὶ καθάπαξ.* — *διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον*] entspricht dem *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν* v. 3., weshalb *εἰς τὸν θάνατον* mit *διὰ τοῦ βαπτίσματος*, nicht mit *συνετάφημεν* zu verknüpfen ist, da überdies der Ausdruck „in den Tod begraben werden“ ein unpassendes Bild enthält. Die Wiederholung des Artikels vor *εἰς τὸν θάνατον* ist unnöthig, weil *τὸ βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον* = *τὸ εἰς τὸν θάνατον βαπτίζεσθαι* einen Begriff bildet. *ἵνα κτλ.*] damit u. s. w. *ἵνα* ist *τελικῶς* nicht *ἐκβατικῶς* zu nehmen. Wir sind mit Christo gestorben und begraben, nicht um todt zu bleiben, sondern um aufzuerstehen, wie Christus auferstanden ist, oder um in ihm und mit ihm aufzuerstehen. Der Apostel bezeichnet aber sogleich das letzte Ziel der Heiligung, welches nicht nur ein *ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ* und ein *συνεγείρεσθαι τῷ Χριστῷ*, sondern auch ein *ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν* im Gegensatze zum früheren *περιπατεῖν ἐν ἁμαρτίᾳ* ist. Wie das Hineinversetztwerden in Christi Tod der Tod unseres alten Menschen ist, so ist das Hineinversetztwerden in Christi Auferstehung die Auferstehung des neuen. Zwar ist dieser Tod und diese Auferstehung ein untheilbarer Akt, denn es lässt sich keine auch nur momentane Indifferenz des menschlichen Geistes denken, doch wird beides als die negative und positive Seite des einen und selbigen Processes mit Recht im Begriffe gesondert. Auch ist allerdings in der durch den Glauben an Christi Tod vermittelten Sündenvergebung mit der Zerstörung des alten Lebens zugleich und schon an sich die Schöpfung des neuen gesetzt; dennoch wird dieses letztere Moment nicht willkürlich auf Christi Auferstehung bezogen, weil der Tod Christi nur insofern Princip des neuen Lebens ist, als er Tod des Lebensfürsten ist, als in ihm das heilige und ewige Leben dahingegeben ward, welches sich in seiner Wahrheit und Wirklichkeit und in seiner siegreichen Unverwundlichkeit durch die Auferstehung erwies und behauptete. In gleicher Weise aber wie das Hineinversetztwerden in Christi Tod Sündentilgung durch Schuldauflösung, ist das Hineinversetztwerden in Christi Auferstehung Erneuerung durch positive Rechtfertigung. Vgl. Eph. 2, 5. 6. Col. 2, 12. 13. 3, 1. *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς*] durch die Herrlichkeit des Vaters. Die Herrlichkeit Gottes umfasst die erscheinende Fülle seiner Eigenschaften, unter denen aber in

einem bestimmten Falle eine besonders hervorleuchten kann; so hier die Allmacht, die *δύναμις*, welcher sonst regelmässig die Auferweckung Christi zugeschrieben wird, 1 Cor. 6, 14. 2 Cor. 13, 4. Eph. 1, 20. vgl. mit Col. 1, 11., wo wir *τὸ κράτος τῆς δόξης* lesen. *ἐν καινότητι ζωῆς*] nicht absolut mit *ἐν ζωῇ καινῇ* identisch, sondern stärker, insofern der Begriff der Neuheit als selbstständiger Begriff herausgehoben und demnach auf ihn besonders reflektirt ist. Vgl. 7, 6. 1 Tim. 6, 17. Winer III. K. 3. §. 34. 2. S. 267.

V. 5. enthält die Begründung (*γάρ*) des letzten Gedankens v. 4.: *ἵνα ὥσπερ κτλ.* Wir können in einem neuen Leben wandeln, weil, wenn wir mit Christo gestorben sind, wir auch seiner Auferstehung theilhaftig sein werden. Denn von unserer Auferstehung zum neuen Leben hatte der Apostel im letzten Verse nicht ausdrücklich gesprochen, sondern gleich von deren Folge, unserm Wandel im neuen Leben. Dieses Wandeln ist aber eben nur durch die Auferstehung bedingt und ermöglicht. *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*] Luther: So wir aber mit ihm gepflanzt werden zu gleichem Tode. Calvin: nam si *insititii* facti sumus similitudini mortis ejus, mit der Bemerkung: Ergo ut *sureculus* communem habet vitae et mortis conditionem cum arbore in quam insertus est: ita vitae Christi non minus, quam et mortis participes nos esse consentaneum est. Doch *σύμφυτος* ist nicht von *φυτεύω* etwa = *ἐμφύτευτος* *) eingepfropft, eingesenkt, eingepflanzt, sondern, wie *συμφυής*, von *φύω* abzuleiten, wie schon das Etym. M. richtig bemerkt: *ξύμφυτος*, ὁ συγγενής, ἀπὸ τοῦ ξὺν καὶ φύω. Die Bedeutung von *σύμφυτος* ist, wie von den neueren Auslegern (vgl. ausser Lössner obs. sacr. p. 253. Reiche und Fritzsche zur Stelle) entwickelt worden ist, sehr mannigfach. 1) Von *φύομαι* in der Bedeutung werden, durch Geburt werden, abgeleitet, heisst *σύμφυτος* mitgeboren, una natus. Vgl. LXX Zachar. 11, 2.: *ὅτι κατεσπάσθη ὁ δρυμὸς ὁ σύμφυτος*, d. i. der mit der Gegend zugleich geborene, uralte Eichwald. Daher a) mit der Geburt vorhanden, angeboren, innatus. So Joseph. Antt. J. 6, 3. 3.: *ἡ σύμφυτος δικαιοσύνη*. 3 Makk. 3. 22.: *ἡ σύμφυτος κακοήθεια*. In demselben Sinne steht *ἐμφυτος* Sapient. Salom. 12, 10.: *πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἐμφυτος ἡ κακία αὐτῶν*. Den Gegensatz zu diesem *σύμφυτον*, dem Angeborenen, Natürlichen, bildet das *ἐπίκτητον*, *ἐπακτόν*, *ἐπιθετον*, adventitium, adscitium, das dazu Erworbene, das Hinzugebrachte, Herbeigeholte, Fremde, Unächte, Erklünstelte. b) von gleicher Gattung, Stamm, Eltern, Geburt, Natur, cognatus, verwandt, metaphorisch = *similis*, ähnlich: c) zugleich entstehend, zugleich aufwachsend, vgl. Luk. 8, 7.: *συμφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι*, spinae simul exortae. Dies leitet uns zur zweiten Klasse der Bedeutungen

von *σύμφυτος* über. 2) Von *φύομαι* in der Bedeutung wachsen heisst es nämlich a) zusammengewachsen, concretus, connaturatus, metaphorisch: engverbunden. Daher von Oertern b) bewachsen, consitus. Ein *τόπος σύμφυτος* ist demnach ein von Bäumen gleichsam zusammengewachsener, eng verwachsener, d. i. ein mit vielen Bäumen bewachsener Ort. So LXX Amos. 9, 13.: *καὶ πάντες οἱ βουνοὶ σύμφυτοι ἔσονται*. An unserer Stelle kann nun aber offenbar nur die Bedeutung I b. oder II a statt finden. Am passendsten wird die letztere angenommen, da durch sie sowohl die Wahl des Ausdruckes *σύμφυτος* mehr erklärt, als auch die enge Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo bestimmter bezeichnet ist. Auch ist der Ausdruck „der Aehnlichkeit des Todes verwandt oder ähnlich“ tautologisch oder vielmehr unlogisch. Zwar könnte man *σύμφυτοι* mit dem zu supplirenden *τῷ Χριστῷ* verbinden und *τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* als Dativus instrumenti nehmen: „denn wenn wir Christo verwandt (ähnlich) geworden sind durch die Aehnlichkeit seines Todes (d. i. dadurch, dass so wie Christus leiblich, wir geistlich gestorben sind v. 2—4).“ Doch würde Paulus dann wohl geschrieben haben: *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν αὐτῷ τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου*. Wie jetzt die Worte lauten, wird man unwillkürlich zu der einfachen und nächstliegenden Verbindung von *σύμφυτοι* mit *τῷ ὁμοιώματι* geführt, die so lange festzuhalten ist, als sie einen angemessenen Sinn gibt. Derselbe ist aber nachweisbar vorhanden. „Denn wenn wir zusammengewachsen, d. i. eng verbunden sind mit der Aehnlichkeit seines Todes.“ Das *ὁμολωμα* (Analogon) seines Todes ist das pneumatische Sterben, mit dem wir in der Taufe v. 3. 4. zusammengewachsen, d. i. eng verbunden worden sind. Enge mit der Aehnlichkeit des Todes Christi verbunden oder verwachsen sein, heisst aber nichts anderes, als (in Kraft seines Todes) wie er leiblich, so geistlich gestorben sein, oder „Solche geworden sein, zu deren Wesen es untrennbar gehört, die Aehnlichkeit mit seinem Tode (in ethischer Beziehung v. 3 f.) an sich darzustellen.“ *ἀλλὰ καὶ*] verum etiam, aber auch. Der Gegensatz, auf den sich *ἀλλὰ* bezieht, steht, wie hier, so bisweilen auch in der klassischen Gracität in einem hypothetischen Vordersatze. Vgl. Homer II. 9, 153.: *εἴπερ γὰρ σ' ἔκτωρ γε κακὸν καὶ ἀνάγκηα φήσει, ἀλλ' οὐ πείσονται Τρῶες*. — *τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*] Man könnte versucht sein hier die Konstruktion *εἶναι τινος* = „Jemandem angehören“ in Anwendung zu bringen. So *τῆς ἀναστάσεως εἶναι* der Auferstehung angehören = mit der Auferstehung in Gemeinschaft stehen, eng verbunden sein. Doch bezieht sich *εἶναι τινος* sonst nur auf das Verhältniss zu einer Person, und bezeichnet die Abhängigkeit, Unterwürfigkeit, nicht die blosse Gemeinschaft. Auch ginge so der Parallelismus des Ausdruckes im Vordersatze und Nachsatze verloren. Da nun *σύμφυτος* sowohl mit dem Genitiv, als mit dem Dativ construiert wird, so haben mehrere Ausleger *τῆς ἀναστάσεως* von dem im Gedanken zu wiederholenden *σύμφυτοι* abhängig gemacht. Indess da für diesen Fall der Ausdruck *τῇ ἀναστάσει* so nahe lag, so muss

*) Was sich leicht nach der Analogie des wirklich vorkommenden *φυτεύω* bilden lässt.

der rasche Constructionswechsel um so mehr auffallen. Es bleibt demnach nur (nach dem bekannten Schema der Comparatio compendiaria vgl. Matth. 5, 20 u. s.) die vollständige Ergänzung von *σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι* übrig, welche auch, namentlich da der Nachdruck auf *τοῦ θανάτου* und auf *τῆς ἀναστάσεως* ruht, keine Schwierigkeit hat. „Wie der Aehnlichkeit seines Todes, so sind wir auch der Aehnlichkeit seiner Auferstehung eng verbunden.“ Die *ἀνάστασις* ist die *ἀνάστασις αὐτοῦ* die Auferstehung Christi und das *ὁμοίωμα* derselben ist unsere geistliche Auferstehung. An die leibliche Auferstehung der Gläubigen ist demnach nicht zu denken, welcher Gedanke überhaupt dem ganzen Zusammenhange nach fern liegt. Das Futurum *ἐσόμεθα* drückt weder ein Sollen, noch ein Wollen aus, sondern es bezeichnet das, was die in der Natur der Sache liegende Folge eines vorausgesetzten oder vorausgehenden Anderen ist. Sind wir mit Christo gestorben, so folgt, dass wir mit ihm auferstehen werden, weil sonst unsere Gemeinschaft mit ihm eine unvollkommene und mangelhafte wäre. Das Hineinversetztwerden in seinen Tod kann ohne ein Hineinversetztwerden in seine Auferstehung nicht gedacht werden.

V. 6. Der Apostel hatte bisher von einem Hineinversetztsein in Christi Tod, von einem Verwachsensein mit der Aehnlichkeit seines Todes gesprochen. Die Darstellung war also vorherrschend objektiv, insofern der Mensch als durch die Gemeinschaft mit Christo aus sich heraus und in Christi Tod oder in die Aehnlichkeit seines Todes und seiner Auferstehung d. i. in den gleichsam aus dem Subjekt hinausverlegten neuen geistlichen Menschen hinein versetzt geschildert ward. Jetzt wird bestimmter ausgesprochen, was dieser objektive Vorgang für Folgen in dem Inneren des Subjektes selber habe. Er ist nämlich seiner Natur nach zunächst eine Zerstörung des sündhaften Principes in uns, eine Vernichtung der verderbten Lust und Neigung. Das *βαπτισθῆναι εἰς τὸν θάνατον τοῦ Χριστοῦ*, das *συνταῖσθαι αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον*, das *σύμφυτον γεγονέναι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* ist, subjektiv betrachtet, nichts Anderes als ein *συσταυρωθῆναι* des *παλαιὸς ἄνθρωπος*, ein *καταργηθῆναι* des *σώματος τῆς ἁμαρτίας*. Demnach ist *τοῦτο γινώσκοντες*] weder begründend, noch causal zu fassen, sondern das Participium enthält, wie öfter (vgl. 2, 4.), die einfache Fortführung der Struktur = *καὶ τοῦτο γινώσκουμεν*. Deutsch: dieses wissend = wobei wir wissen. *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος*] vgl. Harless zu Eph. 4, 22. S. 418—420. und die Erklärung Bucer's zu jener Stelle: (deponere) veterem hominem h. e. naturam nostram quanta est, quae erroneis concupiscentiis perpetuo fertur. Der *παλαιὸς ἄνθρωπος* der alte Mensch ist das sündhafte Ich, der *ἐγὼ σαρκικός* Röm. 7, 14., *ἐγὼ ἡ σὰρξ* ebendas. v. 18. Er ist *παλαιὸς* vom Standpunkte der *ἀναγέννησις*, der *παλιγγενεσία* (Joh. 3, 3. Tit. 3, 5.) aus angesehen, der ehemalige, vormalige Mensch, welchem der durch die Wiedergeburt geschaffene *ἄνθρωπος νέος, καινός*, oder die *καινὴ κτίσις* entgegengesetzt ist, Eph. 4, 24. Col. 3, 9. 10. 2 Cor. 5,

17. Der Ausdruck *παλαιὸς ἄνθρωπος* enthält also eine Personification nicht der ehemaligen Handlungsweise (Col. 3, 9. werden die *πράξεις αὐτοῦ* von dem *παλαιὸς ἄνθρωπος* selbst unterschieden), sondern der vormaligen (sündhaften) Beschaffenheit oder Grundrichtung des ganzen Lebens. *συνεσταυρώθῃ*] sc. *τῷ Χριστῷ*. Sonst ist von einem *ἀποθέσθαι, ἀπεκδύσασθαι* des *παλαιὸς ἄνθρωπος* die Rede, hier von einem *σταυροῦσθαι* mit Beziehung auf den Kreuzestod Christi, in dessen Gemeinschaft eintretend wir eben die Kreuzigung unsers alten Menschen erfahren. Hunc veterem hominem dicit esse affixum cruci Christi, quia ejus virtute conficitur. Ac nominatim allusit ad crucem, quo expressius indicaret non aliunde nos mortificari, quam ex ejus mortis participatione. Calvin. *σύν* non *similitudinem* notat, verum *simultatem*, ut ita dicam, et *communionem* Calov. *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*] damit vernichtet werde der Leib der Sünde, gibt den Zweck des *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθῃ* an. Da aber das *καταργεῖσθαι* des *σώματος* hier als Zweck und Ziel des *σταυροῦσθαι* auftritt, so kann es nur von einer wirklichen Vernichtung, nicht von einer blossen Aufhebung der Thätigkeit, einem Unwirksamgemachtwerden verstanden werden. Das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* kann demnach nicht diesen physischen, materiellen Leib bezeichnen, insofern er Sitz oder Organ der Sünde ist; denn dieser wird erst durch den natürlichen Tod vernichtet, vgl. 1 Cor. 6, 13. das *καταργεῖν τὴν κοιλίαν*. Auch kann die etwaige Bedeutung des nachfolgenden *σῶμα θνητόν* v. 12. nicht über den Sinn des vorhergehenden, in anderer Verbindung auftretenden *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* entscheiden. Wir können demnach hier in diesem letzteren Ausdrücke mit vielen älteren und einigen neueren Auslegern (vgl. besonders auch Julius Müller die christliche Lehre von der Sünde. Neue Ausarbeitung Bd. I. S. 398 f.) nur eine Fortführung des Bildes erkennen. Die *ἁμαρτία* wird als *σῶμα* gedacht, und eben in der Kreuzigung des alten Menschen wird nicht der wirkliche Leib, sondern dieses *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* vernichtet. Sehr nahe liegt es dann, nicht eine blosser Umschreibung (so schon Theodoret: *περιφραστικῶς αὐτὴ ἡ ἁμαρτία*) zu statuiren, sondern die Wahl des bildlichen Ausdruckes zugleich daraus zu erklären, dass der Apostel die Masse der Sünde als gegliederten Organismus, als *σῶμα* denkt, dessen Theile die einzelnen sündhaften Begierden sind. So schon Pelagius: Quia unum vitium membrum peccati, omnia corpus totum. Ganz analog ist dann Col. 2, 11. der Ausdruck *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός* (vgl. Julius Müller a. a. O. Bähr und Steiger zur Stelle). Dasselbst ist die Totalität der *σάρξ*, der *natura corrupta*, gemeint, deren *ἀπέκδυσις*, wie an unserer Stelle, als in dem Mitbegrabenwerden in der Taufe sich vollziehend dargestellt wird. Wäre hier *σῶμα* der natürlichen Leib des Menschen, so müsste *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος* auch an dieser Stelle, analog dem *ἀπεκδύσασθαι* 2 Cor. 5, 4., von dem leiblichen Tode verstanden werden. Dieses *σῶμα τῆς σαρκός* hat aber auch seine *μέλη*, es sind dies *τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* Col. 3, 5., bestehend in den einzel-

nen sündhaften Begierden, der *πορνεία, ἀκαθαρσία* u. s. w., deren *νεκροῦσθαι*, analog dem *σταυροῦσθαι, καταργεῖσθαι, ἀπεκδύεσθαι*, gefordert wird. Schon Chrysost. erklärt τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας a. u. St. durch τὴν ἀπὸ τῶν διαφόρων μερῶν πορνείας συγκειμένην κακίαν. Ideo autem cum Christo crucifixus est homo vetus, bemerkt Calvin, ut aboleatur non hoc vel illud tantum peccatum, sed totum peccati corpus cum omnibus membris suis, ut posthac non serviamus ulli peccato, nam ita aboletur peccatum, quantum ad dominium, quando non servitur eidem. τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ] finem abolitionis notat. Calvin. Wie v. 4. unser Wandeln im neuen Leben als Ziel unserer geistlichen Auferstehung, so wird hier als Ziel unseres geistlichen Mitsterbens mit Christo bezeichnet, dass wir nicht mehr der Sünde Gehorsam leisten. Wir sollen das thun, was Gott an uns gethan hat. Weil die Herrschaft der Sünde über uns aufgehoben ist, sollen wir ihr auch nicht mehr dienen. Begehen wir aber die Sünde, so dienen wir ihr, nach Joh. 8, 34., sie ist unser βασιλεύς oder κύριος, wir ihre δοῦλοι oder ὑπήκοοι, vgl. v. 12. 14.

V. 7. begründet das τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ durch den Satz: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεικνύεται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας] denn wer gestorben ist, ist losgesprochen von der Sünde. Mehrere, besonders neuere Ausleger beziehen das ἀποθνήσκειν auf den physischen Tod. Es ist dann eine dreifache Auslegung möglich. 1) Wer gestorben ist, ist deshalb von der Sünde befreit, weil er vom Leibe, dem Sitze der Sünde, durch den Tod befreit ist. Diese Auffassung ruht auf eben so unbiblischer, als unpaulinischer Anthropologie, vgl. Julius Müller a. a. O. S. 377—402 *1. 2) Usus est sententia civili de operibus, sagt Melancthon. Mortua natura non est efficax. Der Gestorbene sündigt nicht mehr gegen die Satzungen des bürgerlichen Gesetzes. Τίς γὰρ ἐθεάσατο πώποτε, commentirt Theodoret, νεκρὸν ἢ γάμον ἀλλότριον διορύττοντα — ἢ ἄλλο τι τῶν ἀτόπων διαπραττόμενον; Einmal aber ist dagegen mit Recht bemerkt worden, dass Paulus diese Sentenz einfach mit den Worten: ὁ γὰρ νεκρὸς οὐκέτι ἁμαρτάνει, ausgesprochen hätte, und dann würde er wohl auch jene nähere Bestimmung: wider das bürgerliche Gesetz hinzugefügt haben, da er ohne Zweifel ein ἁμαρτάνειν wider das göttliche Gesetz, wie beim διάβολος, so bei den ἀπίστοις auch im jenseitigen Leben statuirte. Denn hörte die ἁμαρτία auf, so würde auch der θάνατος aufgehoben sein. 3) Andere erklären den Satz vom Tode der Hinrichtung, durch welche die Sünde gebüsst wird. Zu δεικνύεται wird dann der juristische Ausdruck des alten deutschen Criminalrechtes verglichen, nach welchem von dem Hingerichteten gesagt ward: er ist justificirt. Doch der Apostel spricht hier offenbar nicht nur von der Freiheit von der Verpflichtung zur Strafe, sondern auch von der Freiheit von der

Sünde selbst. In letzterer liegt das Motiv für das μηκέτι δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ. Ueberdies ist man nicht berechtigt, ὁ ἀποθανὼν speciel auf den Tod der Hinrichtung zu beziehen. — Es muss demnach ἀποθνήσκειν auf das ethische Sterben bezogen werden, von dem auch im Vorhergehenden, vgl. v. 5. 6., und im gleich Folgenden (vgl. v. 8. εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, welches in Beziehung steht zu dem ὁ γὰρ ἀποθανὼν v. 7.) die Rede ist. Es ist dann nicht nothwendig, zu ἀποθανὼν zu suppliren: τῇ ἁμαρτίᾳ, wiewohl der Satz auch so nicht gerade tautologisch wäre. Denn so gut gesagt werden kann: wer der Sünde lebt, ist Knecht der Sünde, kann auch gesagt werden: wer der Sünde gestorben ist, ist von der Knechtschaft der Sünde befreit. Indess ist ὁ ἀποθανὼν einfach zu interpretiren: wer gestorben ist, wobei sich aus dem Vorhergehenden von selbst ergibt, dass hier der in der Glaubensgemeinschaft mit Christi Tod sich vollziehende innere, geistige Tod gemeint ist, durch den, wie durch den Tod überhaupt, alle früheren Verhältnisse, Beziehungen und Verbindungen gelöst werden, somit auch die Beziehung zur Sünde, die demnach ihr früheres Herrscherrecht über den Menschen verliert. Ist aber der Mensch von der Sünde losgesprochen, so soll er nicht sich selbst ihr wieder zusprechen, δεδικαιώμεθα ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἵνα μηκέτι δουλεύωμεν αὐτῇ. δεδικαιώμεθα erklärt Chrysost. durch ἀπήλλακται, Theophyl., Oecum., Schol. Matth. durch ἡλευθέρωται. Nil jam in eum juris est peccato, erklärt Bengel, ut non jam sit debitor, c. 8, 12. Justus est, ratione praeteriti a reatu; ratione futuri, a dominio, v. 14. δικαιῶν behält also auch hier die Bedeutung absolvere, lossprechen, die hinzugefügte Bestimmung ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας erweitert dieselbe zum Begriffe des liberare, befreien. Vgl. Jes. Sir. 26, 29. AG. 13, 39. Indem der Mensch von der Sünde losgesprochen ist, hat sie ihr Recht über ihn verloren, ihr Recht ihn zu verklagen und zu beherrschen. Vgl. übrigens zur Sentenz unseres Verses den analogen Ausspruch 1 Petr. 4, 1.: ὅτι ὁ παθὼν ἐν σαρκί, πέπναιτο ἁμαρτίας, und Steiger z. St.

V. 8. führt den v. 6 und 7. ausgesprochenen Gedanken fort. Der Nachdruck fällt auf ἀπεθάνομεν und συζήσομεν. Sind wir mit Christo gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. Denn nur so ist die Gemeinschaft mit ihm vollendet. Die Sentenz ist der v. 5. enthaltenen entsprechend. Es findet aber deshalb keine Tautologie statt, sondern eine systematische Fortbewegung der Entwicklung. Der Prozess der Heiligung wird zunächst nach seiner objektiven v. 3. 4., dann nach seiner objektiv-subjektiven v. 5., und endlich nach seiner rein subjektiven Seite v. 6—8. betrachtet. Wir stehen durch den Glauben mit Christi Tod und Auferstehung in Gemeinschaft, sind dadurch hineinversetzt in den geistlichen Tod und die geistliche Auferstehung (σύμφυτοι κτλ.), welche sich als Tod des alten Menschen, wie als neues Leben (συζήσομεν) subjektiv in uns vorhanden erweisen. πιστεύομεν] Dies Vertrauen ist in der Gewissheit gegründet, dass Gott sein Gnadenwerk an uns nicht unvollendet lassen wird, was der Fall sein

*1) Dennoch wird sie auch gegenwärtig noch von Meyer wiederholt.

würde, wenn er uns nur des Todes Christi und nicht auch seines Lebens theilhaftig machte. Vgl. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. 2 Tim. 2, 11. *συζήσομεν*] bezieht sich nicht auf die zukünftige *ζωὴ αἰώνιος*, weder ausschliesslich, noch theilweise, insofern dieselbe sich als Fortsetzung der gegenwärtigen *ζωὴ ἐν Χριστῷ* betrachten lässt. Weder *πιστεύομεν* (s. vorher), noch das Futurum (welches wie in dem ähnlichen Falle v. 5. zu erklären) nöthigt zu dieser Annahme, dem Gedankenzusammenhange aber (vgl. den zusammenfassenden Abschluss v. 11.) ist sie fremd. Vielmehr bezieht sich *συζήσομεν* ausschliesslich auf das neue Leben der Gläubigen im Diesseits, welches an sich ja allerdings nach Joh. 4, 14. das Wasser ist, das in das ewige Leben quillet.

V. 9. leitet den neuen Gedanken ein, dass diese *ζωὴ ἐν Χριστῷ* eine fortwährende, nicht mehr unterbrochene sei, da auch Christus, von den Todten auferweckt, nicht mehr stirbt. *εἰδότες*] = *καὶ οἶδαμεν*, vgl. *γινώσκοντες* v. 6. *ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει*] woraus eben folgt, dass, da unser Leben dem seinigen gleichförmig ist, auch letzteres ein beharrliches, unaufhörliches ist. Denn in dem Leben Christi liegt die Macht und die Verheissung ununterbrochener Dauer unseres Lebens. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass wir unter Voraussetzung des eigenen Abfalles dennoch dieses Lebens wieder verlustig gehen können. *θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*] der Tod herrscht nicht mehr (wie ehemals) über ihn. Emphatische, auch durch die Form des Asyndeton verstärkte Wiederholung des *οὐκέτι ἀποθνήσκει*. Christus war als der sündlose Sohn Gottes des Todes Herr, er hat sich aber als unser Stellvertreter, der für uns zur Sünde gemacht ward 2 Cor. 5, 21., ihm zum Knechte gemacht.

V. 10. Begründung des *οὐκέτι ἀποθνήσκει*. *θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει* v. 9. Was Christus gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben *ἐφ' ἧς*, er wird also nicht zum zweiten Male sterben; was er aber lebt, das lebt er *τῷ θεῷ*, worin gleichfalls die Bürgschaft für die Unvergänglichkeit dieses seines Lebens liegt. *ὁ γὰρ ἀπέθανε*] vgl. Gal. 2, 20.: *ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί*. Winer III. K. 2. §. 24. 4. Anm. 2. S. 193. *ὁ* wird von mehreren quod attinet ad id, quod, was das betrifft, dass umschrieben; richtiger aber von anderen als Objectscasus gefasst. *ἀποθνήσκειν τι*, *ζῆν τι* = aliquam mortem mori, aliquam vitam vivere. So also *ὁ ἀπέθανε* was er gestorben ist s. v. a. der Tod, den er gestorben ist, den ist er u. s. w. *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε*] (das) ist er der Sünde gestorben, d. i. in Beziehung auf die Sünde gestorben. Der Ausdruck ist in Beziehung auf v. 2, *οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* und v. 11. *νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ* gewählt. Doch ist der Parallelismus nur ein formaler, da Christus in anderer Hinsicht der Sünde gestorben ist, als wir; er nämlich, wie dies in der bisherigen Entwicklung und in der sonstigen biblischen Lehre gegeben ist, um sie zu sühnen und zu tilgen, wir, um die Gemeinschaft mit ihr aufzuheben. Allerdings aber ist unser *ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ* nur Folge und vollzieht sich nur in Kraft des *ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ* von Seiten

Christi *). Bengel nennt den Dativ *τῇ ἁμαρτίᾳ* einen Dativus *detrimenti*. Obgleich er nun grammatisch richtiger als Dativ der Relation bezeichnet wird, so ist doch sachlich Christus allerdings nicht in commodum, sondern in detrimentum peccati gestorben. *ἐφ' ἧς*] mit Nachdruck gesetzt, einmal, d. i. einmal für immer, ohne Wiederholung. Vgl. Hebr. 7, 27. 9, 12. 10, 10. und 1 Petr. 3, 18. Hebr. 9, 26. 28. *ζῇ τῷ θεῷ*] lebt er Gotte. Sein Leben gehöret nicht mehr der Tod bringenden Macht der Sünde, sondern dem ewigen, unsterblichen Gott allein an, von dessen Herrlichkeit es durchstrahlt ist, mit dessen Allmacht er selbst bekleidet nun herrschet in Ewigkeit. Vivit Deo, vitam ex Deo gloriosam, divini vigoris plenam, in perpetuum. Nam Deus est Deus viventium. Bengel.

V. 11. Anwendung von v. 10. auf die Gläubigen in der Form der Rückkehr zu v. 2. und dem gemässen Abschluss der bisherigen Deduction. *οὕτω*] auf gleiche Weise, wie Christus nämlich einmal der Sünde gestorben ist und Gotte lebt v. 10. Ohne Noth setzen Griesbach u. A. nach *ὑμεῖς* ein Colon. Zwar war von Christo gesagt, dass er der Sünde gestorben sei, nicht dass er dafür gehalten habe u. s. w. Doch bleibt auch bei jener Interpunktion dieselbe Differenz bestehen, denn *λογίζεσθε κτλ.* enthält doch immer die Exposition von *οὕτω καὶ ὑμεῖς*. Höchstens macht die Griesbach'sche Abtheilung die Rede emphatischer. Als Analogon der gewöhnlichen Verbindung vgl. Luk. 17, 10. *λογίζεσθε ἑαυτοὺς*] Imperativ nicht Indicativ, in welchem Falle wir *οὕτω καὶ ἡμεῖς λογιζόμεθα* erwartet hätten, vgl. v. 8. *λογίζεσθε* nicht colligite, schliesset, sondern existimate, reputate, censete, erachtet, urtheilt, seid überzeugt, vgl. 3, 28. 1 Cor. 4, 1. Die Gläubigen sollen sich als das erkennen, was sie sind; daran schliesst sich dann v. 12. die Aufforderung, es auch im Leben darzustellen. Was sie aber sind, sind sie durch die Taufe auf Christi Tod geworden. *νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ*] Die lect. rec. *εἶναι* nach *νεκροὺς μὲν* ist mit Recht von Griesbach, Knapp und Lachmann nach überwiegenden Autoritäten aus dem Texte entfernt. Man sagt auch *λογίζεσθαί τινά τι*

*) Meyer erklärt nach dem Vorgange von Hofmann: „er ist der Sünde gestorben (Dativ der Beziehung), d. i. sein Tod galt der Sünde, und zwar so, dass dieselbe (nämlich die Sünde der Menschen, als Potenz gedacht) nunmehr, nachdem sie ihm das Leben gekostet hat, keinen Einfluss, keine Gewalt mehr an ihm haben kann; er ist der Gewalt der Sünde entstorben.“ Soll diese Erklärung nun nicht, was wenigstens bei Meyer nicht der Fall ist, der biblischen Versöhnungslehre derogiren, so wäre sie sachlich auf unsere Auffassung zu reduciren. Denn in keiner anderen Weise hatte die Sünde Gewalt an Christo, als indem er in seinem Tode stellvertretend die Strafe der Sünde erduldet hat. Uebrigens halte ich die Erklärung: „in Beziehung auf die Sünde sterben“ = „der Gewalt der Sünde entsterben“ für eine gekünstelte. Weder v. 2. noch v. 11. bietet dafür einen entsprechenden Beleg.

„Jemanden für etwas halten“, vgl. Weish. Sal. 5, 4. 15, 15. ζῶντας δὲ τῷ θεῷ] seinem Willen und Dienste; ihm hingegeben; als sein Eigenthum. Vgl. 14, 8. 2 Cor. 5, 15. Gal. 2, 19. Der Gedankenparallelismus mit v. 10. ergibt übrigens von selbst, dass das geistliche Sterben als ein ein für alle Mal geschehenes, das geistliche Leben als ein ununterbrochen fortwährendes zu fassen ist. Ut Christus excitatus est ad incorruptibilem vitam, ita vos Dei gratia renatos esse, ut totam vitam in sanctitate et iustitia traducatis: quando aeterna est semperque viget haec, qua renovati estis, Spiritus sancti virtus. Calvin. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ] nicht per Christum Jesum, sondern in Christo Jesu, in Gemeinschaft mit Christo. ἐν bezeichnet, wie öfter, das Element, in welchem das geistige Leben der Christen sich bewegt. Vgl. 1 Thess. 2, 14. Die Worte können mit νεκρὸς μὲν — τῷ θεῷ gemeinsam, oder bloss mit ζῶντας τῷ θεῷ verbunden werden. Ersteres scheint vorzuziehen, weil νεκρὸς — ζῶντας im strengen Parallelismus zu v. 10. zusehendergedacht ist, und schliesslich noch gemeinsam das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ als hinzutretende Bestimmung erhält. τῷ κυρίῳ ἡμῶν] ist nach entscheidenden kritischen Zeugen für halten und deshalb mit Recht von Griesbach und Lachmann aus dem Texte verwiesen. Es ist als ascetischer oder liturgischer Zusatz zu betrachten, oder durch die Abschreiber in Erinnerung an 5, 21. 6, 23. 1 Cor. 15, 31. Phil. 3, 8 u. s. ohne besondere Absicht in den Text gekommen.

Nachdem der Apostel entwickelt hat, was die Christen kraft der durch die Taufe vermittelten Gemeinschaft mit Christo geworden sind, und wofür sie sich demgemäss zu halten haben, ermahnt er sie nun v. 12. 13. das wirklich zu sein, was sie geworden sind, die That Gottes an ihnen durch eigene That zu bejahen, oder sich subjektiv zum Geiste der objektiven Wiedergeburt zu bekehren. Sie sollen sich demnach im Leben darstellen als νεκρὸς τῇ ἁμαρτίᾳ v. 12. und v. 13. bis τῇ ἁμαρτίᾳ, und als ζῶντας τῷ θεῷ v. 13. von ἀλλὰ παρυστήσαι an. So entspricht der Inhalt von v. 12. und 13. dem Inhalte von v. 11.

V. 12. Μὴ οὖν βασιλεύτω ἡ ἁμαρτία] Darum herrsche die Sünde nicht. Folgerung (οὖν) aus dem Vorigen. Weil ihr euch als νεκρὸς τῇ ἁμαρτίᾳ anzusehen habt v. 11., so folgt, dass die Sünde nicht herrschen darf; denn eins würde dem andern widersprechen. Der Gegensatz des βασιλεύειν ist nicht das Vorhandensein der Sünde überhaupt, als würde das Letztere vorausgesetzt und zugestanden, nur jenes Herrschen abgeschnitten und untersagt *). Die Sache an sich ist richtig, aber hier nicht ausdrücklich hervorgehoben. Vielmehr reflektirt

*) So Augustin bei Calov: Non ait non sit, sed non regnet. Quamdiu enim vivis, peccatum necesse est esse in membris tuis, saltem illi auferatur, ne fiat, quod jubet. Dies ist an sich freilich eben so wahr, als Luther's Glosse: „Merk, die Heiligen haben noch böse Lüste im Fleisch, denen sie nicht folgen.“ Vgl. auch Calov's Bemerkung gegen die Pontificii zu v. 2. unseres Kapitels.

der Apostel noch nicht auf diese Seite des Verhältnisses, sondern schildert den Christenstand nach seiner Idee, nach welcher die Sünde, weil sie durch die Taufe auf Christi Tod begraben ist, durchaus keine Macht und Wirksamkeit mehr üben soll im Menschen. Das μὴ βασιλεύτω ἡ ἁμαρτία entspricht dem τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ v. 6., vgl. das ὑπακούειν in unserem Verse und das κυριεύειν v. 14. ἐν τῷ θνητῷ ὁμῶν σώματι] mit βασιλεύτω zu verbinden, so dass es die Sphäre der Wirksamkeit der ἁμαρτία bezeichnet, nicht mit ἁμαρτία, in welchem Falle der Artikel (ἡ ἁμαρτία. ἡ ἐν τῷ θν. ὁμ. σ.) wiederholt sein müsste. Das σῶμα kann hier nicht ausschliesslich den physischen, materiellen Leib bezeichnen. Denn als solcher müsste er entweder als Quell, oder als Sitz, oder als Organ der Sünde gedacht sein. Die Sinnlichkeitstheorie, nach welcher der Leib als Quell der Sünde vorgestellt wird, widerspricht entschieden eben so sehr der biblischen, als der paulinischen Anschauungsweise (vgl. J. Müller a. a. O. S. 377—386.). Dagegen ist der Leib allerdings Sitz der Sünde, aber weder der ausschliessliche, noch der ursprüngliche Sitz derselben. Der Apostel würde also bei dieser Betrachtungsweise die Hauptsphäre der Wirksamkeit der Sünde unberührt lassen, und indem er die leibliche einseitig hervorhebe, doch wieder zu der Auffassung zurückleiten, dass der Leib als ausschliesslicher Sitz auch zugleich der primäre Quell der Sünde sei. Fassen wir aber endlich den Leib als Organ der Sünde, so manifestirt die Sünde ihre Herrschaft in dem Menschen wohl durch das Organ des Leibes, sie herrscht aber nicht in dem Organ. Paulus hätte dann also ἐν ὁμῶν διὰ τοῦ θνητοῦ σώματος, nicht aber ἐν τῷ θνητῷ ὁμῶν σώματι geschrieben. Auch ist überhaupt der Gedanke an das Organ der Herrschaft hier ein fernliegender, wo es bloss auf die Herrschaft selbst ankömmt. Von der andern Seite kann aber auch σῶμα nicht ohne Weiteres mit σὰρξ oder παλιὸς ἄνθρωπος als Bezeichnung der verderbten Richtung der menschlichen Natur identisch genommen werden. Diese Auffassung lässt sich weder sprachlich, noch usuell begründen. Zum Verständnisse der eigenthümlichen Umbildung, welche der Paulinische Sprachgebrauch mit dem Worte σῶμα vorgenommen hat, — denn es ist gewiss, dass die heilige Philologie eben so wenig in die engen Schranken des klassischen Usus gebannt werden darf, als die biblischen Vorstellungen durch die heidnischen Begriffsbildungen erschöpft sind, wie ja auch Wörter, wie ἁμαρτία, δικαιοσύνη, σὰρξ, θάνατος, ζωὴ u. s. f. in der heiligen Schrift in ganz spezifischer Sinnausprägung auftreten, — müssen wir Stellen, wie Röm. 8, 10. 13., zu Rathe ziehen. In der letzten Stelle bildet das θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος den Gegensatz zum κατὰ σάρκα ζῆν. So wenig nun das letztere bloss auf die Bethätigung der niederen Triebe der Sinnlichkeit bezogen werden darf, so wenig kann das erstere bloss vom Ertöden dieser Triebe handeln. Es darf nicht mit Müller a. a. O. S. 395. gesagt werden, die σὰρξ verhalte sich zu den πράξεις τοῦ σώματος wie das Genus zur Species. Denn warum sollte der Apostel nur eine Spe-

cies der *σάρξ* und zwar die untergeordnete namhaft machen, gerade da, wo es darauf ankam, das *θανάτου* der ganzen *σάρξ* zu gebieten? Eine positive Hinleitung zur Erläuterung des Wortes *σῶμα* bietet aber besonders auch v. 10. der Gegensatz, in welchen dort *σῶμα* und *πνεῦμα* gestellt ist. *πνεῦμα* ist daselbst der Geist des Menschen, insofern er vom Gottesgeiste durchdrungen und beherrscht ist, *σῶμα* dasjenige, was, nach Abzug jenes Pneumatischen, noch vom ganzen Menschen zurückbleibt, also sowohl der materielle Leib, als die Seele, insofern sie noch nicht Trägerin des Gottesgeistes ist. Die Bezeichnungen sind der natürlichen, anthropologischen Eintheilung des Menschen in *πνεῦμα* und *σῶμα* entsprechend gewählt. Hier wie dort bezeichnet *πνεῦμα* das höhere, innerliche, herrschende, *σῶμα* das niedere, erscheinende und umhüllende, irdische, dienende Princip. *σῶμα* ist also in den beiden angeführten Stellen derjenige Bestandtheil des Menschen, der als noch nicht vom *πνεῦμα* *θεοῦ* verklärt gedacht, Quell und Sitz der sündhaften geistigen, wie sinnlichen Neigung ist, ohne doch, wie *σάρξ*, diese Neigung selbst zu bezeichnen. Dieses *σῶμα* ist nun ein *σῶμα τοῦ θανάτου* 7, 24., *νεκρόν* 8, 10., *θνητόν* 8, 11. Denn eben als Sitz der *ἀμαρτία* ist es dem *θάνατος*, dem Solde der Sünde 6, 23., unterworfen. So also erklärt sich auch der Ausdruck *θνητόν σῶμα* an unserer Stelle. Das *σῶμα* ist der Mensch nach Leib und Seele, insofern er noch nicht vom *πνεῦμα* durchdrungen gedacht wird; als solches ist es *θνητόν*, sterblich, und darin liegt eine Mahnung, es nicht der Sünde leben zu lassen, oder ihrer Herrschaft, die ihm eben den Tod gebracht, zu übergeben. Denn in der Verderblichkeit der Sünde liegt ein Grund sie zu fliehen. Das Todesgericht, welches um der Sünde willen über das *σῶμα* ergangen ist, stellt dasselbe aber zugleich in seiner Rechtlosigkeit dar. Denn als ein gerichtetes ist es ein rechtloses. Es hat demnach kein Recht, die Sünde in sich herrschen zu lassen, oder, was dasselbe ist, durch Herrschenlassen der Sünde selbst über das *πνεῦμα* zu herrschen. Das *σῶμα* des Christen nun ist *θνητόν*, nicht um im Tode zu bleiben, sondern um aus demselben zum Leben auferweckt zu werden; vgl. 8, 11.: *ζωοποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν*. Dies geschieht nämlich an der Seele durch den fortgehenden Process der Erneuerung und Heiligung, an dem Leibe durch die Auferstehung *). *εἰς*

τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ] Dies die am stärksten beglaubigte, von Knapp, Lachmann und Tischendorf recipirte, von mehreren neueren Auslegern gebilligte, wie kaum zu bezweifeln, ursprüngliche Lesart. Daraus entstand dann als Glosse die Lesart *εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ*, indem man die *ἐπιθυμίας τοῦ σώματος* dem Sinne nach richtig mit der *ἀμαρτία* identificirte. Die Combination beider Lesarten ergab ferner mit nothwendig gewordener Einschlebung des *ἐν* die lectio recepta: *εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, welche deshalb wohl nicht als die ursprüngliche gelten kann, aus der etwa die beiden anderen durch Zertheilung entstanden wären, weil sie die am wenigsten bezeugte ist. Ein Gleiches gilt von der entgegengesetzten, d. i. kürzesten Lesart: *εἰς τὸ ὑπακούειν*, welche Griesbach recipirt hat, aus der dann die anderen durch erklärende Ergänzung entstanden sein müssten.

V. 13. *μηδὲ παριστάνετε*] noch auch stellet dar. *παριστάνειν* die Neutestamentliche Form für *παριστάναι* = hinstellen, darstellen, zur Verfügung stellen, zum Dienste ergeben, zu etwas hingeben, vgl. v. 16. 19. 12, 1. Matth. 26, 53. AG. 23, 24. 2 Tim. 2, 15. *τὰ μέλη ὑμῶν*] Die *μέλη* sind die einzelnen Theile, aus denen das *σῶμα* besteht; daher hier nicht bloss die Gliedmassen des Leibes, Hand, Fuss u. s. f., sondern auch die der Seele, Herz, Wille, Verstand, vgl. 7, 5. 23. *ὅπλα ἀδικίας*] als Ungerechtigkeitswaffen. Mehrere Ausleger nehmen *ὅπλα* in der an sich allerdings begründeten Bedeutung Werkzeuge. Doch hat das Wort im N. T. sonst überall die Bedeutung Waffen, und zwar im eigentlichen Sinne Joh. 18, 3., sonst nur tropisch Röm. 13, 12.: *ὅπλα τοῦ φωτός*, 2 Cor. 6, 7.: *ὅπλα τῆς δικαιοσύνης*, 10, 4.: *τὰ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν*. Schon diese Analogie des paulinischen Gebrauches kann als für unsere Stelle entscheidend gelten. Dazu kommt, dass der Apostel auch sonst eine Vorliebe für kriegerische Bilder zeigt, vgl. 7, 23. 1 Cor. 9, 26. Eph. 6, 11 ff. 1 Thess. 5, 8., und dass in unserer Stelle die in Rede stehende Auffassung sowohl durch das *βασιλεύειν* der *ἀμαρτία* v. 12., als durch den gleichfalls dem Kriegsdienste entlehnten Ausdruck *τὰ ὀφόνια* v. 23. unterstützt wird. Die *ἀμαρτία* ist als *βασιλεὺς* gedacht, welcher die Glieder des Menschen als Waffen gebraucht, um dadurch ein Reich der Ungerechtigkeit zu erkämpfen und herzustellen, und dann seinen Söldnern als Löhnung (*τὰ ὀφόνια*) den Tod zu geben. Die *ἀδικία* ist

*) Will man dennoch *σῶμα* ausschliesslich auf den materiellen Leib beziehen, so wäre dann zu sagen, dass der Apostel ideal redend, die Wiedergeburt nach v. 2—11. als am Geiste schon vollständig vollzogen denke. Wobei dann nur die Bemerkung Calov's zu beachten wäre: Quod autem corporis et membrorum mentionem facit, non eo accipiendum, ac si in corpore tantum dominetur, anima vero a pravis desideriis immunis sit, nec peccati dominio subjici possit, sed quod in corpore et membris corporeis apertius sese exserat peccatum, quodque non permissio dominio peccati in corpore ac membris corporeis, nec in nervum ita erumpere peccatum aut vim suam plene exe-

rere aut vires etiam eas acquirere possit, quo nos captivet et in miseram servitutem redigat, et ex adverso imminatur ita ac frangatur vis concupiscentiae et desideriorum, dum non permittitur tale dominium: ubi tamen intermittenda etiam non est veteris hominis et pravae concupiscentiae interioris mortificatio ac desideriorum inde prorumpentium subactio, cohibitio et repressio, etc. Doch scheint uns auch jetzt noch die im Texte gegebene Entwicklung des Begriffes des *σῶμα* an unserer Stelle den Vorzug zu verdienen.

aber Ungerechtigkeit, nicht als specielle Untugend, sondern Ungerechtigkeit, wie öfter, im Sinne der Unsittlichkeit überhaupt. ἀλλὰ παραστήσατε] Der Imperativ Aoristi (im Unterschiede von dem eben gebrauchten Imperativ Präsens παριστάνετε) bezeichnet hier nicht sowohl die schnell vorübergehende, noch die unverzüglich eintreten sollende Handlung (vgl. Winer III. K. 4. §. 44. 5. S. 366.), sondern er markirt die einmalige Handlung, als eine ein für allemal geschehene. ἐαυτοῦς] euch selbst, eure ganze Persönlichkeit, den ganzen Menschen. Primo consideratur persona Christiani, deinde actiones et muneris. Homo in peccato mortuus non commode diceretur *sistere* SEIPSUM peccato: sed vivens potest se sistere Deo. Bengel. ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας] als solche, die todt gewesen sind und nun leben, die aus Todten Lebendige geworden sind. ὡς bezeichnet die Qualität und die derselben entsprechende, geziemende Weise, sich selbst zu betrachten. Der Ausdruck blickt auf v. 11. zurück; doch sind die νεκροί nicht νεκροί τῇ ἁμαρτίᾳ im Sinne von v. 11., sondern im Sinne von Eph. 2, 1. 5. Apok. 3, 1., d. i. nicht solche, die der Sünde in der Taufe gestorben sind, sondern solche, die in Sünden todt sind. καὶ sc. παριστάνετε, was aus παραστήσατε herauszunehmen, im Gegensatz zu dem ersten παριστάνετε. Das ganze Ich übergibt sich ein für allemal Gott, die einzelnen Glieder desselben aber in fortgehendem Prozesse. τὰ μέλη ὑμῶν] treten hier als Glieder des ganzen Ich (vgl. das vorhergehende ἐαυτοῦς) auf, wodurch unsere Auffassung von σῶμα und μέλη bestätigt wird. Membra quoque nostra illius arbitrio destinata sint ac consecrata: ut nihil, quam ejus gloriam spirent omnes animae ac corporis nostri facultates. Calvin. ὅπλα δικαιοσύνης] als Gerechtigkeitswaffen. Die δικαιοσύνη ist hier ein eben so allgemeiner Begriff, als ihr Gegentheil die ἀδικία. τῷ θεῷ] Gegensatz von τῇ ἁμαρτίᾳ.

V. 14. Die in diesem Verse ausgesprochene Versicherung enthält den Grund (γάρ), welcher den Apostel berechtigte, an seine Leser die v. 12. u. 13. gegebene Ermahnung zu richten. ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει] denn die Sünde wird nicht über euch herrschen. Der Satz kann nicht imperativisch gefasst werden, da diese Bedeutung wohl der zweiten, nicht aber der dritten Person Futuri zukömmt. Auch enthält er nicht den Ausdruck des Vertrauens zu den Römern, denn in diesem Falle hätte Paulus gesagt: Ihr werdet die Sünde nicht über euch herrschen lassen. Er spricht also die Gewissheit eines Faktums, oder, da dasselbe als zukünftig zu denken ist, eine Verheissung aus, welche den Lesern Trost und Ermuthigung in Beziehung auf die eben an sie gerichtete Ermahnung zu geben geeignet ist. Consolatio et promissio est. Melancthon. οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν] Der Herrschaft des Gesetzes entspricht der Stand der Sündenknechtschaft des Menschen 3, 20. 4, 15. 5, 20., der Herrschaft der sündenvergebenden, rechtfertigenden Gnade die Freiheit des Menschen von der Sündenknechtschaft, vgl. 6, 2—11. Denn das vom Gesetze gebundene und geschreckte Gewissen hasst den Richter, das durch die Gnade erle-

digte Gewissen liebt den Versöhner. Jener Hass aber kettet an die Sünde, während diese Liebe von ihr löst. Gratia non solum peccata diluit (i. e. dimittit), sed ut non peccemus facit. Augustin. Von dem Verhältnisse des Gesetzes zur Sünde hat der Apostel bisher immer nur andeutungsweise in kurzen Sentenzen geredet, erst im 7ten Kapitel handelt er davon in ausführlicherer Entwicklung. εἶναι ὑπὸ τι unter etwas gegeben sein, unter seiner Herrschaft stehen, vgl. 3, 9. Gal. 4, 21. 5, 18.

Wie aus der Lehre von dem Ueberhandnehmen der Gnade bei überhandnehmender Sünde 5, 20. die Folgerung gezogen werden konnte, dass es gut sei, in der Sünde zu beharren, damit die Gnade wachse, 6, 1.: so konnte der Ausspruch οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν, den Gedanken erwecken, als sei mit der Freiheit vom Gesetze auch die Sündenlicenz gegeben. Auch diesen Gedanken weist der Apostel auf das Entschiedenste zurück. Aber auch hier entwickelt er nicht sowohl die innere psychologische Unmöglichkeit, dass der Gesetzesstand die Gerechtigkeit, der Gnadenstand die Sünde nähre und befördere, als er vielmehr auch jetzt wieder an ein faktisches Verhältniss erinnert, in welches seine Leser durch den Glauben an das Evangelium eingetreten sind. Wie die Taufe auf Christi Tod den Tod des alten und die Auferstehung des neuen Menschen vermittelt v. 3. ff., so ist die Freiheit vom Gesetze thatsächlich eine Knechtschaft der Gerechtigkeit, die Herrschaft der Gnade eine Freiheit von der Sünde, so dass früher zwar eine δουλεία ἁμαρτίας εἰς θάνατον, jetzt aber eine δουλεία θεοῦ καὶ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον statt findet. In dem entgegengesetzten Ausgang und Ziele, dem θάνατος einerseits, der ζωὴ andererseits, liegt zugleich ein Motiv dafür, der Sünde zu entsagen, und der Gerechtigkeit zu dienen. Dies der Inhalt von v. 15—23.

V. 15. τί οὖν:] vgl. zu 3, 9. ἁμαρτήσομεν] werden wir sündigen? ist als reines Futurum zu fassen = wird das Sündigen bei uns statt finden? Auch hier, wie v. 1., zieht der Apostel selber die Consequenz, um dadurch einem möglichen und wohl öfter schon vernommenen Einwande Anderer zuvorzukommen. Gute Codices haben ἁμαρτήσωμεν; sollen wir sündigen? eine von Griesbach empfohlene, von Lachmann und Tischendorf recipirte Lesart. Sie scheint wie v. 1. ἐπιμένωμεν ächt zu sein, wiewohl sie auch, zumal da nicht ganz so viele Autoritäten für sie sprechen, nach v. 1. gebildet sein könnte. ἁμαρτήσαι vgl. 5, 14. 16. steht in der späteren Gräcität für ἁμαρτεῖν, vgl. Winer II §. 15. S. 93 f. ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν] ist emphatische Wiederholung.

V. 16. Vgl. Steiger zu 1 Petr. S. 55 ff. Das μὴ γένοιτο wird durch Berufung auf eine von den Lesern selbst unbedingt zuzugestehende Wahrheit ausgeführt, denn οὐκ οἴδατε] führt einen unbestrittenen Satz ein, für den man sich auf die eigene Erfahrung, das eigene Bewusstsein der Leser berufen darf. Wisset ihr nicht, dass wem ihr euch als Knechte hingebet zum Gehorsam, ihr Knechte

dessen (auch wirklich*) seid, dem ihr gehorchet. Die Sentenz ist allgemein, daher *παριστάνετε*] Präsens absolutum, zur Bezeichnung dessen, was immer gilt. Das Band der Knechtschaft ist, wo es einmal eingegangen ist, streng verbindlich. *εἰς ὑπακοήν*] zum Gehorsam, d. i. um ihm fortan Gehorsam zu leisten. *δοῦλοι ἐστε*] sc. *τοῦ-του* oder *ἐκείνου*. *ᾧ ὑπακούετε*] dem ihr gehorchet, nicht: dem ihr zu gehorchen habt, hebt den Begriff der *ὑπακοή* noch stärker hervor. Knechte, dem ihr gehorchet = in Gehorsam dienende Knechte. Mit *ἦτοι* — *δικαιοσύνην* wird der allgemeinen Sentenz ihre specielle Beziehung gegeben. *ἦτοι ἁμαρτίας*] sc. *δοῦλοι*. Das dem *ἦ* beigegebene *τοί*, welches in der klassischen Gracität gewöhnlich noch durch *γε* verstärkt wird, „äussert eine ausschliessende Kraft nach aussen, indem es die gegebenen Fälle von allen sonst noch denkbaren Möglichkeiten absondert,“ so dass *ἦτοι* = *ἦ* s. v. a. entweder nur diess — oder jenes, tertium non datur. Herod. 1, 11.: *νῦν τοι δοῖν ὁδοῖν παρουσέων, Γύγη, δίδωμι αἵρεσιν, ἐκότερην βούλει τράπεσθαι* etc. ἀλλ' *ἦτοι κείνόν γε τὸν ταῦτα βουλευσάντα δεῖ ἀπολλυσθαι ἢ σέ, τὸν ξυμὴν θησάμενον*. Hartung Lehre von den Partikeln der griechischen Sprache II. 356 f. Kühner Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II, 444. *εἰς θάνατον*] zum Tode. Der *θάνατος* bildet offenbar hier, wie v. 21. 23., den Gegensatz zur *ζωῇ αἰώνιος*, kann also nicht als Gegentheil von dem erst nachfolgenden, keine rückwirkende Kraft ausübenden *εἰς δικαιοσύνην* von dem Aufhören der sittlichen Lebensthätigkeit gefasst werden. Der Begriff kann eben so umfangreich wie 5, 12. gefasst werden, wiewohl dann das Moment des geistlichen und besonders des ewigen Todes vorschlägt. Meint man, weil der leibliche Tod auch noch den *δοῦλος ὑπακοῆς* trifft und wegen des Gegensatzes von *θάνατος* und *ζωῇ αἰώνιος* v. 21. 22., müsse unter *θάνατος* ausschliesslich der ewige Tod verstanden werden: so lässt sich erwidern, dass durch die aktuelle Sünde der Tod nach dem ganzen Umfange seines Begriffes, also auch der leibliche Tod, wie er schon um des erbsündlichen Verderbens willen auf dem Menschen ruht, von dem Individuum auch durch eigene That persönlich angeeignet und verdient werde. Für den *δοῦλος ὑπακοῆς* aber ist auch der leibliche Tod theils schon gegenwärtig in der Form der Strafe aufgehoben, theils zukünftig durch die Auferstehung. Besonders wegen v. 23. möchten wir doch auch hier an dem allgemeinen Begriff des *θάνατος* festhalten. Denn *τὰ γὰρ ὀφθόνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος* scheint uns bestimmt auf 5, 12. zurückweisen. Derselbe Tod, welcher um der Erbsünde willen

*) Ich gebe vielmehr jetzt Meyer zu, dass hier nicht *ἐστε*, sondern, wie die Wortstellung und die Correlation zu *παριστάνετε ἑαυτοὺς* fordern, *δοῦλοι* den Nachdruck habe. „Wer sich selbst einem Andern als Slaven zum Gehorsam stellt, ist nicht frei und unabhängig von ihm, sondern Slave dessen, dem er gehorcht.“

den Menschen trifft 5, 12., trifft ihn auch um der That sünde willen. *ἡ ὑπακοή*] näml. gegen Gott, Gegentheil von *ἁμαρτίας*, welche ihrem Wesen nach *παρακοή* ist, vgl. 5, 19. Die kirchliche Lehre von der nova obedientia findet hier auch dem Ausdrucke nach ihren Anschliessungspunkt. Auch ergibt sich aus dem Zusammenhange der bisher gegebenen, wie der nachfolgenden Entwicklung, dass dem Sinne des Apostels entsprechend gelehrt wird, die Aufhebung des Gesetzes für die Gläubigen bestehe nur in der Befreiung vom Fluche und Zwange, nicht aber vom Gehorsam des Gesetzes. Denn dieser Gehorsam ist seiner Natur nach ein freier; von der Freiheit kann man aber nicht befreit werden. Die Wahl des hier in verschiedener Beziehung gebrauchten Wortes *ὑπακοῆς* ist nach paulinischer Art durch das vorhergehende *εἰς ὑπακοήν* veranlasst. *εἰς δικαιοσύνην*] zur Gerechtigkeit, natürlich nicht von der Glaubens-, sondern von der Lebensgerechtigkeit zu verstehen, wie v. 13. v. 18 ff. Die *δικαιοσύνη* sittliche Rechtbeschaffenheit ist als Zustand Resultat des fortgehenden Aktes der *ὑπακοῆς*. Als genau entsprechenden Gegensatz zu *ἦτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον* hätte man statt *ἡ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην* erwartet *ἡ δικαιοσύνης εἰς ζώην*. Doch kömmt es dem Apostel hier zunächst hauptsächlich auf die ethischen Momente der *ὑπακοῆς* und *δικαιοσύνη* an; das abschreckende und anlockende Motiv, welches im *θάνατος* und in der *ζωῇ* liegt, wird eigentlich erst von v. 21. an ausdrücklich und selbstständig hervorgehoben, wovon das *εἰς θάνατον* hier mehr nur ein Vorspiel bildet. Dennoch ist wohl bei *δικαιοσ.* auch hier schon deren Folge, die *ζωῇ αἰώνιος*, aus dem Antitheton des *θάνατος* mithinzu zu denken. *δικαιοσύνη* bezeichnet hier also weder „die subjectiv realisirte Gerechtigkeit, wie sie Gegenstand der jenseitigen *ἐλπίς* ist,“ noch auch „die Rechtbeschaffenheit, die den Gläubigen um des Todes Christi willen im Gerichte zuerkannt wird.“ Gegen Beides entscheidet schon der Begriff der *δικαιοσύνη* v. 18. Dem *ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην* analog ist *δικαιοσύνη εἰς ἀγιασμόν* v. 19. Zur Sentenz unseres Verses vgl. Matth. 6, 24.

V. 17. enthält die Anwendung oder den Untersatz zu v. 16. *χάρις δὲ τῷ θεῷ*] sc. *εἴη*. Adjungit gratiarum actionem; primum quo doceat, non esse id proprii meriti, sed singularis Dei misericordiae: simul ut ab ipsa gratiarum actione discant, quantum sit Dei beneficium, eoque magis ad peccati detestationem animentur. Calvin. Die *χάρις θεοῦ* provocirt die *χάρις ἀνθρώπων*. — *ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας*] Der Dank des Apostels kann sich natürlich nicht darauf beziehen, dass sie Knechte der Sünde waren, sondern nur auf das folgende *ὑπακούσατε* κτλ. Es steht demnach *ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμ. ὑπακούσατε δὲ κτλ.* für *ὅτι ὅντες ποτὲ δοῦλοι τ. ἁμ. ὑπακούσατε ἐκ καρδίας*. Vgl. Winer Anhang §. 64. 3. S. 630. Doch erregt schon diese Construction einiges Bedenken, mehr noch das Fehlen des in diesem Falle schwer entbehrlichen, präparativen *μὲν* hinter *ἦτε*, wofür sich kein ganz entsprechendes Beispiel anführen lässt. Denn da der Satz hier einen falschen Sinn

gibt, wenn er nicht gleich in Beziehung zu der folgenden Gegenüberstellung gedacht wird, so war die diese Beziehung ausdrückende Partikel hier gerade unentbehrlich. Deshalb ist es vorzuziehen, mit mehreren neueren Auslegern den Nachdruck auf *ἦτε* zu legen, wofür auch die Voranstellung desselben spricht. „Dank aber sei Gott, dass ihr Knechte der Sünde wart (dass das vorüber ist).“ Vgl. 1 Cor. 6, 11.: *καὶ ταῦτά τινες ἦτε*. Eph. 5, 8.: *ἦτε γὰρ ποτε σκότος* und Harless z. St. Die nachfolgende Attraktion kann, wie auch von allen neueren Interpreten anerkannt ist, nur aufgelöst werden durch *ὑπηρεύσατε* δὲ *ἐκ καρδίας* (τῷ) *τύπῳ διδασκῆς εἰς ὃν παρεδόθητε*. Vgl. Winer III. K. 2. §. 24. 2. S. 190. *ὑπηρεύσατε*] entspricht dem *ὑπακοῇ* v. 16., nur dass jene allgemeinere *ὑπακοή* hier specieller als *ὑπακοή τοῦ εὐαγγελίου* auftritt. *ἐκ καρδίας*] vgl. Matth. 18, 35 und *ἐκ ψυχῆς* Eph. 6, 6. Col. 3, 22. *οὐδὲ γὰρ ἠναγκάσθητε, οὐδὲ ἐβιάσθητε, ἀλλ' ἔχοντες μετὰ προθυμίας ἀπέστητε*. Chrys. Veritas et efficacia religionis christianae, bemerkt Bengel. Mali non possunt plane ex animo esse mali, quin eos semper vel inscios poeniteat sui et servitutis suae: sed boni ex animo boni sunt et libere. *εἰς ὃν παρεδόθητε*] nämlich von Gott durch den im Evangelium wirksamen Geist Gottes, wofür Gott eben die *χάρις* gebührt. *τὴν τοῦ θεοῦ βοήθειαν αἰνέτιται*. Chrys. Das Passivum (*παρεδόθητε*) markirt das passive Verhalten des Menschen bei der Wiedergeburt, welches seine Aktivität (*ὑπηρεύσατε*) erst zur Folge hat, nach dem bekannten Dictum: Ita a spiritu Dei agimur ut ipsi quoque agamus. Deshalb kann auch der *τύπος διδασκῆς*] nicht im subjektiven Sinne von „dem Bilde der Lehre, welches im Gemüthe eingepägt ist“ verstanden werden, da es vielmehr ihm eingegeben oder eingedrückt wird. Luther und A.: Vorbild der Lehre, exemplar, Ideal, welches die Lehre aufstellt, sentiendi agendique norma ac regula. Doch sagt man nicht wohl, einem Vorbilde gehorchen. Jedenfalls einfacher und entsprechender ist die Bedeutung: Form, bestimmte Gestalt der Lehre. Die Ausleger führen aus Jamblichus vit. Pyth. c. 23. das ganz analoge *τύπος διδασκαλίας* = *τρόπος διδασκαλίας* an. Vgl. 2, 20.: *μόρφωσις τῆς γνώσεως*. 2 Tim. 1, 13.: *ὑποτύπωσις ὑγιαίνοντων λόγων*. AG. 23, 25. Unter dem *τύπος διδασκῆς* ist aber dem Zusammenhange gemäss das Evangelium im engeren, nicht im weiteren Sinne gemeint, die Lehre von der Gerechtigkeit, die in Christo ist, welche eine mit der Gerechtigkeit des Lebens enge zusammenhängende und unauflöslich verknüpfte, dieselbe in sich beschliessende und nothwendig aus sich heraussetzende Glaubensgerechtigkeit ist.

V. 18. Mehrere Ausleger finden in diesem Verse den Schlussatz, indem sie, und zwar mit Recht, v. 16. als den Obersatz und v. 17. als den Untersatz betrachten. Indess erregt zunächst die Partikel *δὲ* Bedenken, statt der man, selbst wenn man sie als *δὲ μεταβατικόν* nimmt, doch *οὐν* erwartet hätte. Dann aber ist doch auch schon in dem *ὑπηρεύσατε* — *διδασκῆς* dem Sinne nach das *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* enthalten, welches demnach natürlicher als genauere Explikation, denn als

Schlussfolgerung gefasst wird. Desshalb ist wohl auch v. 18. unmittelbar und enge an v. 17. anzuschliessen, und von demselben nur durch ein Comma, nicht durch einen Punkt oder Ausrufungszeichen zu trennen, so dass das *ἦτε δοῦλοι τῆς ἀμαρτίας* dem *ἦτοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον* v. 16., das *ὑπηρεύσατε* — *διδασκῆς* mit seiner im 18ten Verse enthaltenen, genaueren Erklärung *ἐλευθερωθέντες* — *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* dem *ἦ ὑπακοῇ εἰς δικαιοσύνην* entspricht. Doch kann man immerhin mit Lachmann und Meyer vor *ἐλευθ.* auch ein Colon setzen, wo dann der Satz nicht mehr von *ᾧ* abhängig, sondern selbstständig und so nachdrücklicher hervortritt. Der Schlussatz: „Also ist die v. 15. aufgeworfene Frage verneinend zu beantworten und durch ein *μὴ γένοιτο* gebührend zurückzuweisen, also müsst ihr nicht der Sünde, sondern der Gerechtigkeit gehorchen,“ ergänzt sich dann von selbst. *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*] der Gerechtigkeit geknechtet worden seid. Der Ausdruck ist allerdings paradox, aber sehr significant, indem er die durch die Gnade bewirkte Gebundenheit des Gerechtfertigten an die Norm der Gerechtigkeit scharf hervorhebt. *Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* — — *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*, 1 Joh. 3, 9.; er ist ein Gefreiter der Sünde und ein Knecht der Gerechtigkeit. Vgl. das analoge Paradoxon 1 Cor. 7, 22. Sonst drückt *δουλεύειν, δουλοῦν* meistens die ethische Unfreiheit aus, die Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes, welche Freiheit von der Gerechtigkeit ist, vgl. Gal. 4, 3. Tit. 2, 3. 2 Petr. 2, 19. Doch vgl. auch 7, 25. 14, 18. Col. 3, 24. 1 Thess. 1, 9.

V. 19. *ἀνθρώπινον λέγω*] analog dem *κατ' ἄνθρωπον λέγω* 3, 5. entschuldigt den Ausdruck *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*, der etwas Massives, dem gröberen Fassungsvermögen Angepasstes hat. Humanitas se loqui dicit non quoad substantiam, sed quoad formam. Calvin. *διὰ τὴν ἀσθενεῖαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν*] Vgl. 1 Cor. 9, 22. Die *σὰρξ* ist die natura mere humana im Gegensatz zum göttlichen *πνεῦμα*, vgl. Matth. 26, 41. Aus dieser Schwachheit des Fleisches, die sich übrigens in höherem oder geringerem Grade noch in jedem Gläubigen findet, fliesst eben die schwere Fassungskraft in geistlichen Dingen. Nur die ganz pneumatisch gewordene Natur vermag den rein geistigen Inhalt in rein geistiger Form zu vernehmen und zu tragen. Bis dahin bedarf sie der bildlichen, sinnlich-starken Vorstellungs- und Ausdrucksweise. Humanus sermo frequens et quodammodo perpetuus, quo scriptura se ad nos demittit. Sermo apertior non semper aptior ad rem ipsam. Bengel. Paulus hatte den Ausdruck „ihr seid der Gerechtigkeit geknechtet worden“ gebraucht, damit sie nicht im fleischlichen Missverstande meinten, die Freiheit vom Gesetze sei eine Freiheit von der Gerechtigkeit, da sie doch vielmehr eine Freiheit zur Gerechtigkeit oder, handgreiflicher bezeichnet, eine Knechtschaft der Gerechtigkeit ist. Das Zeichen der Parenthese ist übrigens zu streichen. Denn das folgende *ὥσπερ γὰρ κτλ.* erläutert zwar das *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*, doch gleichfalls *ἀνθρώπινως* mit Bezug auf die *ἀσθενεῖα* der *σὰρξ*, insofern

auch hier die *δουλεία τῆς δικαιοσύνης* der *δουλεία τῆς ἁμαρτίας* parallelisirt wird. ὥσπερ — οὕτω] Vergleichung des vorigen und des gegenwärtigen Zustandes. γάρ] nämlich. Die Erläuterung geschieht in der Form der Ermahnung. Der Apostel ermahnt die Gemeinde, der Natur des Heiligungsprocesses entsprechend, das zu werden, was sie schon geworden ist. τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ] Statt des einen τῇ ἁμαρτία v. 13. werden hier zwei sündhafte Principe angegeben, welche aber selbst nur den Begriff der ἁμαρτία nach seinen zwei Seiten, der subjektiven und objektiven, charakterisiren, oder die Sünde nach ihrem inneren Wesen betrachten, als solche ist sie ἀκαθαρσία, und nach ihrem Verhältnisse zum göttlichen Gesetze, als solche ist sie ἀνομία. Vgl. 1 Thess. 4, 7.: Οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ, und 1 Joh. 3, 4.: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Als ἀκαθαρσία ist die Sünde geistig-leibliche Befleckung, als ἀνομία ist sie Schuld. εἰς τὴν ἀνομίαν] = ὥστε ποιεῖν τὴν ἀνομίαν. Das erste Mal bezeichnet ἀνομία die Ungesetzlichkeit als Princip, das zweite Mal die Ungesetzlichkeit in ihrer Erscheinung, das ungesetzliche Thun. „Wie ihr eure Glieder zu Knechten hingegeben habt dem unreinen Sinn und der Ungesetzlichkeit zur Ausübung der Ungesetzlichkeit oder zum ungesetzlichen Thun,“ so begehnet nun (οὕτω νῦν παραστήσατε, wo allerdings der Aorist, wie schon das hinzugefügte νῦν andeutet, das sofort Auszuführende bezeichnet, s. zu v. 13.) eure Glieder zu Knechten τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν] der Gerechtigkeit zur Heiligkeit des Wandels. Die δικαιοσύνη bezeichnet wieder das Princip, der ἁγιασμός die Erscheinung, den faktischen Thatbestand.

Zur willigen Befolgung der zuletzt gegebenen Ermahnung ermuntert der Apostel noch schliesslich v. 20—23. durch Hinweisung auf die unseligen Folgen der früheren Sündenknechtschaft und die seligen Folgen der gegenwärtigen Gerechtigkeits- und Gottesknechtschaft, von denen die ersteren sie von der Sünde abschrecken, die letzteren zur Heiligung ermuntern müssen.

V. 20. „Leistet der eben (v. 19.) gegebenen Ermahnung Folge, denn u. s. w.“ Die Partikel γάρ führt also einen Beweggrund ein. Doch ist derselbe erst v. 21 ff. enthalten. In unserem Verse wird er vorbereitet. Der Apostel hätte also ohne wesentliche Veränderung des Sinnes schreiben können: τίνα γὰρ καρπὸν εἴχετε τότε, ὅτε δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι δὲ τῇ δικαιοσύνῃ; Er beginnt aber zunächst mit der Erinnerung an ihren früheren Zustand, indem er, wohl nicht ohne Anflug von Ironie, den Vortheil desselben (das ἐλεύθερον εἶναι τῇ δικαιοσύνῃ) hervorhebt, um dann desto entschiedener dem vermeintlichen Vortheile gegenüber den wirklichen Nachtheil und Schaden hervortreten zu lassen. ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ] nämlich de facto, nicht de jure. Da ihr der entgegengesetzten Herrin, der Sünde, dienstbar wart, wart ihr, da Niemand zweien Herren dienen kann, von der anderen Herrin, der Gerechtigkeit, faktisch frei. Auch damals hattet ihr eine

Freiheit, aber in welchem Sinne und mit welchen Folgen verknüpft! Jene stisste Ungebundenheit brachte zuletzt den bitteren Tod. ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ = οὐκ ἦτε δοῦλοι τῇ δικαιοσύνῃ, frei der Gerechtigkeit, d. i. bezüglich auf die Gerechtigkeit, zur Gerechtigkeit im Verhältniss als Freie. Es steht dem δουλοῦσθαι τῇ δικαιοσύνῃ, dem δοῦλοι τῇ δικαιοσύνῃ v. 18. u. 19. gegenüber. Winer III. K. 3. §. 31. Anm. S. 244.

V. 21. Mehrere Ausleger verbinden τίνα — ἐπαισχύνεσθε; zu einer Frage. „Welche Frucht hattet ihr damals (von den Dingen), deren ihr euch gegenwärtig schämet?“ Die zu ergänzende Antwort ist dann: keine, oder eine verderbliche. Doch die Ergänzung ἐκείνων oder ἐξ ἐκείνων vor ἐφ' οἷς, welche dann nothwendig wird, ist schwierig und nicht einmal durch 7, 6. vollkommen belegt und gerechtfertigt. Auch fordert der Gedankenparallelismus, dass jene Laster und Schändlichkeiten (ἐκείνα ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε) eben so als καρπὸς ihres früheren Zustandes bezeichnet werden, dessen τέλος der θάνατος ist, wie v. 22. die guten Werke als καρπὸς ihres gegenwärtigen Zustandes auftreten, dessen τέλος die ζωὴ αἰώνιος ist. Wollte man aber erklären: „Welche Frucht nun hattet ihr damals von Dingen, deren ihr jetzt euch schämet? d. h. ihr hattet damals keine Frucht, keinen sittlichen Gewinn von u. s. w. Denn was zuletzt zum Tode führt, konnte euch keinen sittlichen Gewinn geben,“ so versteht sich doch ganz von selbst, dass Dinge, deren man sich schämt, d. i. Laster und Schandthaten, keinen sittlichen Gewinn geben. Es ist demnach mit Luther und den meisten neueren Auslegern das Fragezeichen hinter τότε zu setzen, so dass ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε die Antwort bildet. „Welche Frucht hattet ihr damals? Dinge, deren (ἐφ' οἷς = τοιαῦτα ἐφ' οἷς) ihr euch jetzt schämet.“ Vgl. Gal. 5, 19—22. den Gegensatz der ἐργα τῆς σαρκὸς und des καρπὸς τοῦ πνεύματος. Die Dinge, deren sie sich jetzt, wo sie bekehrt sind, schämen, sind die Sündenthaten als Frucht ihrer Sündenknechtschaft, die ἀνομία v. 19. als Erfolg der δουλεία τῆς ἀκαθαρτίας καὶ τῆς ἀνομίας. Zwar redet der Apostel sonst allerdings nur vom καρπὸς τοῦ πνεύματος, τοῦ φωτός, τῆς δικαιοσύνης. Es findet aber hier eine Art von ironischem Oxymoron statt. Sie hatten einen καρπὸν ἄκαρπον. Vgl. Ephes. 5, 11. — τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων, θάνατος] Grund des Schämens. Ihr schämt euch jetzt dieser Handlungen, denn wie schimpflich müssen die Handlungen sein, deren Ende der Tod ist. Die Schädlichkeit der Sünde stellt ihre Schändlichkeit ins Licht, denn das Verderben, das sie bringt, enthält als göttliche Strafe das Urtheil über ihren Werth. τέλος Ende, Ausgang, Endresultat, vgl. 2 Cor. 11, 15. Phil. 3, 19. 1 Petr. 1, 9., nicht absolut mit ὀψώνια Lohn v. 23. identisch. Vielmehr zeigt gerade v. 23., dass τέλος, welches ebensowohl χάρισμα als ὀψώνιον sein kann, an sich keins von Beidem ist. Ueber θάνατος vgl. zu v. 16. Ist die von Lachmann reisirte Lesart τὸ μὲν γὰρ τέλος κτλ. genuin, so respondirt das μὲν nicht dem folgenden δέ, sondern es ist zu übersetzen: denn das

Ende freilich u. s. w. Vgl. Hartung Lehre von den Partikeln d. gr. Spr. II. 414.

V. 22. Gegensatz zu v. 20. u. 21. Sie waren *ἐλευθεροὶ τῇ δικαιοσύνῃ*, sie sind aber *ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας*] denn ihre Freiheit in Beziehung auf die Gerechtigkeit war ihr natürlicher Zustand, dem kein anderer, aus dem sie befreit worden wären, vorherging, während sie allerdings durch die Wiedergeburt von der Sünde befreit worden sind. *δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ*] Der Dienst der Gerechtigkeit v. 18. ist ein Dienst Gottes, denn nur der Knecht Gottes ist der Gerechte, vgl. Jes. 53, 11. Treffend sagt aber Augustin: *Deo servire vera libertas est*. Vgl. auch 1 Petr. 2, 16. *ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν*] Breviloquenz für *ὁ καρπὸς ὃν ἔχετε ἐστὶν (ἅγει) εἰς ἁγιασμόν*, „die Frucht, die ihr jetzt habt, führt zur Heiligkeit.“ Der *καρπὸς* sind die *ἔργα τοῦ πνεύματος* der Gläubigen, welche eine Frucht sind, die sie geniessen, die also abgesehen von dem Lohne ihnen schon an und für sich selbst eine süsse Frucht der Gnade sind. Das in diesem Leben freilich nur in unendlicher Approximation zu erreichende Ziel derselben ist der *ἁγιασμός*, die Heiligkeit. Es findet hier offenbar eine Rückbeziehung auf den Schluss von v. 19., auf die *δουλεία τῆς δικαιοσύνης εἰς ἁγιασμόν* statt. *τὸ δὲ τέλος ζωῆν αἰώνιον*] ist noch von *ἔχετε* abhängig. Die *ζωή αἰώνιος* ist hier als zukünftig gedacht. Vgl. zu 1, 16.

V. 23. begründet das v. 21. u. 22. über das Endresultat der Sünden- und der Gottesknechtschaft Gesagte. *τὰ ὁψώνια*] = *ἡ ἀντιμισθία*. *Ὁψώνιον κυρίως λέγεται τὸ τοῖς στρατιώταις παρὰ τοῦ βασιλέως δεδομένον σιτηρέσιον*, Theophyl. Der Ausdruck steht in Beziehung zu v. 13. Der collective Plural, zur Bezeichnung der mehrfachen Naturalbestandtheile oder Geldstücke der Löhnung, ist gebräuchlicher als der Singular. Vgl. 1 Cor. 9, 7. *τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ*] Der Tod ist der wohlerworbene und verdiente Lohn, den die Sünde gibt, das ewige Leben aber ist und bleibt unverdiente Gnadengabe Gottes. Wir haben sie *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] in der Glaubensgemeinschaft mit ihm, der die Gerechtigkeit und zugleich das ewige Leben ist, 1 Joh. 5, 20. So tritt der unauflösliche Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung, welcher die Basis und Grundanschauung dieses Kapitels bildet, am Ende desselben wieder hervor. Der im Glauben an Christum Gerechtfertigte hat das ewige Leben als Gnadengabe Gottes, und insofern die Heiligung nur die subjektive Entfaltung der objektiven Gabe der Rechtfertigung ist, bleibt auch dem Geheiligten die *ζωή αἰώνιος*, was sie am Anfange war, nämlich *χάρισμα θεοῦ*, dessen Besitz er durch den *ἁγιασμός* nicht erst erwirbt, sondern nur wahr und, am Ziele desselben angelangt, auch wirklich erhält. Denn die *bona opera* sind nach dem bekannten Ausspruche des heiligen Bernhard nur die *via regni*, nicht die *causa regnandi*.

Siebentes Kapitel.

Das Gesetz ist Herr des Menschen, so lange er lebt. Nur der Tod kann dies Verhältniss zum Gesetze lösen, so wie das Weib, nur wenn ihr Mann gestorben ist, das Recht hat, einem andern Manne anzugehören. Demgemäss ist nun auch die Gemeinde dem Gesetze gestorben, und nachdem dieses erste Ehebündniss gelöst ist, Christi des zweiten Mannes Eigenthum geworden. Der Zweck dieser neuen Verbindung ist der, Gott Frucht zu bringen. Denn das Gesetz war nur ein Aufreger der Sündenliste, erst durch die Befreiung vom Gesetze ist der Dienst im neuen geistlichen Wesen ermöglicht und verwirklicht worden. Dies der Inhalt von v. 1—6. Fragen wir nun, an welchen Gedanken der vorhergehenden Entwicklung dieser Inhalt anknüpfte, so tritt uns sogleich der Ausspruch 6, 14. entgegen: *ἀμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν*. Denn offenbar entspricht v. 1—4. unseres Kapitels dem *οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν* = *οὐ γὰρ ἐστε νόμον, ἀλλὰ Χριστοῦ*, und v. 5. 6. der daraus zu ziehenden Folgerung *ἀμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει*. Jene in 6, 14. enthaltene Sentenz konnte nämlich leicht, namentlich beim judenchristlichen Theile der Gemeinde, Anstoss erregen, da es den Judenchristen immer schwer ward, die Gesetzesherrschaft als eine durch Christum völlig aufgehobene zu betrachten. Deshalb thut der Apostel in unserem Abschnitte noch ausführlicher dar, dass dies in Wahrheit das faktische Verhältniss, dass eine Vereinigung von Gesetz und Christo, eine Beibehaltung des ersteren neben dem letzteren durchaus unberechtigt, und dass durch diese Lösung der Gesetzesherrschaft erst die Herrschaft der Sünde gebrochen und die Herrschaft der Gerechtigkeit hergestellt sei. Jede andere Anknüpfung an das Vorhergehende ist, wenn auch äusserlich näher liegend, doch als der Sache nach ferner liegend und geklinstelt zu bezeichnen.

V. 1. *Ἥ ἀγνοεῖτε*] vgl. 6, 3. 1 Cor. 6, 16. Es liegt in der Natur der Sache, dass ἡ gewöhnlich an die unmittelbar voraufgegangene Rede anknüpft. Doch ist dafür keine logische Nothwendigkeit vorhanden. Die Anknüpfung kann auch weiter zurückgehen, vorausgesetzt, dass dies hinlänglich motivirt und dem Leser erkennbar ist. Das ist aber hier wirklich der Fall. Der 6, 14. ausgesprochene Satz konnte, wie 6, 15. zeigt, einer gefährlichen Missdeutung unterliegen. Diese musste vor allen Dingen zurückgewiesen werden; nachdem dies durch 6, 16—23. geschehen, kehrt der Apostel, wie er es sich vorbehalten hatte, zu 6, 14. zurück, um die Sentenz dieses Verses näher zu entwickeln und gegen Bedenken, die zu erwarten standen, zu befestigen. Wollte man dennoch die noch rückständige Ausführung von 6, 14., welche v. 1—6. unseres Kapitels enthalten ist, formell an das unmittelbar Vorherge-

hende anknüpfen, so wäre zu sagen, der Satz, dass der Christ, vom Sündendienste befreit und Gott dienstbar geworden, seine Frucht habe zur Heiligkeit und als das Endresultat ewiges Leben 6, 22. 23., könnte nicht Wahrheit sein, wenn der Christ nicht vom Gesetze los wäre und statt dessen dem erstandenen Christus angehörte u. s. w. 7, 1—6. ἀδελφοί] Da Paulus im Begriffe steht auf ein Bedenken einzugehen, das nur von Judenchristen erhoben zu werden pflegte, so können wir uns nicht wundern, wenn er hier mit der Anrede ἀδελφοί sich speciell an diese wendet. Auch 4, 1. richtet sich seine Frage besonders an die Judenchristen, und nennt deshalb Abraham unseren (nämlich leiblichen) Vater. In ganz analoger Weise werden 11, 25., vgl. das ὑμεῖς v. 28. 30., wie sich gleichfalls aus dem Zusammenhange ergibt, nur die Heidenchristen durch ἀδελφοί angeredet. Der Inhalt unserer Stelle steht offenbar in entschiedener und direkter Beziehung auf die Judenchristen, und kann nur eine abgeleitete und untergeordnete Anwendung auf die Heidenchristen erleiden. Es ist aber, weil dies unverkennbar ist, deshalb noch kein Grund zu der Behauptung vorhanden, dass die Römergemeinde ganz überwiegend aus Judenchristen bestanden habe, vgl. dagegen die Einl., und dass demnach die ganze Gemeinde a parte potiori bezeichnet werde, denn, wie bemerkt, es kann auch ein Theil derselben mit Uebergang des andern ausschliesslich angeredet werden. γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ] nicht: „denn ich rede zu denen unter euch, die das Gesetz kennen“, d. h. zu den Judenchristen; dies wäre τοῖς γινώσκ. κτλ.; sondern: „denn ich rede zu euch, als zu solchen, die das Gesetz kennen; ich rede zu Gesetzkundigen.“ γὰρ gehört also nicht zu ἀδελφοί, sondern zu ἡ ἀγνοεῖτε, und begründet nicht die Beziehung der Anrede auf die Judenchristen, sondern die Voraussetzung der eigenen Einsicht der Angeredeten. Allerdings aber passt die prägnante und spezifische Bezeichnung γινώσκοντες νόμον nur für Judenchristen vgl. 2, 17—20., und konnte von vorne herein die Leser nicht in Zweifel lassen, wer durch ἀδελφοί angeredet sei. ὁ νόμος] auch hier das mosaische Gesetz, wie schon die Beziehung auf 6, 14., das γινώσκουσι νόμον unseres Verses, und die Anwendung v. 4. unseres Kapitels erweist. Also weder das Sittengesetz im Allgemeinen, noch auch nur ein Theil des mosaischen Gesetzes, nämlich das Ehegesetz. κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου] vgl. 6, 14.: ἁμαρτία οὐ κυριεύσει. Das κυριεύειν der Sünde findet Statt, so lange das κυριεύειν des Nomos Statt findet; das κυριεύειν des Nomos aber findet Statt ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ] sc. ὁ ἄνθρωπος, auf so lange Zeit als er lebt. Die meisten Ausleger fassen den Satz ὁ νόμος — ζῇ als eine allgemeine Sentenz. „Das Gesetz erstreckt seine Herrschaft über den Menschen auf seine ganze Lebenszeit.“ Doch abgesehen von der Trivialität dieser Sentenz war sie doch auch an sich schon einleuchtend genug, so dass es für sie in der That keiner besonderen Provocation auf die γνώσις νόμου der Leser bedurfte. Dazu kommt, dass sie im Grunde falsch, jedenfalls antipaulinisch ist. Paulus konnte wohl sagen, dass das Ge-

setz dem Menschen für seine ganze Lebenszeit gegeben sei, nicht aber, dass es während seiner ganzen Lebenszeit über ihn herrsche (κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου). Denn für den Gläubigen, wie hier gerade dargethan werden soll, hat ja die Herrschaft des Nomos aufgehört. Er ist nicht mehr ἐπὶ νόμον und der νόμος ist nicht mehr sein κύριος. Es wird demnach das ζῇ hier nicht von dem physischen, sondern von dem geistigen Leben zu verstehen sein, und wir haben einen den Worten ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεικνύεται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας 6, 7. analogen Ausspruch. So lange der Mensch lebt, d. i. sein altes, natürliches Leben fortführt, ist er ein Knecht des Gesetzes; erst wenn er geistlich gestorben ist, ist er von der Herrschaft des Gesetzes frei, ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεικνύεται ἀπὸ τοῦ νόμου. Dem entspricht dann das ἐθανάτωθητε τῷ νόμῳ v. 4. und das κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες v. 6., wodurch der Apostel die in unserem Verse allgemein hingestellte Forderung des geistlichen Sterbens näher als Forderung, dem Gesetze abzusterben, präcisirt. So gewinnt auch erst die Berufung auf die Gesetzeskunde seiner judenchristlichen Leser ihren tieferen Sinn. Es ist dies eine Kenntniss, die sie aus der Erfahrung in ihrem früheren Zustande der Gesetzesknechtschaft im Gegensatze zu ihrem gegenwärtigen Zustande der Freiheit in Christo geschöpft haben mussten. Mehrere Ausleger suppliren als Subjekt zu ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ nicht ὁ ἄνθρωπος, sondern ὁ νόμος. Dadurch entsteht allerdings der Vortheil, dass das Gleichniss v. 2. 3. noch genauer correspondirt; doch will der Apostel, wie v. 4. zeigt, hier nicht vom Tode des Gesetzes, sondern vom Tode des Menschen in Beziehung auf das Gesetz reden, und indem er dieses Thema sogleich an die Spitze stellt, ist unsere Auffassung des ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ, (zu deren Vertretern jetzt auch noch Umbreit und Besser zu zählen sind,) völlig contextgemäss *).

V. 2. u. 3. Die meisten neueren Ausleger finden in diesen Versen ein die allgemeine Sentenz v. 1. belegendes Beispiel. So schon Estius: Quod dixit, exemplo declarat legis conjugal, a qua deinde (nämlich v. 4.) comparisonem sumit. Doch einmal war diese Sentenz, wie schon bemerkt, auch ohne erläuterndes Exempel an sich evident genug. Dann aber müssen jene Ausleger selbst zugeben, dass das Beispiel inconvenient, ja hinkend sei. Sollte es v. 1. entsprechen, so hätte umgekehrt gesagt werden müssen: ἡ γὰρ ἡπανδρος γυνή, ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ, τῷ ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ. ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ (sc. ἡ γυνή), κατηργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. Endlich ist dann v. 3. eine zufällige und missige Ausführung des Beispiels, auf welche dennoch in der Anwendung v. 4. das Hauptgewicht gelegt und die Hauptbeziehung genommen ist. Es ist demnach v. 2. u. 3. nicht als Beispiel, welches in unnöthiger und ungeschickter Weise den Satz, dass der Tod das Verhältniss zum Ge-

*) Die von Meyer und Tholuck erhobenen Bedenken halten wir nicht für durchschlagend.

setze löse, an einem concreten Falle erweisen würde, sondern nach der früher allgemein recipirten, in neuerer Zeit nur noch von Reiche, Klee, Olshausen, Tholuck, (wiewohl in der 5ten Ausg. schwankend,) und Besser festgehaltenen Ansicht als Gleichniß oder Allegorie zu fassen. Einige Interpreten verstanden nun nach dem Vorgange von Augustin unter der *γυνή* die menschliche Seele, unter dem einen *ἀνὴρ* die sinnhafte Lust, die *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν*, von denen v. 5. die Rede, den *παλαιὸς ἄνθρωπος*, unter dem *νόμος τοῦ ἀνδρός* das Gesetz, welches den Bund der Seele mit der Sünde befestigt, unter dem andern *ἀνὴρ* endlich Christum. Indess einmal hat es doch etwas Fremdartiges und Gezwungenes den *παλαιὸς ἄνθρωπος* dem *ἐγώ*, als den *ἀνὴρ* im Verhältniß zur *γυνή*, gegenüberzustellen; dann aber hätte Paulus nach dieser Auffassung v. 4. schreiben müssen: *καὶ ὑμεῖς θανατωθέντες* (sc. τῇ ἁμαρτίᾳ) *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χρ. ἡλευθέρωθητε ἀπὸ τοῦ νόμου*, während er jetzt offenbar vom Tode im Verhältnisse zum Gesetze und nicht vom Tode im Verhältnisse zur Sünde handelt. Er will nämlich nicht darthun, dass wir dadurch vom Gesetze befreit sind, dass wir der Sünde gestorben sind, sondern vielmehr umgekehrt, vgl. v. 5. u. 6., dass wir dadurch, dass wir dem Gesetze gestorben sind, von der Sünde befreit sind. Es ist demnach mit den meisten Interpreten, welche der allegorischen Deutung unserer Verse folgen, nach dem Vorgange des Origenes und Chrysostomus unter der *γυνή* die Gemeinde, unter dem einen *ἀνὴρ* das Gesetz, unter dem andern Christus zu verstehen. Das Verhältniß der Gemeinde zu Christo unter dem Bilde der Ehe darzustellen, ist dem Apostel auch sonst geläufig, vgl. 2 Cor. 11, 2. Eph. 5, 32. und Hengstenberg Comment. über die Psalmen. Bd. II. S. 405. Hier haben wir eine treffende und schöne Erweiterung des Bildes, indem der Ehebund zur Darstellung des Verhältnisses des Gesetzesbundes zum Gnadenbunde dient. Die theilweise Umkehrung des Gleichnisses, welche in der Ausdeutung v. 4. eintritt, hat aber deshalb keine Schwierigkeit, weil in der Wirklichkeit der Tod des Gesetzes identisch ist mit dem Tode des Individuums in Beziehung auf das Gesetz. γάρ] entweder begründend: denn, denn also ist es im Gesetze vorgebildet, oder erklärend: nempe, nämlich, weil das aus dem Ehegesetze entlehnte allegorische Beispiel das in Rede stehende Verhältniß des Menschen zum Gesetze erläutert, vgl. Jak. 2, 2. *ὑπανδρός*] marito subjecta d. i. verheirathet. Auch in der klassischen Gräcität kommt der Ausdruck vor, und wird von den LXX für das Hebräische *אִשָּׁה תַּחַת הָאָדָם* 4 Mose 5, 29 u. s. gebraucht. *τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται*] ist an ihren lebenden Mann gebunden, nur ihm anzugehören verpflichtet. Vgl. *δέδισαι γυναῖκα* 1 Cor. 7, 27. und *γυνὴ δέδεται ἑφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς* v. 39. *νόμῳ*] durch das Gesetz, das mosaische nämlich. Er beruft sich auf das Gesetz ihnen als den *γινώσκουσι νόμον* gegenüber. Zwar enthielt das Gesetz kein ausdrückliches Gebot, aber doch eine mittelbare Vorschrift der Art. Denn da nur der Mann das Weib durch einen Scheidebrief von sich entlassen

konnte 5 Mos. 24, 1., so folgte, dass das Weib ihrerseits an den Mann auf seine Lebensdauer gebunden war. Dass das Weib auch durch den Scheidebrief von der Verpflichtung gegen den Mann gelöst ward, (Kiduschin f. 2, 1.: mulier possidet se ipsam per libellum repudii et per mortem mariti, vgl. 5 Mos. 24, 2 f.), lässt Paulus nicht sowohl deshalb unberücksichtigt, weil er nur die Regel und nicht die Ausnahmefälle ins Auge fasst, als vielmehr, weil es ihm hier nur darauf ankam hervorzuheben, dass das Weib ihrerseits kein Recht habe, so lange der Mann lebt, sich von ihm zu scheiden und zu befreien, an welchem Verhältnisse durch das Recht des Mannes, sich seinerseits vom Weibe frei zu machen, nichts geändert wurde. *κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*] Der in der klassischen Gräcität ungebräuchliche Ausdruck *καταργεῖσθαι ἀπὸ τινος* findet sich noch v. 6. und Gal. 5, 4. Dem Sinne nach entspricht er dem *ἡλευθέρω ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου* v. 3., vgl. *ἡλευθέρωθέντες ἀπὸ* 6, 18. 22., wiewohl er stärker ist, und am besten mit *φθιλεῖσθαι ἀπὸ* 2 Cor. 11, 3. verglichen wird. Man hätte erwartet: *κατήργηται ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός* (vgl. 3, 31.) *καὶ αὐτὴ ἡλευθέρω ἐστὶν*. Doch wird in energischer Ausdrucksweise der Begriff der Vernichtung auf die Person selbst übertragen, und durch constructio praegnans *καταργεῖσθαι ἀπὸ* für *καταργεῖσθαι καὶ χωρῆσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου* vernichtet und von dem Gesetze losgerissen werden gesagt, d. i. gänzlich vom Gesetze befreit und bis auf den Grund von ihm gelöst werden. *ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός* lex ad maritum pertinens, de eo lata, das Gesetz, das auf den Mann sich bezieht, in Beziehung auf ihn gegeben ist. Vgl. LXX Lev. 7, 1.: *οὗτος ὁ νόμος τοῦ κυρίου κτλ.* v. 11.: *οὗτος ὁ νόμος θυσίας σωτηρίου*. 14, 2.: *τοῦ λεπροῦ*. 15, 3.: *τῆς ἀκαθαρσίας* u. s. Es ist also nicht wesentlich verschieden von *ὁ νόμος περὶ τοῦ ἀνδρός*, vgl. LXX Lev. 11, 46.: *οὗτος ὁ νόμος περὶ τῶν πτηνῶν καὶ τῶν πετεινῶν κτλ.*, und der Genitiv drückt, nach Winer III. K. 3. §. 30. 2. b. S. 215., die innere Beziehung entfernterer Art aus. Mannsgesetz d. h. Gesetz, welches das Verhältniß zum Ehemanne festsetzt, nämlich, wie hier aus dem Zusammenhange hervorgeht, in der Form, dass es an ihn bindet. Bengel bemerkt zu *τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*, non incommode statuas appositionem: a lege, viro. Obgleich nun diese grammatische Konstruktion unhaltbar ist, so lässt sich doch sagen, dass Paulus nicht ohne Absicht den Ausdruck *ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός* (vgl. v. 3. *ἡλευθέρω ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου*) statt des einfachen *ἀπὸ τοῦ ἀνδρός* gewählt habe, um darauf anzudeuten, dass das Freisein des Weibes von dem Manne in der geistigen Sphäre, die durch dieses Verhältniß vorgebildet wird, ein Freisein vom Gesetze ist. ἄρα οὖν] s. z. 5, 18. *χορηματίζει*] Das Verbum *χορηματίζω*, von *χοῆμα* abgeleitet, ursprünglich s. v. a. Geschäfte treiben, dann: Staatsangelegenheiten betreiben, bes. Berathschlagungen halten, Antwort und Bescheide auf Anfragen ertheilen, berathen, verordnen, entscheiden. Daher im N. T. von göttlichen Antworten und Entscheidungen, *χορηματίζειν* = oracula edere, divinitus admonere, edocere, Hebr. 12, 25., das Passi-

vum *χρηματίζεσθαι* oraculo moneri, oraculum accipere, divinitus admoneri, Matth. 2, 12. 22. Luk. 2, 26. AG. 10, 22. Hebr. 8, 5. 11, 7. (daher Chrysost.: *χρηματισμὸς προφητεία ἐστίν*. Vgl. Röm. 11, 4. *χρηματισμὸς* = oraculum). Aus der Bedeutung: Staatsangelegenheiten betreiben, ein öffentliches Amt verwalten, hat sich dann bei späteren Profanscribenten Polybius und Diodor (*χρηματίζει βασιλεύς* er nimmt den Königstitel an, lässt sich König nennen), Plutarch (*νέα Ἴσις ἐχρημάτισε* sie liess sich eine neue Isis nennen), Strabo (*ἐχρημάτισε Καρχηδόνιος*) u. A. die Bedeutung entwickelt, *χρηματίζω* ich führe, nehme an einen Amtstitel, Charakter, Namen, dann einfach: ich heisse. So hier, *μοιχαλὶς χρηματίζει* sie wird eine Ehebrecherin heissen. Vgl. AG. 11, 26.: *ἐγένετο — χρηματίζει πρῶτον ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς*. Das Futurum *χρηματίζει* steht, weil das, was immer Statt findet, auch als in Zukunft Statt findend gedacht werden kann. *ἐν γένηται ἀνδρὶ ἐτέρῳ*] wenn sie einem anderen Manne (als Weib) zu eigen geworden sein wird. Vgl. das Hebr. *וְהָיָה לְאִשָּׁה* Ruth. 1, 12. Richt. 14, 20. Ezech. 16, 8. 23, 4. *ἐτερος* ist hier wohl gewählt, weil es sich nicht nur um den Anderen von Zweien, sondern auch um den andersartigen, einer anderen Klasse oder Kategorie angehörigen Mann handelt. So ist Christus im Verhältniss zum Gesetze nicht nur *ἄλλος*, sondern *ἐτερος ἄνθρωπος*. Vgl. Gal. 1, 6. *τοῦ μὴ*] s. v. a. *ὥστε μὴ*, vom Erfolge, nicht von der Absicht, vgl. AG. 3, 12. 7, 19. Winer III. K. 4. §. 45. 4. S. 379.

V. 4. *ὥστε*] Folgerungspartikel, *quare, itaque*, demnach, daher. Ueber den folgenden Indicativ vgl. Winer III. K. 4. §. 42. 5. Anm. 1, S. 348. Es folgt aber, dass auch sie dem Gesetze getödtet sind durch den Leib Christi, weil durch den Leib Christi das Gesetz getödtet ist, und sie demnach, wie das Weib durch den Tod des Mannes, von der Herrschaft des Gesetzes frei sind. Der Apostel sagt in Rückbeziehung auf v. 1. *ὁ νόμος ἐθανατώθη, κατηγορήθη*, nicht sowohl um den schwächeren Judenchristen durch jenen härteren Ausdruck keinen Anstoss zu geben, denn 10, 4. sagt er *τέλος νόμου Χριστός*, Eph. 2, 15. *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας*, vgl. Col. 2, 14., als vielmehr, weil er entsprechend 6, 14. nicht von der Aufhebung des Gesetzes, sondern von der Befreiung des Gläubigen vom Gesetze reden wollte. Beides ist freilich unauflöslich verbunden, ja identisch, und deshalb konnte der Uebergang aus der einen Vorstellung in die andere ohne Schwierigkeit gemacht werden. Hätte er aber wie v. 2. u. 3. die rein objektive Darstellung gewählt, so konnte der Schein entstehen, als ob die Aufhebung des Gesetzes den Christen, wie das Weib im vorhergehenden Gleichnisse, in seiner Natürlichkeit belasse, und ihm nur die Freiheit biete, ohne innere subjektive Veränderung das Gesetzesjoch mit der Herrschaft Christi zu vertauschen. Da übrigens das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* als *θανατωθέν* zu denken ist, und eben in diesem *σῶμα θανατωθέν* zugleich das Gesetz getödtet ist, vgl. die eben angeführten

Stellen des Epheser- und Colosserbriefes, so kann kaum von einer Umkehrung des Gleichnisses die Rede sein, indem der Satz: Ihr seid dem Gesetze getödtet durch den Leib Christi, im Grunde identisch ist mit dem Satze: Da durch den Leib Christi das Gesetz getödtet ist, so seid ihr von demselben befreit. Es findet also nicht sowohl eine Umkehrung, als vielmehr eine Contraction des Gedankens und Ausdruckes Statt. *καὶ ὑμεῖς*] auch ihr, nämlich *ὥσπερ ἡ γυνή* v. 2. 3. *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ*] nicht *ἀπεθάνετε τῷ νόμῳ*, weil nur das *σῶμα θανατώθην τοῦ Χριστοῦ* und ihr durch göttliche Gnadenthat Hineinversetztsein in dieses *σῶμα θανατωθέν* der Grund ihrer Befreiung vom Gesetze ist. Ueber den Dativ *τῷ νόμῳ*, dem Gesetze, für das Gesetz getödtet, gestorben, Gegensatz des *γένεσθαι* (*εἶναι*) *ἐτέρῳ* vgl. Winer III. K. 3. §. 31. 3. Anmerk. S. 244. *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*] sc. *θανατωθέντος*, was sich aus *ἐθανατώθητε* von selbst ergänzt, oder auch weil *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* als contrahirt aus *ἐλευθερώθητε ἀπὸ τοῦ νόμου διὰ τοῦ σώματος θανατωθέντος τοῦ Χρ.* betrachtet werden kann. Dadurch dass der Leib Christi getödtet wurde, durch das Getödtetwerden des Leibes Christi seid ihr dem Gesetze abgetödtet, insofern eben durch jenes Getödtetwerden des Leibes Christi das Gesetz getödtet ist. Der Tod Christi kommt demnach auch hier als stellvertretender Opfertod in Betracht. Zu *σώματος* vgl. Eph. 2, 15.: *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* und 2, 16.: *ἐν ἐνὶ σώματι*. Der Ausdruck *σώματος* statt *θανάτου* steht mit plastischer Anschaulichkeit. Die gehorsame Willenshingabe Christi in den Tod ist nicht ausgeschlossen zu denken, vgl. Hebr. 10, 10. Hätten wir übrigens v. 1. nur einen Allgemeinsatz und v. 2 f. das ihn erläuternde Beispiel, so enthielte v. 4. nicht eine Folgerung, sondern eine Anwendung. Dann aber würde er durch *οὕτως*, nicht durch *ὥστε* eingeleitet worden sein. Wenigstens wenn erklärt wird (vgl. de Wette Römerbr. 4. Aufl. S. 91.): „Daher seid auch ihr getödtet worden dem Gesetze (so dass es über euch als Todte nicht mehr herrscht)“, so ist zu sagen, dass daraus, dass nur der Tod vom Gesetze befreit v. 2. 3., gar nicht folgt, dass auch sie gestorben sind, sondern es folgt nur, dass das Gesetz nicht mehr über sie herrscht, vorausgesetzt dass, oder, weil faktisch feststeht, dass auch sie gestorben sind. Also entweder: *οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀπεθάνετε τῷ νόμῳ καὶ διὰ τοῦτο οὐκέτι ὁ νόμος κυριεύει ὑμῶν*, oder *ὥστε ὁ νόμος οὐκέτι κυριεύει οὐδὲ ὑμῶν, διότι καὶ ὑμεῖς ἀπεθάνετε. εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέρῳ*] um einem Andern zu eigen zu werden, Ausdentung des *γενομένην ἀνδρὶ ἐτέρῳ* v. 3. *εἰς τὸ final*, nicht consecutiv; denn die Aufhebung des Gesetzes ist zu dem Zwecke geschehen, dass sie Christo angehören sollten. *τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι*] Apposition zu *ἐτέρῳ*, steht in Rückbeziehung und Gegensatz zu dem *σῶμα θανατωθέν*. Nicht dem toten, sondern dem auferweckten Christus gehören sie an. Durch den getödteten Christus sind sie dem Gesetze gestorben, der andere Mann, dem sie nun angehören, wird also nicht der getödtete, sondern der auferweckte, der lebendige Christus sein, vgl.

6, 5. Auch dürfte zugleich eine das *ἵνα καρποφορ. τ θεῷ* vorbereitende Beziehung auf die wirksame Kraft des Auferstandenen, nicht im Tode Verharrenden zu statuiren sein, vgl. 5, 10. 6, 9. *) *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*] gibt den Zweck des *γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* und den Endzweck des *θανατώθητε τῷ νόμῳ* an. Der Personenwechsel findet sich auch sonst, vgl. 8, 15. Gal. 3, 14. Der Uebergang in die communicative Redeweise der ersten Person Pluralis drückt die Allgemeinheit der Anforderung, Verheissung u. s. f. aus, und ist also verstärkend. Zu *καρποφορήσωμεν* bemerkt Bengel: *Fructus respondet proli*: nam similitudo est a matrimonio. So auch die Mehrzahl der älteren und neueren Ausleger, welche den *καρπός* von der Ehefrucht der guten Werke verstehen. Schon Theodoret bemerkt: *καὶ λοιπὴν συνάγειαν καὶ γάμον τὴν εἰς τὸν κύριον προσηγόρευσε πίστιν, εὐχότως δεικνύσι καὶ τὸν τοῦ γάμου καρπὸν*. Da indess diese auch sonst in der Schrift so häufig vorkommende Metapher des *καρπὸν ποιεῖν* Matth. 3, 8. 10. *καρπὸν διδόναι* Mark. 4, 7. *καρπὸν φέρειν* Joh. 12, 24. 15, 2. *καρπὸν ἔχειν* Röm. 1, 13. *καρποφορεῖν* Matth. 13, 23. Mark. 4, 20. 28. Luk. 8, 15. Col. 1, 6. 10. immer vom Acker, Baume, Getraide, Weinstock entlehnt ist, auch in unserem Briefe das kurz vorhergehende *καρπὸν ἔχειν* 6, 22., sowie das gleich folgende *καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ* 7, 5. sich auf die Ackerfrucht bezieht, vgl. überdies Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. Phil. 1, 11., so ist kein hinlänglicher Grund vorhanden, hier eine Abweichung von diesem im N. T. ganz constanten Gebrauche des Wortes anzunehmen. Denn die so geläufige Metapher des *καρποφορεῖν* bedurfte in der That gar keiner besonderen Veranlassung, um in Anwendurg gebracht zu werden. Demnach muss selbst sehr zweifelhaft bleiben, ob mit Festhaltung des Tropus vom Acker auch nur eine Auspielung auf den *καρπὸς κοιλίας* (vgl. Luk. 1, 42.) zu statuiren sei. Dagegen aber, dass der *καρπὸς κοιλίας* hier direkt gemeint sei, spricht ausser dem schon Angeführten auch schon die etwas unzarte Derbheit des Bildes, die noch dazu mit der blossen Andeutung des ehelichen Verhältnisses, welche in dem Ausdrucke *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* liegt, sehr stark contrastiren würde. *καρποφορεῖν τινι* Jemandem Frucht bringen, d. i. Früchte bringen, die Jemand erntet, die ihm also angenehm sind. Da der Zweck unserer Vereinigung mit Christo darin besteht, dass wir Gott Frucht bringen sollen, so folgt, dass das Gesetz durch Christum nur beziehungsweise aufgehoben ist. Ac tenendum quidem est, sagt Calvin, Paulum eam duntaxat partem, quae propria est Mosis ministerio, hic attingere. Nam quatenus decem praeceptis tradidit Deus, quid rectum sit,

*) „Denn ward Christus durch seinen Tod unser Befreier vom Gesetze, so können wir ihm nun nicht anders, denn als dem Auferweckten, angehören. Das pragmatische Gewicht aber dieses Zusatzes liegt in der *καινότης ζωῆς* (6, 4. 11. 13. 22.), welche eben auf Grund der ethischen Gemeinschaft mit dem Auferstandenen aus dem neuen Verhältniss hervorgeht.“ Meyer.

vitamque nostram instituit, nulla nobis somnianda est Legis abrogatio: qui vigere perpetuo debet Dei voluntas. Itaque diligenter meminerimus, non esse hanc a iustitia, quae in Legge docetur, solutionem: sed a rigida exactione et ea, quae inde sequitur, maledictione. Non ergo bene vivendi regula, quam Lex praescribit, abrogata est: sed qualitas illa, quae libertati per Christum partae opponitur, nempe dum summam perfectionem requirit, et quia non praestamus, constringit nos sub aeternae mortis reatu.

V. 5. u. 6. Begründung des *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*. Dieses *καρποφορεῖν τῷ θεῷ* soll jetzt Statt finden; denn (*γάρ*) unter dem Gesetze fand nur ein *καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ* Statt v. 5., jetzt aber, nachdem wir vom Gesetze befreit sind, ein *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος* v. 6., welches eben seiner Natur nach ein *καρποφορεῖν τῷ θεῷ* ist. So rechtfertigt sich unsere anfängliche Behauptung, dass wie v. 1—4. unseres Kapitels die Entwicklung der zweiten Hälfte von 6, 14. des *οὐκ ἔστ' ἐπὶ νόμον, ἀλλ' ἐπὶ χάριν*, so v. 5. u. 6. eine genauere Darlegung der ersten Hälfte, des *ἀμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει*, oder, wenn man will, der ganzen Sentenz *ἀμαρτία ὑμ. οὐ κυρ.*, *ὅτι οὐκ ἔστ' ὑ. νόμ., ἀλλ' ὑ. χάριν* enthalte. Statt des *ὅτε γὰρ ἤμεν ἐν τῇ σαρκί* hätte man nun dem Gedankenzusammenhange nach vielmehr *ὅτε γὰρ ἤμεν ἐπὶ τὸν νόμον* erwartet, zu dem dann das *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου* v. 6. im Gegensatze steht. Deshalb erklärte auch Theodoret *ἐν τῇ σαρκί* durch *ἐν τῇ κατὰ νόμον πολιτείᾳ*, und begründete diese Erklärung durch die Worte: *σάρκα γὰρ τὰς τῇ σαρκί δεδομένας νομοθεσίας ὀνόμασε*. Allerdings nun kann *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* nicht ohne weiteres mit *εἶναι ἐπὶ τὸν νόμον* identisch sein. Doch wird die Beziehung des Ausdruckes auf das gesetzliche Wesen, soll anders die Redeconformation nicht als eine entschieden ungeschickte und unpassende bezeichnet werden, durch den Zusammenhang gebieterisch gefordert. *σάρξ* nun ist das alte Wesen der menschlichen Natur im Gegensatze zum neuen Wesen des *πνεῦμα*. Dasselbe gibt sich aber kund nicht nur in der Herrschaft der sündhaften Lüste und Begierden, sondern eben so sehr in dem Vertrauen auf Abstammung, Beschneidung, äusserliche Prärogative und Gesetzeswerke. Vgl. zu *κατὰ σάρκα* 4, 1. Die Judenchristen also waren *ἐν τῇ σαρκί* als sie noch auf jene sarkischen Dinge sich stützten, und das *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* heisst demnach nicht s. v. a. unter dem Gesetze sein, wohl aber s. v. a. im gesetzlichen Stande und Wesen sich befinden. *τὰ παθήματα τῶν ἀμαρτιῶν*] die Leidenschaften der Sünden d. i. die Leidenschaften, die zu Sünden führen, deren Erfolg die Sünden sind. Vgl. zu *εἰς διακώσιν ζωῆς* 5, 18. *τὰ παθήματα* sonst in physischer Bedeutung die Leiden, nur noch Gal. 5, 24. im ethischen, auch bei Profanscribenten vorkommenden Sinne die Leidenschaften, an der letzteren Stelle den *ἐπιθυμίαις* coordinirt. Die *παθήματα τῶν ἀμαρτιῶν* können nun aber nicht etwa umgekehrt „die durch die Sünden gewirkten Leidenschaften“ sein, weil wohl *ἡ ἀμαρτία*, nicht aber *αἱ ἀμαρτίαι* das inner-

lich wirksame sündhafte Princip bezeichnet. Parallel ist Jak. 1, 15.: *ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίττει ἁμαρτίαν. τὰ διὰ τοῦ νόμου*] entweder ohne Weiteres nähere Bestimmung von *τὰ παθήματα*, wie etwa auch 1 Thess. 1, 8.: *ἡ πείσις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν*, oder es ist *ἐντα*, nicht bloss *φαινόμενα* oder *γνωριζόμενα*, wie, noch dazu ungrammatisch, Chrysostomus will, zu ergänzen. Denn das Gesetz wirkt nicht nur *ἐπιγνοσιν ἁμαρτίας*, sondern es ist auch *δύναμις ἁμαρτίας* 1 Cor. 15, 56. Hoc est legis opus, sagt Calvin, corda nostra magis accendere, ut in tales cupiditates ebulliant. Wie das geschehe, wird v. 7 ff. ausführlicher entwickelt. Die durchs Gesetz vermittelten (*διὰ*), sind die durchs Gesetz aufgeregten und in Wirksamkeit gesetzten *παθήματα*. Lex enim, bemerkt treffend Calov, ob peccatum accusans et damnans, nos ad iram fremitumque contra se et Deum excitat, et interna malitia sentiens legem urgentem et damnantem, tanquam ignis in calce viva perfusus aqua, tanto magis exaestuat, quum virtutem obsequendi haud videat. *ἐνεργεῖτο*] waren wirksam, Medium, nicht Passivum, welches im N. T. niemals vorkommt. Von Personen gebraucht Paulus stets das Aktivum *ἐνεργεῖν* 1 Cor. 12, 6. Gal. 2, 8. 3, 5. Eph. 1, 11. 20. 2, 2. Phil. 2, 13., von Sachen das Medium *ἐνεργεῖσθαι* 2 Cor. 1, 6. 4, 12. Gal. 5, 6. Eph. 3, 20. Col. 1, 29. 1 Thess. 2, 13. 2 Thess. 2, 7. vgl. Jak. 5, 16. dagegen Matth. 14, 2. Mark. 6, 14. Bei Profanscribenten kommt das Medium nicht vor. Aus 1 Cor. 12, 11. lässt sich demnach nach diesem constanten paulinischen Gebrauche ein Argument für die Persönlichkeit des heil. Geistes entnehmen. *ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν*] Die *μέλη* als Theile des *σῶμα*, vgl. zu 6, 12., sind hier in demselben Sinne wie 6, 13. 19. gesetzt, weshalb Melanchthon mit Recht bemerkt: Quod autem dicit affectus peccatorum per legem excitatos, efficaces fuisse in membris nostris intelligit de dubitatione, indignatione adversus Deum, desperatione. Nur dass die sinnlichen Lüste eben so wenig auszuschliessen sind. *εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ*] Die Früchte sind eben die sündhaften Thaten, welche den Tod bringen, vgl. 6, 21. 23. und Jak. 1, 15.: *ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον*. *εἰς τό* ist, entsprechend dem *ὥστε* v. 6., *ἐκβατικῶς* nicht *τελικῶς* zu fassen. Ueber *θάνατος* vgl. zu 6, 16. 21. 23. Was übrigens hier speciell von den Judenchristen gesagt ist, kann auch, wenn schon nur in untergeordneter und analoger Weise, auf die Heidenchristen angewendet werden, und zwar auf alle Heidenchristen, nicht etwa nur auf diejenigen unter ihnen, welche früher zu den *proselytis portae* gehörten. Denn auch das Gewissensgesetz, welches die Heiden nach 2, 14. als Surrogat des mosaischen Nomos besaßen, regte die Lüste des Fleisches auf. Es war gleichsam eine Ausstrahlung des göttlichen, geoffenbarten Gesetzes, in welcher das letztere seine Wirksamkeit auch im natürlichen Menschenleben bethätigte. Darum kann hier das Gewissensgesetz als unter dem Nomos subsumirt und wie in seinem Culminationspunkt zusammengefasst gedacht werden. Auch insofern aber konnte das in unserem Abschnitte Gesagte auf die Heidenchristen Anwendung erleiden,

als sie, wären sie nicht Christi geworden, hätten unter den Nomos treten müssen, da es eine dritte Offenbarungsform weder gibt noch geben kann. Von den älteren, vgl. Calov z. St., wird aber zu unserem Verse mit Recht noch darauf hingewiesen, dass die Gläubigen schon zur Zeit des alten Bundes eben durch den Glauben an die Verheissung gerechtfertigt und wiedergeboren und dadurch dem die fleischlichen Lüste aufregenden Gesetze entnommen waren. — *νυνί*] steht als adverbium temporis dem *ὅτε* v. 5. gegenüber. Eben so *νυνί* 6, 22. im Gegensatz zu dem *ὅτε* v. 20. *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου*] Theophylact: *ἀπελύθημεν, ἡλευθερώθημεν*. Vgl. das *κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός* v. 2. *ἀποθανόντες*] Dies die handschriftlich am meisten beglaubigte, von fast allen neueren Editoren und Interpreten gebilligte Lesart. Die lectio recepta *ἀποθανόντος* ist eigentlich nur eine durch Bezas Missverständniss der Erklärung des Chrysostomus in den Text gekommene Conjekture. Vgl. Reiche Comment. crit. I. p. 50 ff. Die Verbindung des *κατειχόμεθα* mit dem Vorhergehenden würde dadurch allerdings erleichtert, dass aber der *νόμος* als *ἀποθανών* dargestellt wird, würde der v. 4. genommenen Wendung widersprechen. Die nur occidentalische Lesart *τοῦ θανάτου* ist gleichfalls nur als erleichternde Correktur zu betrachten. Der *νόμος* ward mit Rücksicht auf v. 5., wo als sein Erfolg der *θάνατος* angegeben war, als *νόμος τοῦ θανάτου* bezeichnet, indem man auch das *ἀποθανόντες* nicht von dem geistlichen Sterben in Beziehung auf das Gesetz, sondern fälschlich von dem durch das Gesetz bewirkten Tode, der Unseligkeit, verstand. Das *νυνί κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες*, so dass *ἀποθανόντες* den Modus des *κατηργήθημεν* angibt, ist dem Sinne nach identisch mit dem *ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ* v. 4., weshalb auch die Verbindung von *ἐν ᾧ* mit *τοῦ νόμου* leichter erscheint, als die mit einem nach *ἀποθανόντες* etwa zu ergänzenden *ἐκείνῳ* oder *τούτῳ* (Neutr.) Vgl. Winer III. K. 2. §. 23. 2. S. 184. Anm. Zu *ἀποθανόντες* vgl. Gal. 2, 19.: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*. Col. 2, 20.: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου. κατειχόμεθα*] wie der Gefangene im Gefängnisse, vgl. Gal. 3, 23.: *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι*. 4, 3. auch Röm. 11, 32. *ὥστε*] so dass, Folge der Befreiung vom Gesetze. *δουλεύειν ἡμᾶς*] wie sich von selbst versteht *τῷ θεῷ* vgl. 6, 22. Eben so versteht sich von selbst, dass das *δουλεύειν ἐν παλαιότητι γράμματος* ein *δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ* ist, vgl. 6, 17. 20., weshalb auch weder *τῷ θεῷ*, noch *τῇ ἁμαρτίᾳ* ausdrücklich hinzugefügt zu werden brauchte. *ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*] vgl. 2, 29. 2 Cor. 3, 6. Aus der letzten Stelle geht hervor, dass *πνεῦμα* hier das *πνεῦμα θεοῦ* selbst ist, nicht etwa nur der vom Geiste Gottes erneute Menscheng Geist, was *πνεῦμα* sonst wohl bedeuten kann. *γράμμα* ist das Gesetz, insofern es, so lange es nicht durch den Geist Gottes dem Menschen ins Herz geschrieben ist, ihm nur als äusserlicher, todter und tödtender Buchstabe gegenüber steht. Die *καινότης* könnte nun auf das *πνεῦμα* bezogen werden, so

dass *καινότης πνεύματος* ein energischerer Ausdruck für *καινὸν πνεῦμα* vgl. 6, 4.: *καινότης ζωῆς*. Indess kann das *πνεῦμα* doch nur *καινόν* genannt werden, insofern es einen neuen Lebenszustand begründet, auch wird sonst nur der *ἄνθρωπος* oder die *τίσις*, nicht das *πνεῦμα* mit diesem Prädicate belegt. Deshalb ist vorzuziehen, die *καινότης* von diesem neuen Zustande des Menschen selbst zu fassen, welchen das *πνεῦμα* bedingt und wirkt, und dem entsprechend die *παλαιότης* von dem früheren Lebenszustande, der unter dem Einflusse des *γράμμα* sich gebildet hatte, von der inneren und äusseren Verfassung des *παλαιὸς ἄνθρωπος* zu verstehen. Luther also richtig: „also dass wir dienen im neuen Wesen des Geistes, und nicht im alten Wesen des Buchstaben.“ Dass dieses alte Wesen ein sündliches, jenes neue Wesen ein heiliges ist, ergibt sich sowohl aus dem Charakter der dasselbe wirkenden Principe, wie aus dem Zusammenhange der Entwicklung von selbst. *ἐν* bezeichnet die Sphäre, das Element, in welchem das *δουλεύειν* Statt findet, und ist natürlich auch auf *παλαιότητα* zu beziehen.

Bei der Entwicklung der Lehre von der rechtfertigenden und heiligenden Gnade Gottes in Christo, welche den Apostel bisher beschäftigte, hatte er fortwährend, wenn auch meist nur in kurzen Sentenzen, Rücksicht auf den mosaischen Nomos genommen, und wiederholt die Unfähigkeit desselben, Gerechtigkeit, Heiligung und Leben zu bewirken, behauptet, ja sogar umgekehrt das Gesetz als ein die Sünde, den göttlichen Zorn und den Tod vermittelndes Princip bezeichnet. Seine Gnadenlehre stand im durchgehenden Gegensatze zur Gesetzeslehre. So lesen wir 3, 20., dass der *νόμος* nicht rechtfertige, weil er *ἐπιγνώσιν ἁμαρτίας* bringe, dass demnach die vor Gott geltende Gerechtigkeit *χωρὶς νόμου* offenbaret sei v. 21. Eben so 4, 15. dass der *νόμος* Zorn wirke, weil er *παράβασιν* zur Folge habe; 5, 20. dass er gegeben sei, um das *παράπτωμα* zu steigern; 6, 14. dass mit seiner Herrschaft auch die Herrschaft der Sünde gebrochen sei. Mit einer solchen scheinbar herabsetzenden Aeussung über das Gesetz hatte er nun auch die eben erläuterte Perikope unseres siebenten Kapitels geschlossen. Was der Apostel daselbst v. 5. u. 6. gesagt, veranlasst ihn nunmehr zu der folgenden, in der That nothwendig gewordenen Apologie des Gesetzes, in der er den Nomos von der Schuld seiner verderblichen Wirkungen losspricht und dieselben lediglich der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur in Rechnung bringt. Dies die Tendenz der jetzt folgenden Entwicklung v. 7—25. Der Apostel gebraucht die erste Person, er lässt also seine Erfahrung reden, doch ist in derselben (mag man das rhetorische *σχῆμα* nun *κοινωνία*, *κοινοποιῖα*, *ιδίωσις* oder *μετασχηματισμός* 1 Cor. 4, 6. nennen) die allgemeine Menschheitserfahrung dargestellt. Denn sollten bloss seine individuellen Seelenzustände geschildert werden, ohne dass wir zu einer verallgemeinernden Beziehung derselben berechtigt wären, so würde solcher Schilderung alle Beweiskraft abgehen, da es ja dann völlig ungewiss bliebe, ob das Gesetz stetig solche Wirkungen ausübe, wie er sie einmal und zufällig erfahren hatte. Dass

aber umgekehrt Paulus hier mit Ausschluss seiner eigenen Erfahrung nur die allgemeine Menschheitserfahrung oder die des jüdischen Volkes unter dem Gesetze schildere, ist, abgesehen von allen anderen Inconvenienzen, schon deshalb undenkbar, weil der Apostel, wie sein Leben, seine Schriften und die Sache selbst bezeugt, die hier geschilderten Zustände ja wirklich durchgemacht hatte, und sie mit einer Lebendigkeit schildert, wie nur die Erinnerung an vergangene oder die Anschauung noch gegenwärtiger Erlebnisse sie bewirken kann *). Imprimis in rebus spiritualibus, sagt Melancthon, prodest Sanctorum experientiam nosse, ut ex eorum exemplis agnoscamus vim verbi et opera Dei. — Se ergo in exemplum sistere voluit Apostolus, bemerkt Calvin, partim *ἐνεργίας* ergo, siquidem illustrior fiat exemplis oratio, partim *πιθανολογίας* gratia. Nihil enim loqui se ostendit, nisi quod sensu atque experientia suapte compertum habeat. Tunc enim utilissime docetur, cum in se quisque descendens doctrinae vivum experimentum ex se ipso capere potest. Richtig schon Theodor. Mopsv. z. v. 8.: *τὸ ἐν ἑμοὶ ὅτε λέγει, τὸ κοινὸν λέγει τῶν ἀνθρώπων*, und Theophyl. z. v. 9.: *ἐν τῷ οἰκίῳ δὲ προσώπῳ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν λέγει*. Fragen wir nun aber, von welcher Periode seines Lebens der Apostel in unserem Abschnitte handelt, so ist wohl unzweifelhaft und eigentlich auch von allen Auslegern zugestanden, dass v. 7—13. sich nur auf den gesetzlichen Zustand des Unwiedergeborenen beziehen könne. Wir betrachten demnach zuvörderst den Inhalt dieser Verse und nehmen die Frage, welches Stadium des inneren Lebens v. 14—25. beschrieben sei, erst nachher auf.

V. 7. *Τί οὖν ἐροῦμεν*] vgl. 3, 5. 6, 1. auch 4, 1. *ὁ νόμος ἁμαρτία*.] Ist das Gesetz Sünde? Die meisten Ausleger statuiren eine metonymia effectus pro causa, = ist das Gesetz Ursache der Sünde? mit Vergleichung von Gal. 2, 17.: *ἁμαρτίας διάκονος*, und Berufung auf Micha 1, 5.: *מִי־פֶשַׁע יַעֲקֹב הָלָא שְׁמִרָתוֹ* „Wer ist der Urheber der Uebertretung Jakobs? Ist es nicht Samaria?“ Doch abgesehen davon, dass dort der Ausdruck poetisch ist und wir in diesem Sinne an unserer Stelle doch wenigstens *ὁ νόμος ἁμαρτία μοι γίνεταί*; erwartet hätten, so konnte Paulus auch nicht wohl ohne Weiteres und

*) Jener Auffassung des Grotius (Apostolus autem hic sub prima persona describit Hebraeum genus quale fuit ἐπὶ τὸ πολὺ primum ante legem, deinde post legem), welche Calov eine glossa Pelagiana, Sociniana et Arminiana nennt, sind in neuerer Zeit Reiche, (welcher sogar v. 15 ff. in dem doppelten *ἐγώ* „den empirischen, sündlichen Juden, wie er in Erfahrung und Geschichte erscheint, und als solcher das Böse thut, von dem idealen, sündenfreien Juden, wie er hätte sein können und sollen, der als solcher jenes Böse missbilligt“, unterschieden findet,) und Fritzsche beigetreten. Die gründliche Widerlegung derselben s. bei Tholuck Comment. Neue Ausarbeitung. 1842. S. 349 ff.

im Allgemeinen negiren, dass das Gesetz Ursache der Sünde sei, da es nach seiner eigenen Darstellung wenn auch nicht bewirkende, doch veranlassende Ursache derselben ist. Deshalb haben einige neuere Ausleger nach dem Vorgange von Tittmann de synonymis in N. T. Lib. 1. p. 46. (manifestum est, in verbis: *ὁ νόμος ἁμαρτία; ἁμαρτίαν* non esse incitamentum ad peccatum, sed quod per se pravam et vitiosum est) mit Recht *ἁμαρτία* im Sinne von *ἁμαρτωλός, κακός* (Abstr. pro concr.) genommen. Ist das Gesetz Sünde? d. i. etwas, dessen Wesen sündhaft, unsittlich an sich ist? Denn es liegt die Voraussetzung nahe, dass, bei der Gleichartigkeit der Ursache und der Wirkung, dasjenige, was die Sünde veranlasst, auch selber sündhaft sei. Das Abstraktum *ἁμαρτία* statt *ἁμαρτωλός* (vgl. 2 Cor. 5, 21. auch 1 Joh. 4, 10.) ist dann wegen des gleich folgenden *ἁμαρτίαν* gewählt. Für diese Erklärung spricht auch der Gegensatz *ὁ νόμος ἄγιος = οὐχ ἁμαρτωλός* v. 12. Allerdings aber scheint nur insofern gedacht werden zu können, dass das Gesetz selbst Sünde sei, als es etwa Schuld sein könnte an der Sünde, die es veranlasst, indem es den an sich sündlosen Menschen absichtlich und heimtückisch zu Falle bringt; denn die Voraussetzung, dass das Gesetz etwa deshalb Sünde sei, weil es das Unrechte statt des Rechten gebiete, oder die Sünde lohne, statt sie zu strafen, würde zu sehr der allgemein anerkannten Idee des Gesetzes widersprechen. Darum dürfte die vermittelnde Auffassung Calvins: Quum autem rogat, an peccatum sit: intelligit, an peccatum sic generet, ut illi imputari ejus culpa debeat, und Bengels: nun lex est peccatum sive causa peccati peccaminosa, die richtigste sein. Das Gesetz wäre selbst Sünde, wenn es direkte Ursache der Sünde wäre. Dies arge Missverständnis weist nun der Apostel, wie gewöhnlich, durch ein *μὴ γένοιτο*] vgl. zu 3, 4. zurück. *ἀλλά*] nicht = aber freilich, sondern = imo, vielmehr, oder = sondern. Es führt das Gegentheil dessen ein, was in *μὴ γένοιτο* geleugnet worden war. Dasjenige nämlich, was die Bestimmung hat, die Sünde aufzudecken und kundzuthun, kann nicht selbst heimtückische und schuld bare Ursache der Sünde sein. *ἁμαρτία μὲν οὐκ ἔστι, φησὶ, γνωριστικός δὲ ἁμαρτίας*, Theophyl. *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνω*] ich kannte die Sünde nicht. Die *ἁμαρτία* ist hier natürlich, wie schon das gleich folgende erklärende *τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν* erweist, vgl. v. 8. 9. 11. 13. 14., die Sünde als innerliches Princip, nicht die Sünde als That, denn die That sünde war ja schon vor dem Gesetze bekannt. Ich kannte die Sünde nicht, ist aber nicht direkt zu erklären: Ich wusste nicht, dass die Sünde Sünde sei, denn der Apostel sagt nicht *οὐκ ᾔδειν τὴν ἁμαρτίαν εἶναι ἁμαρτίαν*, sondern der Mensch kennt überhaupt die Sünde nicht, eben weil er nicht weiss, dass die Sünde Sünde ist, d. h. vor der Offenbarung durch das Gesetz ist ihm der Charakter und das Wesen der Sünde unbekannt, weil er den ihm einwohnenden Sündenhang nur für erlaubte, gottgeschaffene Neigung hält. In der Apodosis ist, wie öfter, vgl. Joh. 8, 39. 9, 33. 19, 11. AG. 26, 32. das *ἄν* (*οὐκ ἔγνω* statt des ge-

wöhnlichen *οὐκ ἄν ἔγνω*) mit Nachdruck weggelassen. Ich kannte die Sünde nicht = ich hätte sie sicherlich nicht kennen gelernt, entsprechend dem Lateinischen non cognoram. Vgl. Kühner Ausf. Gramm. d. griech. Spr. Th. II. S. 556. §. 821. 1. Doch ist der Nachdruck, welcher in dieser Wendung liegt, in der späteren Gräcität, in welcher die Auslassung des *ἄν* immer häufiger wird, nicht überall beabsichtigt. Vgl. Winer III. K. 4. §. 43. 2. S. 353. *εἰ μὴ διὰ νόμου*] sc. *ἔγνω* αὐτὴν. Der Nomos ist auch hier das mosaische Gesetz, wie, wenn es noch eines Beweises bedürfte, das ausdrückliche Citat aus dem Dekaloge *οὐκ ἐπιθυμίσεις* darthut. Um die Rechtfertigung des mosaischen Gesetzes handelt es sich ja in diesem ganzen Abschnitte, mit ihm ist aber allerdings auch von selbst das Gewissensgesetz in allen seinen analogen Wirkungen gerechtfertigt. *τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν*] denn ich wüsste ja nichts von der Lust. *τε γὰρ* denn — ja ist stärker als das einfache *γὰρ*. Herrmann bemerkt zu einem ähnlichen *τε γὰρ* in Sophokles Trachin. v. 1015.: *τε* illud non copulat, sed lenius affirmat quam *τοί*, unde natum est, ut Germanice per ja vel wohl exprimi possit. Die *ἐπιθυμία* bedeutet hier natürlich nicht den gottgeschaffenen, naturgemässen Trieb, die vernünftige *ὄρεξις* an sich, sondern ihre Verkehrung in der gottwidrigen, bösen Lust. Von dem Vorhandensein der letzteren weiss der Mensch so lange nichts, bis das Gesetz ihm das Verbot derselben als auch ihn verpflichtend innerlich entgegengestellt. Bis dahin weiss er wohl, dass Lust in ihm vorhanden ist, aber nicht, dass diese Lust böse ist. Zwar sagt auch hier der Apostel nicht direkt *οὐκ ᾔδειν τὴν ἐπιθυμίαν εἶναι κακὴν*, sondern einfach *τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν*, doch läuft unter Voraussetzung, dass mit dem Ausdrucke *ἐπιθυμία* eben die *ἐπιθυμία κακὴ* gemeint sei, der Sinn auf dasselbe hinaus. Denn eben indem der Mensch bis zum Eintreten des Verbotes nicht weiss, dass die Lust, die in ihm vorhanden ist, böse ist, kennt er den specifischen Charakter und das eigentliche Wesen der *ἐπιθυμία* überhaupt nicht, weiss er nichts von der bösen Lust. *Consuetudo loquendi obtinuit*, sagt Augustin de civ. Dei l. XIV. c. 7., ut, si cupiditas vel concupiscentia dicatur nec addatur, cujus rei sit, non nisi in malo possit intelligi. Die apostolische Behauptung wird durch die Erfahrung bestätigt. Das Staatsgesetz richtet nur die That, das philosophische Moralgesez nur die Einstimmung des Willens. Nur der geoffenbarte Nomos, eben weil er *πνευματικός* ist vgl. v. 14., richtet auch die böse Lust und Neigung selber. Die vorliegende paulinische Sentenz widerlegt aber eben so sehr die katholische Lehre, dass die böse Lust der Wiedergeborenen, als die freilich gleichberechtigte rationalistische Meinung, dass auch die böse Lust der Unwiedergeborenen an sich nicht Sünde sei. Ist die böse Lust verboten, so ist sie auch Sünde, und ist sie im Unwiedergeborenen Sünde, auch wenn er es nicht weiss, so wird sie um so mehr im Wiedergeborenen Sünde sein, da er es weiss. Es handelt sich hier nicht um die s. g. concupiscentia formata oder voluntaria d. i. um die mit dem consensus verbundene

concupiscentia, wie willkürlich verflachend schon der Catholicismus, der Socinianismus und der Arminianismus behaupteten: vielmehr bezeichnet der Apostel die *ἐπιθυμία* an sich und schlechthin, also auch schon die concupiscentia involuntaria oder informis, als *ἁμαρτία*. Es kann nun die *ἐπιθυμία* mit der vorhergehenden *ἁμαρτία* identisch genommen werden, doch wird sie wohl genauer (vgl. v. 8.: *ἡ ἁμαρτία — κατειργάσατο — ἐπιθυμίαν*) als die unmittelbarste Wirkung und erste Erscheinungsform der nur als zu Grunde liegendes Princip gedachten *ἁμαρτία* gefasst. *Ἀμαρτία*, peccatum, sagt Bengel, est quasi materia peccans, ex qua omnis morbus et paroxismus concupiscentiae. Und: Penitior et reconditior est *ἡ ἁμαρτία*, peccatum: *ἡ ἐπιθυμία*, concupiscentia, magis in sensum incurrit, eademque peccatum prodit, ut fumus ignem *). In dem Vorhandensein der *ἐπιθυμία* lerne ich das Vorhandensein der *ἁμαρτία* kennen, daher kannte ich die Sünde nicht, denn (*γάρ*) ich kannte die Lust nicht ohne das Gesetz. Die *γνώσις ἁμαρτίας*, von der hier die Rede ist, ist nun aber nicht absolut identisch mit der *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* 3, 20.; sie ist vielmehr nur die erste Vorstufe der letzteren. Denn es reicht zur vollendeten Sündenerkenntnis nicht hin, zu wissen, dass die Lust böse sei, sondern man muss auch wissen, dass sie der natürlichen, menschlichen Kraft unüberwindlich sei. Diese letztere Erkenntnis v. 13. ist das Resultat eines an die erstere Erkenntnis anknüpfenden, inneren Processes, wie er v. 8—12. geschildert wird. *εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν*] nämlich 2 Mos. 20, 17. *οὐκ ἐπιθυμήσεις*] Das Futurum, der alttestamentlichen Gesetzessprache entsprechend gewählt, sieht das Gebot schon als in Zukunft erfüllt an, und ist demnach nachdrücklicher befehlend als der Imperativ. Vgl. Winer III. K. 4. §. 44. 3. S. 364. Paulus führt hier nicht die in der betreffenden Stelle des Exodus specialisirten Objekte der Lust an, weil es ihm auf die Begierde überhaupt, auf die böse Lust im Allgemeinen ankommt. Auch war ja nicht die Meinung jener Specialisirung, die Begierde zu den nicht specialisirten Objekten als erlaubt darzustellen. Wir sehen aber, wie der Apostel das *οὐκ ἐπιθυμήσεις* als den innersten Kern und das Centrum des gesamten Gesetzes betrachtet, ähnlich wie der Herr das ihm entsprechende positive *ἀγαπήσεις* Matth. 22, 37. vgl. Röm. 13, 10. Und wirklich wird die That im Grunde ja nur durch die gute oder böse Lust zur wahrhaft guten oder bösen That. Die Ethik der Bibel steht im contradiktorischen Gegensatz zur Kantischen Moral. Unter der *ἐπιθυμία* ist aber hier nicht etwa nur die sinnliche Begierde, sondern eben so sehr, ja vornehmlich die *ἐχθρὰ εἰς θεόν* und die *φιλαντία* begriffen.

V. 8. Der Hang zur Sünde wird aber so wenig durch das Verbot der bösen Lust erstickt, dass er vielmehr, weil er trotzig und dem Gesetze unüberwindlich ist, daran Anlass nimmt, nun erst recht in aller-

*) Umgekehrt fasst Jakobus 1, 15. die *ἁμαρτία* als die sündhafte That, deren Ursache die *ἐπιθυμία* ist.

hand böse Lust und Begierde auszubrechen. Eine unerschütterlich gewisse, psychologische Thatsache, die der Mensch leichter wegräsoniren und wegdisputiren, als wegschaffen kann. *ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς*] Man sagt sonst nur *ἀφορμὴν λαμβάνειν ἐκ, παρὰ, ἀπὸ* nicht *διὰ τινος*. Deshalb lassen mehrere neuere Ausleger *ἀφορμ.* *δὲ λαβ.* *ἡ ἁμ.* absolut gesetzt sein, und verbinden *διὰ τῆς ἐντολῆς* mit dem folgenden *κατειργάσατο*. Doch wäre dann die angemessenere Wortstellung gewesen: *κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν διὰ τῆς ἐντολῆς*, während auf dem voraufgestellten *διὰ τῆς ἐντολῆς* ein nicht zu rechtfertigender Nachdruck ruhen würde. Dasselbe Verhältniss findet v. 11. Statt; während das v. 13. voraufgestellte *διὰ τοῦ ἀγαθοῦ* wirklich einen besonderen Accent hat. Es wird demnach dennoch die auch nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden näher liegende Verknüpfung von *διὰ τῆς ἐντολῆς* mit *ἀφορμὴν λαβοῦσα*, wenn sie sich nur grammatisch rechtfertigen lässt, den Vorzug verdienen. Die Wahl der Präposition *διὰ* dürfte dann aber so zu erklären sein, dass dadurch der Vorwurf noch mehr vom Gesetze entfernt und der Sünde zugeschoben werden sollte. Der Nomos gab nicht sowohl Veranlassung zur Sünde, als vielmehr die Sünde durch sein Auftreten, unter seiner unschuldigen Vermittelung (*διὰ*), Anlass nahm, sich selbst zu äussern, ihr eigenes Wesen zu manifestiren. Deshalb ziehen wir auch vor, *ἀφορμὴν λαμβάνειν* durch Anlass nehmen, nicht durch Anlass empfangen, bekommen, zu interpretiren. Denn das Anlass Bekommen würde direkter auf das Anlass Geben von Seiten des Nomos hinweisen. Vulg. Erasm. übersetzen: *accepta occasione*, richtiger Beza: *sumta occasione*, mit der hinzugefügten Bemerkung: *occasione autem cupiditates in nobis excitandi non praebebat lex, sed eam arripit cupiditas nostra, legis interdicto irritata*. Die *ἐντολή* das Gebot oder hier vielmehr das Verbot (nämlich das *οὐκ ἐπιθυμήσεις*) verhält sich zum *νόμος*, wie die pars zum totum. Vgl. Eph. 2, 15.: *ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν*. Praeceptum, bemerkt Bengel, pars est legis, addita expressiore connotatione virtutis coactivae, quae coercet, injungit, urget, prohibet, minatur. *κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν*] brachte jegliche Begierde in mir zu Wege. *κατειργάσθαι* kräftig wirken, stärker als *ἐργάζεσθαι*, wie 4, 15. 5, 3. Vgl. zu 2, 9. Das Wirken der Begierde besteht aber in der Steigerung der schon vorhandenen und durch den Nomos energisch werdenden Begierde. *πᾶσα ἐπιθυμία* jegliche Begierde, Begierde jeglicher Art. 1, 18. 29. Eph. 4, 31. Denn das allgemeine *οὐκ ἐπιθυμήσεις* trifft eben jede einzelne, concrete *ἐπιθυμία* und regt sie an, desto stärker hervorzubrechen. *ὅταν τινὸς ἐπιθυμῶμεν, εἴτα κωλυόμεθα, αἴρεται μᾶλλον τῆς ἐπιθυμίας ἡ φλόξ*. Chrysostomus. Zur Sentenz unseres Verses vgl. Sprüchw. 9, 17. 20, 17., so wie das bekannte Ovidische Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata und das Horatianische Audax omnia perpeti Gens humana ruit in vetitum nefas. Das Heidenthum erkannte, dass durch das Verbot die Begierde zur gesetzwidrigen That entzündet werde,

und dass das Vollbringen dieser That strafbar sei; die Schrift aber bezeichnet schon das Entzündetwerden der bösen Begierde selber als sündhaft. *Desperati morbi remediis exasperantur. Sic legi membrorum eo ipso dulcia fiunt pleraque, quia lege Dei sunt prohibita. Tanta enim est naturae nostrae depravatio, ut quo exquisitius in lege prohibetur peccatum, eo magis in contrarium nitatur. Tendit enim ad libertatem suam, quae vinculo legis quasi adstricta videtur, adeoque illud vinculum rumpere nititur.* Calov. *χωρίς γὰρ νόμον ἁμαρτία νεκρά*] sc. *ἐστὶν* nicht *ἦν*, was der Apostel hätte hinzufügen müssen. Die Sentenz ist allgemein. So lange das Gesetz mit seinem Lustverbote nicht in das Gewissen des Menschen eintritt, ist die Sünde todt, d. h. sie schläft gleichsam, indem sie nicht so in Begierden wüthet, wie wenn sie durch das Gesetz aufgeregt wird. Sie fliesst ruhig dahin, bis ihr ein Damm entgegengesetzt wird, den sie brausend überschreitet. Vgl. 1 Cor. 15, 56.: *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*. Auch hier bezeichnet *νόμος* nicht das Sittengesetz überhaupt, sondern den mosaischen Nomos, denn nur er enthält das Verbot der *ἐπιθυμία* an und für sich selber. Die Erklärung unseres Verses von der Erkenntniss der Sünde (*Detexit in me omnem concupiscentiam*: quae dum lateret, quodammodo nulla esse videbatur. Calvin.) ist offenbar gezwungen und unhaltbar.

V. 9. u. 10. *Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρίς νόμου ποτέ*] Es fragt sich, welche Periode in seinem Leben der Apostel mit diesen Worten charakterisire? Melancthon z. St. unterscheidet einen dreifachen Status des Menschen, den status securitatis, den status sub lege und den status regenerationis. In den Worten *χωρίς γὰρ νόμον ἁμαρτία νεκρά*. *Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρίς νόμον ποτέ*, schildere Paulus den ersten, von da bis v. 13. den zweiten, von v. 14. an den dritten Grad des inneren Lebens. Im Stande der Sicherheit lebe der Mensch entweder ohne Rücksicht auf das göttliche Gesetz ungezügelt seinen Lüsten, oder meine in heuchlerischer Scheingerechtigkeit durch äussere Gesetzeswerke gerecht zu sein vor Gott. In dieser letzteren Verfassung habe sich Paulus während seines Pharisäerthumes befunden. Er habe damals ohne Gesetz gelebt, weil das Gesetz ihn noch nicht erschreckte, noch nicht anklagte. *Lex enim tunc vere lex est, cum iudicat et terret, non cum est in parietibus scripta.* Ita Paulus hic dicit, se sine lege vixisse, hoc est: se fuisse securum, cum arbitraretur, se legi satisfacere, quia habebat hypoerisim externorum operum. So die meisten älteren lutherischen und reformirten Ausleger, Calov, Carpzov, Bengel, Calvin, A. Es müsste dann der in den Worten *ἐλθοῦσης δὲ τῆς ἐντολῆς* u. s. w. geschilderte Zustand mit dem Momente beginnen, wo der Herr dem Apostel erschien, und wenn auch noch nicht die Wiedergeburt, doch die derselben vorausgehende Busse durch Enthüllung des wahren Wesens des Gesetzes in ihm wirkte, wie z. B. Luther sagt in der ersten Disputation wider die Antinomer Thes. 34.: Paulus wird erstlich durchs Gesetz zur Erden geschlagen, da er hört die Stimme, die zu ihm sprach: „Saul, was verfolgst du mich?“ Folgende ward er durchs Evangelium

lebend gemacht, da der Herr zu ihm sprach: „stehe auf u. s. w.“ Act. 9. Doch glauben wir, dass diese Auffassung, wenigstens nach Seiten ihrer scharfen und unbedingten Bezeichnung des Pharisäerthumes Pauli als gesetzlosen status securitatis, in nicht unbedeutende, sowohl exegetische, als psychologische Schwierigkeiten verwickelt. Denn einmal ist es nicht wahrscheinlich, dass Paulus sein Leben im Pharisäerthume so ohne weiteres als ein *ζῆν χωρίς νόμον* bezeichnet haben sollte, da er den ganz gleichen Zustand als ein *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* Röm. 9, 31., als ein *εἶναι ὑπὸ νόμον* 1 Cor. 9, 20. Gal. 4, 5. 21., als ein *ὑπὸ νόμον φρουροῦσθαι συγκεκλεισμένους* Gal. 3, 23. charakterisirt; vgl. auch Phil. 3, 6. Dann aber enthält doch v. 7—13. unseres Kapitels offenbar eine nähere Ausführung von v. 5., an welcher letzteren Stelle doch gewiss nicht nur von dem gesetzlichen Zustande nach, sondern vor der Erscheinung und Offenbarung Christi die Rede ist. Was nun ferner den religiösen Entwicklungsgang Pauli betrifft, so gehörte er sicherlich nicht zu derjenigen Klasse von Pharisäern, welche ohne einen Eindruck von der Innerlichkeit, der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des göttlichen Gesetzes in ihr Gemüth aufgenommen zu haben, nur mit einer oberflächlichen Scheingerechtigkeit vor Gott und Menschen zu glänzen suchten. Vielmehr müssen wir annehmen, dass auch er, schon vor seiner Bekehrung zum Herrn, die unbedingte Verbindlichkeit des Gebotes der reinen Gottesliebe, so wie des Verbotes der bösen Lust anerkannte, und demselben nachzukommen eifrigst bestrebt war. Dabei ging er aber von der irrthümlichen Voraussetzung aus, dass er das Gesetz Gottes aus eigener Kraft zu erfüllen, die verbotene Neigung auszurotten und zu überwinden, und durch vollkommenen Gehorsam sich Gottes Wohlgefallen zu erwerben im Stande sei. Da musste er nun erfahren, wie die Begierde durch das Verbot nur noch mehr gereizt und entzündet, und so ihm Zorn statt Wohlgefallen, Tod statt Leben zu Wege gebracht ward. Die äussere Geschichte seines Volkes spiegelte sich bei ihm in seinem inneren Leben wieder. Israel unter das Gesetz gethan, ward durch seinen fortwährenden Widerstreit wider das Gesetz ein Volk von Uebertretern, welches demgemäss auch die fortgehenden Gerichte des Herrn erfuhr. Doch machten solche Erfahrungen den Pharisäer Paulus an seiner Voraussetzung nicht irre. Er hoffte dennoch im Vertrauen auf das, was er durch seine sittlichen Anstrengungen schon erreicht zu haben glaubte, endlich noch ans Ziel der Zufriedenstellung und Ueberwindung des göttlichen Gerichtes, so wie der Vollkommenheit des Lebens zu gelangen. Denn wenn das Gesetz Gottes mit der unwiedergeborenen Natur des Menschen zusammentrifft, übt es wohl seine gebietende und schreckende Wirksamkeit auf ihn aus, macht ihn zum *παραβάτης νόμου*, erweist sich ihm als *δύναμις ἁμαρτίας*, und bringt ihm *ὀργήν, κατάραν* und *θάνατον*, es vermag aber dennoch seinen Stolz nicht zu brechen, ihm nicht die Einbildung zu benehmen, dass er zuletzt noch als Sieger das Feld behalten werde, ihn nicht zur wahren und vollendeten *ἐπιγνώσις ἁμαρτίας*

zu führen. Diese demüthigende Wirksamkeit übt das Gesetz erst dann aus, wenn der Geist Gottes dem Menschen das Verhältniss der sarkischen Beschaffenheit seiner Natur zum pneumatischen Wesen des Nomos innerlich klar macht, ihm neben der Erkenntniss der Strafbarkeit auch die Einsicht in die Unüberwindlichkeit der in ihm wohnenden bösen Lust und Neigung vermittelt, und ihm so den geängsteten Geist und das zerschlagene Herz gibt, in welchem die Lust zur Sünde erstirbt, statt aufzuleben. Erst dann lernt er von dem Vertrauen auf Gesetzeserfüllung als ein vermeintliches Mittel der Rechtfertigung absterben, und Christum als das Ende des Gesetzes und seines Gerichtes erkennen. So ist ihm der νόμος zu einem παιδαγωγός εἰς Χριστόν geworden, und er selbst beginnt nun die Gnade zu ergreifen, statt sie, wie bis dahin, zu verfolgen. Wir haben demnach allerdings mit Melancthon einen dreifachen Status im Leben des Paulus zu unterscheiden, einen status securitatis, legalis und regenerationis, nur dass wir seine Pharisäerperiode nicht in den ersten, sondern in den zweiten status verlegen. Das ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ fällt also vor diese Pharisäerperiode, oder wenn noch theilweise mit in dieselbe hinein, doch nur bis zu dem Momente derselben, wo ihm die Tiefe der Gesetzesforderung durch die Erkenntniss der Verbindlichkeit des οὐκ ἐπιθυμῆσαι in seinem Gemüthe aufging, und er nun einsah, dass das Gesetz nicht nur die äussere That, sondern auch die innere Neigung fordere. Dass der Apostel auch schon als Verfolger der Gemeinde Christi dennoch den Stachel des Gesetzesgerichtes in seinem Herzen empfand, den er nur durch desto angestrengteres Gesetzesstreben abzustumpfen bemüht war, darauf scheint auch das Wort des Herrn: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν AG. 26, 14. hinzudeuten. In dem ζῆν χωρὶς νόμου ist also nicht etwa nur von der ersten Stufe der Kindheit oder der sogenannten kindlichen Unschuld die Rede, wiewohl dieselbe nicht aussondern eingeschlossen zu denken ist *). Die Ausdrücke ἁμαρτία νεκρά

*) Obgleich wir auch jetzt noch die im Obigen gegebene Entwicklung meinen aufrecht erhalten zu müssen, so scheint uns doch nunmehr die Vermittlung mit der Auffassung der älteren Lehrer unserer Kirche zuzugestehen, dass Pauli status legalis während seines Pharisäerthumes relativ immer noch ein status securitatis zu nennen war. Denn den fortwährenden Gerichtsschrecken des göttlichen Gesetzes gegenüber wiegte er sich fortwährend in Sicherheit, indem er dieselben durch Vollbringen gottgefälliger Werke meinte überwinden zu können, und so in seinen Werken ein Scheinleben suchte und fand, welches die volle und andauernde Empfindung seines geistlichen Todes verdeckte und hinderte. Erst als der ihm erschienene Herr ihn völlig niederwarf und drei Tage lang mit Blindheit schlug, ward er das Todesgericht des Gesetzes, welches seine böse Lust wohl aufregen, aber nicht heilen konnte, so vollkommen inne, dass er nunmehr getrieben ward, das Leben nicht mehr in sich selber, sondern in dem zu suchen, der für ihn gestorben und auferstanden war.

ἐγὼ δὲ ἔζων — ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον bilden offenbar absichtliche Gegensätze. Es liegt demnach nahe, auch dem ἔζων eine prägnante Bedeutung zu geben. Nam mors peccati, sagt Calvin, vita est hominis: rursum vita peccati mors hominis. ἔζων wäre dann also = ζῶν εἶχον, darf aber deshalb nicht mit Augustin geradezu durch vivere mihi videbar erklärt werden, obschon allerdings jenes relativ ungetrübte, durch die Empfindung des Gesetzesfluches nicht beunruhigte Leben an sich nur ein Scheinleben, nicht die wahre ζωή war. Dass die Behauptung des Möris: ἔζην, ἀπικῶς ἔζων, ἐλληνικῶς, ungegründet, vielmehr ἔζων die bessere Form sei, wie die in der 3 plur. stets gebräuchliche gleichlautende Form ἔζων beweist, darüber vgl. Buttmann ausführl. griech. Sprachl. B. II. §. 114. S. 144. unter ζῶω. Vielmehr hat erst der in der Zusammenziehung herrschende Mischlaut η, wonach 2 und 3 sing. ἔζης, ἔζη gebildet ward, den Sprachgebrauch zeitig in die Formation auf μι verlockt, so dass man auch ἔζην sagte und im Imper. ἔζηθι. ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς] Data Israelitis lege, erklärt Grotius, indem er das vorhergehende ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ auf das Leben der Israeliten in Aegypten bezieht. Doch hätte Paulus, wenn diese Auffassung überhaupt zulässig wäre, doch wenigstens ἐλθόντος δὲ τοῦ νόμου schreiben müssen. Die ἐντολή ist das Verbot οὐκ ἐπιθυμῆσαι, und das Kommen derselben auf ihr Eintreten in das Bewusstsein des Menschen zu beziehen. ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν] revixit, bemerkt Bengel, sicut vixerat cum per Adamum intrasset in mundum. Allerdings bedeutet ἀναζῆν nachweisbar stets nur s. v. a. reviviscere, wieder aufleben, vgl. Luk. 15, 24. 32. Röm. 14, 9. Apok. 20, 5., die beiden letzteren Stellen nach der lect. rec. Für die Bedeutung vivere incipere, aufleben hat man kein Beispiel beigebracht; die Berufung auf die etymologisch mögliche Bedeutung (ἀνά auf, wie ἀναπηδάω, ἀνάλλομαι, ἀναβοάω) reicht aber gegen den constanten Sprachgebrauch nicht aus. Auch die Analogie von ἀναβλέπω Joh. 9, 11, (vgl. Lücke z. St.) ist illusorisch. Denn einmal hat ἀναβλέπειν wirklich nachweisbar beide Bedeutungen, sowohl „aufblicken, vgl. Matth. 14, 19. Mark. 7, 34. Luk. 19, 5., als auch „wieder aufblicken, sein Gesicht wieder erhalten“, vgl. AG. 9, 12. 17. 18. Dann aber findet letztere Bedeutung überall da statt, wo vom Sehendwerden eines Blinden die Rede ist, auch Joh. 9, 11. 15. 18. Denn wiewohl dort der Blinde ausdrücklich als Blindgeborener vgl. v. 1. be-

Treffend Besser: „Demnach werden wir sagen, dass das „Leben ohne Gesetz“, das „Kommen des Gebots“ und das „Wiederaufleben der Sünde“ durch die ganze Zeit, da Paulus im Fleische war (v. 5.), sich hinstreckt; das „Sterben“ durchs Gesetz aber, wiewohl es sich längst bei ihm anmeldete Schlag auf Schlag, doch erst in den drei Tagen seiner Leibesblindheit, da er das Gesetz innerlichst fühlte wie nie zuvor und „im Schweissbade des Gewissens“ dessen eigentliche Klarheit schaute, zur Vollendung gekommen ist.“

zeichnet worden ist, so wird doch das Sehen als der normale Zustand des Menschen gedacht, der auch ihm restituirt wird, wiewohl er ihn schon von Geburt an verloren hatte. Es stimmt aber das ἀναζήν in der Bedeutung reviviscere nicht nur mit dem allein gesicherten Sprachgebrauche, sondern auch mit der dogmatischen Lehre des Apostels vollkommen überein. Paulus denkt dann, was mit seiner 5, 12 ff. gegebenen Entwicklung und mit seiner sonstigen Gesamtanschauung vom Verhältnisse der Menschheitssünde zur Adamssünde und zum Gesetze sehr wohl harmonirt und eine neue Bestätigung unserer Auffassung seiner Lehre von der Sünde bietet, die eine und selbige ἁμαρτία, insofern sie παράβασις νόμου ist, als ζῶσα, sonst aber als νεκρά. Sie lebte im Ungehorsam Adams, ist todt in der gesetzlos dahinlebenden Menschheit, und lebt wieder auf in der erneuten Gesetzesübertretung. Wir bedürfen deshalb auch nicht der an sich ingeniosen Conjekturen Hemsterhuis ἀνέξισεν efferbuit, welche überdies durch die Handschriften und durch die antithetische Redeconformation (νεκρά, ζῶν, ἀνέξισεν, ἀπέθανον) ausgeschlossen wird. Die attische Sprache bildet den Aorist und das Perfekt von ζῆν gewöhnlich von der Form βίωω, vgl. Buttmann a. a. O. S. 90 u. S. 144. ἐγὼ δὲ ἀπέθανον bildet der Form nach den Gegensatz zu ἀνέξισεν, der Sache nach zu ζῆν. ἀπέθανον = ich verfiel dem Tode. Ueber den Begriff des θάνατος vgl. zu 6, 16. Wie Erbsünde und Thatsünde, so wirkt auch Gesetzesübertretung den Tod, ihn im gesteigerten Maasse verdienend. Auch hier ist übrigens das Moment der geistlichen und ewigen Unseligkeit vorschlagend. καὶ εὐρέθη μοι] und es ward erfunden, erwies sich mir. Vgl. Winer Anhang. §. 67. 5. S. 700. οὐκ εἶπε γέγονε θάνατος, οὐδὲ ἔτεκε θάνατον, ἀλλ' εὐρέθη, τὸ καινὸν καὶ παράδοξον τῆς ἀτοπίας οὕτως ἐρμηνεύων, καὶ τὸ πᾶν εἰς τῶν ἐκείνων (der Menschen) περιτρέπων κερφαλὴν. Chrys. ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν] das Gebot, das zum Leben dienen sollte, nämlich der göttlichen Absicht nach. Das Gesetz weist uns seiner Natur nach den Weg, auf dem wir zur Seligkeit gelangen können (3 Mos. 18, 5. 5 Mos. 5, 33. Luk. 10, 28. Röm. 10, 5. Gal. 3, 12.), dass es uns dennoch nur Unseligkeit und Tod vermittelt, liegt nicht an seiner, sondern an unserer Natur, ist also nicht seine, sondern unsere Schuld. So steigert wohl eine an sich heilsame Arznei die unheilbare Krankheit, statt sie zu heben. αὕτη εἰς θάνατον] sc. οὐσα, vgl. 1 Petr. 1, 7. Es fragt sich, ob αὕτη oder αὕτη zu lesen sei? An sich dient sowohl αὐτός als οὗτος, auch ἐκεῖνος zur Wiederaufnahme und Verstärkung. Vgl. Winer III. K. 2. §. 23. 4. S. 185. Hier scheint αὕτη vorzuziehen wegen des parallelen τοῦτο v. 15. 16. 19. 20. Diese Wiederaufnahme des unmittelbar vorhergegangenen ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν hat übrigens tragische Emphase.

V. 11. Der Grund davon, dass die ἐντολή statt der ζωὴ den θάνατος wirkt, liegt nicht in der ἐντολή selbst, sondern in der ἁμαρτία, welche deshalb auch nachdrücklich an die Spitze gestellt ist. Der Sinn dieses Verses wird durch v. 8. erläutert. Die Sünde nahm Anlass am

Gebote (ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς) und betrog mich (ἐξηπάτησέ με), indem sie eben am Gebote, das zur Tödtung meiner Lüste gegeben war, Veranlassung nahm, allerhand Lüste in mir zu erregen. Der Betrug der Sünde besteht also hier nicht sowohl darin, dass sie den Gegenstand der Lust als ein Gut darstellt, welches, sobald es erlangt ist, sich als Uebel ausweist, als vielmehr darin, dass sie das Gesetz, an welchem ich einen Wegweiser zur Gerechtigkeit haben sollte, mir zum Beförderungsmittel der Ungerechtigkeit ausschlagen liess. Richtig ist bemerkt worden, dass in dem Verfahren der ἁμαρτία, wie es in unserem Verse geschildert wird, eine Anspielung auf die Schlange im Paradiese der Natur der Sache nach wahrscheinlich sei. Vgl. auch zur Form der Sentenz der Genes. 3, 13. LXX.: ὁ ὄφης ἡπάτησέ με, u. 2 Cor. 11, 3. Willkürlich bemerkt Calvin: Merito dicit Paulus: Ubi peccatum a Lege detegitur, nos a via abduci. Ergo verbum ἐξαπατῆν non de re ipsa, sed de notitia exponi debet: quia scilicet ex lege palam fit, quantum a recto cursu discesserimus. Aehnlich Flacius, welcher in der Clavis ἐξηπάτησέ με deceptum me declaravit übersetzt, wogegen Calov z. u. St. mit Recht bemerkt: de ipsa deceptione agitur. Es ist hier immer noch der Kampf des ernstesten Pharisäerthumes geschildert, in welchem bei aller äusseren Gesetzes- und Werkgerechtigkeit (vgl. Phil. 3, 6. das κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γεγένηστος ἄμειπτος) doch das Gebot die innere Lust aufregt und dem Gesetzesübertreter den Tod bereitet. So lange aber der Mensch in diesem Zustande die böse Lust nur noch als zufällige That seines Herzens betrachtet, die er durch verstärkte Anstrengung noch ausrotten zu können meint, und den Zorn Gottes, welcher in dem die böse Lust begleitenden Gefühle der Unseligkeit sich manifestirt, durch das Leiden der Busse, wie durch Thaten der Gerechtigkeit überwinden zu können wähnt, ist er noch entfernt von dem geistlichen Verständnisse des Gesetzes, von der ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, welche zu bewirken das letzte Ziel des νόμος ist. Erst wenn dieses Ziel erreicht ist, erkennt er die böse Lust nicht nur als ein zufälliges Erzeugniss seines freien Willens, sondern als eine nothwendige Aeusserung seines durch die Sünde gebundenen Zustandes an, damit aber auch die Unmöglichkeit das göttliche Gericht durch ἔργα νόμου zufriednen zu stellen. Diese letztere Erkenntniss ward dem Apostel erst durch die Erscheinung des Herrn vermittelt. Der Pharisäismus des Paulus barg also fortwährend diesen Widerspruch in sich, dass während der νόμος ihm ἐπιθυμία und θάνατος zu Wege brachte, er dennoch fortwährend durch denselben die δικαιοσύνη und ζωὴ zu erlangen hoffte. Auch während der drei Tage seiner leiblichen Blindheit nach der Erscheinung des Herrn dauerte dieser Kampf noch fort; ja er erreichte insofern seinen Höhepunkt, als Paulus nunmehr erst das Todesgericht, welches die durch das geistliche Gesetz gesteigerte sündige Lust über ihn verhängte, in seiner ganzen Grösse, Schwere und Unüberwindlichkeit klar erkannte und tief empfand. Damit war aber auch das Ziel und Ende dieses Kampfes erreicht. Denn nunmehr

stand er von dem Versuche ab, den Zorn Gottes in eigener Kraft durch Vollbringung von Gesetzeswerken zu überwinden, bekannte sich demselben vielmehr in Erkenntniss seiner unüberwindlichen Sündenknechtschaft ganz und rückhaltslos schuldig, nahm seine Zuflucht zu der sündenvergebenden Gnade des Herrn, der ihm erschienen war, und ward in diesem Glauben mit ihm begraben in den Tod der Sünde und erstand mit ihm zum neuen Leben der Gerechtigkeit. *ἐξαπατᾶν* stärker als *ἀπαιτῶν*, vgl. das *ἐκπεπλήρωκε* AG. 13, 32. *ἀπέκτεινεν*] bereitete mir den Tod, entspricht dem *ἀπέθανον* v. 10.

V. 12. *ὥστε*] also, daher, zieht das Resultat aus dem v. 7—11. Entwickelten. Der Apostel wollte darthun, dass die v. 5. bezeichneten, verderblichen Wirkungen nicht Schuld des Gesetzes, sondern der Sünde seien. Diesen Zweck hat er nun erreicht, und er spricht demnach das gewonnene Ergebniss aus. Der *νόμος* ist nicht *ἁμαρτία*, sondern *ἅγιος*. *ὁ μὲν νόμος*] Der Partikel *μὲν* lässt einen durch *δέ* eingeleiteten Gegensatz erwarten, wie *ἡ δὲ ἁμαρτία πονηρά* oder *ἁμαρτωλός*. Dieser Gegensatz fehlt, weil die Lebhaftigkeit des Apostels ihn erst einen Einwand vorweg nehmen lässt (*τὸ οὖν ἀγαθὸν κτλ.*), dessen Widerlegung v. 13. der Sache nach den hier vermissten Gegensatz enthält, vgl. Winer Anhang §. 64. 2. e. S. 624. *καὶ ἡ ἐντολή*] nämlich *οὐκ ἐπιθυμήσεις*. Während der *νόμος* nur ein lobendes Prädikat erhalten hatte, erhält die *ἐντολή* deren drei, weil die *ἁμαρτία* gerade an ihr Veranlassung genommen hatte, in jegliche *ἐπιθυμία* auszubrechen. *ἀγία καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή*] Theodoret erklärt: *ἀγίαν προσηγόρευσε, ὡς τὸ θεὸν διδάξασαν δίκαιαν δὲ, ὡς ὁρθῶς τοῖς παραβάταις τὴν ψῆφον ἐξενεγκούσαν ἀγαθὴν δὲ, ὡς ζωὴν τοῖς ψυλάττουσιν εὐτρεπίζουσιν*. Aehnlich, wiewohl den Begriff des *ἁγίου* und *δίκαιου* richtiger bestimmend, Calov.: Sancta dicitur lex ratione causae efficientis et materialis: quia a Deo sanctissimo est, et circa objecta praecepta sancta occupatur: justa est formaliter, quia iustitiae divinae ἀπεικόνισμα, nostrae regula est; bona est ratione finis: quia bona temporalia et aeterna promittit. Si sancta et justa, non ergo deceptionis causa: si bona, non ergo causa mortis et condemnationis. Es wäre dann also *ἀγαθός* nicht: ethisch gut, sondern nützlich, heilbringend, vgl. das synonyme *καλὸς ὁ νόμος* 1 Tim. 1, 8. Doch spricht der Parallelismus mit *ἅγιος καὶ δίκαιος*, mit *καλός* v. 16., so wie v. 13. mehr für die erstere Bedeutung. Denn v. 13. repräsentirt *τὸ ἀγαθόν* offenbar den gemeinsamen, wesentlichen Grundbegriff der drei Prädikate *ἅγιος*, *δίκαιος*, *ἀγαθός*, und es erscheint die Sünde viel sündhafter dadurch, dass sie das sittlich Gute, als dadurch, dass sie das Heilbringende verkehrt und zum Verderben missbraucht. Besser wird demnach erklärt: *ἅγιος* heilig, als Offenbarung des heiligen Wesens und Willens Gottes, *δίκαιος* gerecht, rechtbeschaffen, so wie es sein soll, d. i. der Idee der Gerechtigkeit entsprechend und ihre Norm abgebend, *ἀγαθός* gut, trefflich, makellos.

V. 13. Der Apostel macht sich den Einwurf, den man aus seinen

letzten Worten ableiten konnte, selbst. *τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος;*] „Ist also das Gute mir Tod geworden?“ d. i. „hat denn nun das Gute mir den Tod bereitet?“ V. 7. war die Frage aufgeworfen worden: *ὁ νόμος ἁμαρτία*; hier wird gefragt: *ὁ νόμος θάνατος*; Beides wird auf gleiche Weise zurückgewiesen, indem die Schuld nicht dem *νόμος*, sondern der *ἁμαρτία* zugeschrieben wird. Die bedeutendsten handschriftlichen Autoritäten, auch Cod. Sinait., lesen *ἐγένετο*, welches, von Lachmann recipirt, wohl ächt sein dürfte. Es entspricht dem *ἀπέθανον* v. 10. *ἀπέκτεινεν* v. 11. Aus ihm erklärt sich unschwer die Entstehung der lect. recept. *γέγονε*, so wie auch, bei einmal vorhandener Verschiedenheit der Lesart, das Weglassen des Verbums überhaupt in einigen Codicibus. *θάνατος* Tod = Ursache des Todes vgl. zu v. 7. *μὴ γένοιτο*] Zwar war v. 10. allerdings gesagt: *εὐρέθη μοι ἡ ἐντολή — εἰς θάνατον*. Doch war die eigentlich bewirkende Ursache davon eben nur die *ἁμαρτία*, nicht die Natur der *ἐντολή* selber. *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία*] sc. *ἐμοὶ γέγονε θάνατος*. Das Gesetz ist nur die Veranlassung, die Sünde aber die eigentliche Ursache des Todes. Die Konstruktion: *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη (ἦν) θάνατον, ἵνα φανῇ ἁμαρτία*, der auch Luther in seiner Uebersetzung folgt, ist, abgesehen von der selbstgeschaffenen Schwierigkeit der Participialkonstruktion (*κατεργαζομένη* statt *κατεργάζετο*), auch an sich die weniger einfache und ungezwungene Struktur. *ἵνα φανῇ ἁμαρτία*] Einige Ausleger fassen *ἁμαρτία* als Subjekt, und verbinden *κατεργαζομένη* mit *φανῇ*. „Damit es offenbar würde, dass die Sünde mir durch das Gute den Tod gewirkt hat.“ Doch würde *ἁμαρτία* dann den Artikel haben. *ἁμαρτία* ist also Prädikat. „Damit sie als Sünde erschiene.“ Es ist hier zunächst von dem Erscheinen, von der thatsächlichen Manifestation des Charakters der Sünde als Sünde die Rede, wie auch der Parallelsatz *ἵνα γένηται κτλ.* zeigt. Dieses Hervorbrechen der Sünde lag allerdings in der göttlichen Absicht, vgl. das *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* 5, 20. Die Endabsicht dieser Vollendung der objektiven Erscheinung der Sünde ist aber das subjektive Erkenntwerden derselben, ihr Erscheinen im Bewusstsein des Menschen. Eben dadurch, dass der *νόμος* sich als *δύναμις ἁμαρτίας* erweist, führt er zur *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*. *διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον*] Causalsatz. „Indem sie mir = dadurch, dass sie mir durch das Gute den Tod wirkte.“ Die Sünde tritt als Sünde, als Empörerin gegen Gott und sein Gesetz eben dadurch hervor, dass sie Gottes gutes und heilbringendes Gesetz zum Verderben missbraucht. *ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς*] Steigernder Parallelsatz. Das erste *ἵνα* wird wieder aufgenommen, um den durch dasselbe eingeführten Satz noch bestimmter auszudrücken, vgl. 3, 26. 2 Cor. 9, 3. 12, 20. Gal. 3, 14. 4, 5. Eph. 6, 19. 20. „Damit die Sünde über die Maassen sündhaft würde durch das Gebot.“ *Ἰν γένηται* ist wie in *φανῇ* das objektive und subjektive (würde und erschiene vgl. 3, 4.), das reelle und das ideelle Moment verbunden zu denken, und zwar das letztere als Folge des ersteren. Indem die

Sünde zur *παράβασις νόμου* geworden, ist sie *καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός* geworden, d. i. in ihrem eigensten Wesen als Sünde hervorgetreten und damit zugleich als solche erkannt. Damit ist der auf die Erlösung vorbereitende Process, welchen der Nomos vermittelt, vollendet, denn mit der *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, die jetzt erreicht ist, ist nothwendig die Sehnsucht nach Erlösung verknüpft, und somit der *νόμος* zu einem *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* geworden. Zu *καθ' ὑπερβολὴν* vgl. 1 Cor. 12, 31. 2 Cor. 1, 8. 4, 17. Gal. 1, 13. *διὰ τῆς ἐντολῆς*, mittelst des Gebotes, das sie so schmähhch gemissbraucht hat, steht nachdrücklich am Ende der ganzen Entwicklung. —

Ehe wir nun zur Erklärung der folgenden Verse 14—25. übergehen, kömmt es zunächst darauf an, uns im Allgemeinen zu verständigen, welchen Zustand der Apostel in diesen Versen schildere, ob den des Wiedergeborenen oder des Unwiedergeborenen. Ueber die Geschichte der Auslegung vgl. besonders Tholuck im Kommentar. 1842. S. 353—361. Fünfte Ausg. 1856. S. 335 ff. Im Ganzen lässt sich sagen, die pietistische und rationalistische Exegese bezieht die Stelle auf den status irrogenitorum, hingegen die augustinische und die reformatorische Auslegung versteht sie vom status regenitorum, Auf den ersten Anblick nun scheint allerdings nur die erstere Auffassung die ausschliesslich berechnete zu sein. Denn es hiesse ja die Kraft des Geistes der Wiedergeburt verkleinern, und der fleischlichen Sicherheit einen bedenklichen Vorschub leisten, wollte man behaupten, der Wiedergeborene habe nichts als ein unkräftiges Wollen des Guten, welches von dem entgegengesetzten Thun des Bösen überwältigt und gefangen genommen werde, so dass der ganze Ertrag der Wiedergeburt nur auf eine machtlose Sehnsucht reducirt würde, welcher nach wie vor das gesetzwidrige Thun zur Seite stände. Dem widerspricht ja auch sowohl was der Apostel K. 8. und sonst vgl. K. 6. von dem Wiedergeborenen prädicirt, als was er in seinem eigenen Leben uns darstellt und sich von sich selbst bewusst war, vgl. Phil. 4, 13. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn die Beziehung unserer Stelle auf den gesetzlichen Kampf des Unwiedergeborenen in neuerer Zeit sich einer fast ausnahmslosen Anerkennung zu erfreuen gehabt hat; vgl. jedoch Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie S. 260 f. Anm. Harless, Christliche Ethik. §. 26. a. §. 27. b. Besser, Bibelstunden. VII, 1. S. 483 ff., Luthardt, Die Lehre vom freien Willen S. 404 f., im Wesentlichen auch Umbreit in den Stud. u. Krit. 1851. S. 633 ff. u. Römerbr. S. 74 ff. *). Es ist nun vor allen Dingen eine genauere Ana-

*) Auch Thomasius, Christi Person und Werk, Th. I. S. 230 ff., ist wohl der ganzen Tendenz seiner Entwicklung nach hieher zu rechnen, vgl. besonders S. 232 f., wiewohl dieselbe mir in sich zwiespältig zu sein scheint. Er bezieht sich zugleich auf meine Auslegung der Stelle und auf Hofmann's Schriftbeweis I. S. 460 ff. Bei Hofmann aber finde ich die Beziehung unserer Stelle auf den Unwiedergeborenen nur künstlich verdeckt,

lyse dieser Auffassungsweise, so wie der verschiedenen Modificationen, in die sie faktisch eingegangen ist, oder möglicher Weise eingehen

und wenn Thomasius a. a. O. 2te Aufl. S. 276 Anm. nicht begreift, wie ich seine Entwicklung, weil er mir und zugleich Hofmann zustimmt, eine in sich zwiespältige nennen könne: so scheint mir nunmehr, dass Thomasius die eigentliche Meinung Hofmann's nicht richtig aufgefasst hat. Derselbe sagt Schriftbew. I. S. 469.: „Paulus hat vor jener dank sagenden Antwort (v. 25.) auf seine verzweifelnde Frage (v. 24.) den Widerspruch dargestellt, in welchem er sich befindet, wenn er sich abgesehen von dem, was er in Christo ist, an und für sich betrachtet. Da ist er zwar als Ich, als innerer Mensch, dem Gesetze Gottes, aber hinsichtlich seiner Natur, als äusserer Mensch, dem Gesetz der Sünde unterthan.“ Und: „Damit ist denn auch entschieden, dass alles von v. 14. an Paulus von seiner Gegenwart redet, aber nur, indem er sich, den an Gottes Gesetz seine Lust habenden, lediglich hinsichtlich seines eigenen sittlichen Verhaltens zu Gott, abgesehen von der aus der Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsenden sittlichen Befähigung darstellt.“ Also auch abgesehen von dem, was er in Christo ist, an und für sich betrachtet, (d. h. also den Zustand des Wiedergeborenen mit Abstraktion von den Wirkungen des Geistes der Wiedergeburt betrachtet,) ist der Apostel als Ich, als innerer Mensch dem Gesetze Gottes unterthan, d. h. doch das *συνήδεται, δουλεύειν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον* eigenet schon der natürlichen, unwiedergeborenen Persönlichkeit an sich. Auch Meyer vgl. Commentar zu u. Br. 2te Aufl. S. 212., vgl. 3te Aufl. S. 248. und besonders 4te Aufl. S. 266., hat Hofmann eben so verstanden, wie ich, wenn er ihn darüber belobt, dass er richtig zur vor-Augustinischen Auslegung zurückgelenkt sei. Uebrigens scheint uns diese angebliche Schilderung seiner gegenwärtigen Zuständigkeit von Seiten des Apostels mit Abstraktion von dem, was er in Christo ist, selber nichts als eine leere Abstraktion zu sein. Bin ich in Christo, und schildere das, was ich ausser Christo bin, so schildere ich in concreto nicht was ich wirklich bin, sondern nur, was ich einstmals ausser Christo war. Delitzsch Bibl. Psychol. 2te Aufl. S. 388. nennt dies zwar „ein Sophisma“, aber selbst Schott Römerbr. S. 276. stimmt meinem Urtheile zu, und nennt die Abstraktion, auf welcher die Hofmann'sche Annahme beruht, einen casus non dabilis. Vgl. meine Kirchl. Glaubensl. II. S. 227 ff. und die zustimmende Bemerkung von Meyer a. a. O. Delitzsch a. a. O. S. 386. Anm. widerruft jetzt freilich selber seine in der bibl. prophet. Theol. vorgetragene Ansicht, dass 7, 14 ff. unseres Briefes der Wiedergeborene als solcher rede, und hat sich ganz der Hofmann'schen Auffassung angeschlossen. Er nennt das *συνήδεται τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* eine Wirkung des Gesetzes Gottes, nicht des Geistes der Wiedergeburt, des Gesetzes Gottes, welches der Mensch lieb gewonnen, weil es ihm Liebe abgewonnen. Er bezeichnet diese Wirkung des Gesetzes sogar als Gnadenwirkung, wenn er Psych. S. 380. sagt: „Der Apostel meint (mit dem *ἔσω ἄνθρωπος*) nicht ein dem Menschen nach dem Fall verbliebenes höheres besseres Selbst, sondern das durch Gnade (!), nämlich die heilsordnungsmässige Pädagogie des Gesetzes gewirkte oder, wie sich auch sagen lässt, entbundene (!).“ Dogmenhistorisch aus-

kann, erforderlich. Glaubt man zuvörderst dem Unwiedergeborenen ein Lusthaben am Gesetze Gottes zuschreiben zu dürfen, so scheint nicht wohl einzusehen, mit welchem Rechte dann gesagt werden könne, dass diesem Lusthaben niemals die homogene, sondern immer nur die conträre That entspreche. Dies mag in einzelnen Momenten der Fall sein, in welchen die übermächtige Reizung des sinnlichen Triebes den Vernunftwillen überwältigt, auch mag es bei schwachen oder leidenschaftlichen Charakteren als perpetuirlicher Zustand sich finden: es gibt aber auch Menschen von starkem Willen, Helden der Selbstverläugnung, ruhige und gemässigte Charaktere, welche durch die That erweisen, dass sie fähig sind, ihr Leben nach dem Gesetze der Vernunft zu gestalten, und die sinnliche Begierde in steter Unterordnung unter das sittliche Wollen zu erhalten. Hat doch schon das Heidenthum wahre Wunder der Askese aufzuweisen. Ist bei solchen Asketen oder überhaupt bei den s. g. *καλοῖς κάγαθοις*, den *viris bonis*, nur das *θέλειν* gut, das *πράσσειν* ist es gewiss. Hier tritt uns aber eben das zweite Bedenken entgegen. Sollte der Apostel dem natürlichen Willen des Menschen das *μισεῖν* des Bösen, das *συνήδεσθαι* und *δουλεύειν* τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ zuschreiben, und zwar eine Zustimmung zum Nomos, den er ausdrücklich als pneumatisch bezeichnet hat; sollte er das *ἐγώ* des Menschen, das innerste Centrum seiner Persönlichkeit, als mit dem Gesetze Gottes zusammengeschlossen denken? Wie stimmt dies zu sei-

gedrückt, ist dies eine Rückkehr von der augustinischen zur semipelagianischen Anschauungsweise. Denn was bleibt da noch für den Geist der Wiedergeburt übrig, als das durch das Gesetz entbundene höhere Selbst zur thatkräftigen Durchführung seines Willens gegenüber der renitenten *σάρξ* zu unterstützen? Paulinisch ist es aber auch nicht. Denn gerade in unserem Kapitel lehrt der Apostel nicht eine Entbindung des höheren Selbst, sondern nur eine Entbindung und Steigerung der bösen Lust, der *ἐπιθυμία*, durch das Gesetz, und eine lediglich Tod bringende Wirkung des Nomos. Endlich stimmt es auch nicht zu dem evangelischen *ordo salutis*, welcher Liebe zum Gesetze nur als Wirkung des sündenvergebenden Evangeliums, nicht als Wirkung des fluchbringenden Gesetzes kennt. Auch in der 2ten Aufl. des Schriftbeweises ist übrigens Hofmann seiner Fassung treu geblieben. Er nennt es aber I. S. 556. ein unverantwortliches Unrecht von meiner Seite, ihn zu verdächtigen, als hätte er seine eigentliche Meinung, nämlich die Deutung von 7, 14—24. auf den Unwiedergeborenen nur künstlich verdeckt. Indess die Frage ist doch einfach die, ob das *θέλω ἀγαθόν*, und das *σύμφημι, συνήδομαι, δουλεύω νόμῳ θεοῦ* Wirkung des Geistes der Wiedergeburt ist, was eben Hofmann verneint. Dass es sich nach Hofmann im Wiedergeborenen findet, thut Nichts zur Sache, denn es soll sich nach ihm im Wiedergeborenen finden, nicht insofern, sondern insofern er nicht wiedergeboren ist. Dann muss es sich aber auch schon im Unwiedergeborenen finden, und der 7, 14—24. geschilderte Kampf ist an sich der Kampf des unwiedergeborenen Ich, welcher sich auch noch durch das Leben des Wiedergeborenen hindurchzieht.

nen und der übrigen Schrift sonstigen Schilderungen des tiefen Verderbens des menschlichen Herzens? Hat er doch eben erst gesagt, das Gesetz wirke *πάσαν ἐπιθυμίαν*, er würde dies nach der in Rede stehenden Auffassung viel eher von der *ἐπιθυμία* des Guten, als des Bösen haben behaupten können; charakterisirt er doch 8, 7. das *φρόνημα τῆς σαρκός* als eine *ἐχθρὰ εἰς θεόν*, findet aber bei der Herrschaft dieses sarkischen Sinnes dennoch ein Hass gegen das Böse statt, so ist auch sein innerstes Princip vielmehr als Liebe, denn als Feindschaft gegen Gott zu bezeichnen; schreibt er doch Phil. 2, 13. nicht nur das *ἐνεργεῖν*, sondern auch das *θέλειν* des Guten der Gnadenkraft Gottes zu, bildet aber dieses Wollen des Guten schon die Substanz des von Natur vorhandenen, ethischen Zustandes des Menschen, so ist es eben als eine von der Schöpferkraft Gottes herstammende Naturgabe, nicht als eine aus der Erlösung stammende Gnadengabe zu betrachten. Es kann demnach dem Unwiedergeborenen, der dem Gesetze nachzukommen bestrebt ist, eben so wenig nur ein *ποιεῖν* des Bösen, als ein *θέλειν* des Guten zugeschrieben werden. Wäre das innerste Ich des Menschen, der *ἔσω ἄνθρωπος*, der *νοῦς* schon vor der Wiedergeburt nur auf das Gute gerichtet, so dass nur die *σάρξ* ihn an der Darstellung desselben in der äusseren That verhinderte, so müsste man dann allerdings dem Apostel die Anthropologie des Rationalismus unterscheiden, nach welcher der an sich gute Wille des Menschen nur von der Macht der Sinnlichkeit gefesselt und bei der Vollbringung der Sündenthät überwältigt wird (vgl. Dähne Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835. S. 64 ff. Usteri Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. 5te Ausgabe Zürich 1834. S. 43 ff.), während doch gewiss und auch von den bedeutendsten, neueren Forschern anerkannt ist, dass der ethische Begriff der *σάρξ* ein viel tieferer und umfangreicherer, als der der Sinnlichkeit ist. Er umfasst die gesammte Sphäre der Verderbniss der menschlichen Natur, ihre Gottentfremdung und Selbstsucht nicht weniger, als ihre böse sinnliche Lust, weshalb der Apostel Gal. 5, 19. unter den *ἔργα τῆς σαρκός* nicht nur die *πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια*, die *μέθαι* und *καῖμοι*, sondern auch die *εἰδωλολατρεία, φαρμακεία*, die *ἐχθραὶ, ἔρεις, ζηλοί, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, φρόνοι* aufzählt, Röm. 4, 1. Phil. 3, 4. das Vertrauen auf Werke als sarkische Gesinnung bezeichnet, und Col. 2, 18. sogar einen theosophischen Asketen einen *εἰκὴ φησιούμενον ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκός αὐτοῦ* nennt. — Es liesse sich nun allerdings der eben bezeichnete Begriff der *σάρξ* auch für unsere Stelle festhalten, und dieselbe könnte dennoch als Charakteristik des Zustandes des Unwiedergeborenen gefasst werden. Die *σάρξ* wäre dann nicht nur der unordentliche, sinnliche Trieb, sondern der alte Mensch nach seiner selbstisch-sinnlichen Richtung, in welchem dann nur der Geist und Wille als in sich selbst von Natur zwiespältig zu denken wäre, so dass der Uebermacht des niederen Ich die ohnmächtige Sehnsucht des höheren Ich entgegenstände. Auch liesse sich das erste gegen die vorige Auffassung erho-

bene Bedenken dadurch beseitigen, dass gesagt würde, auch da, wo die äussere That dem Gesetze entspreche, dominire doch im Leben des natürlichen Menschen die *prava concupiscentia*, die bloss legale That sei demnach auch nicht als eine wahrhaft gute zu bezeichnen, und das Vollbringen des Bösen, von dem der Apostel hier redet, bestehe nicht nur in der äusseren gesetzwidrigen Handlung, sondern eben so sehr in der tief innerlichen That der das bessere Selbst siegreich überwältigenden und knechtenden bösen Neigung. Es fragt sich nur, worin denn dieses höhere, bessere Selbst besteht. Es könnte offenbar nur gefunden werden in der Regung des dem Menschen unverilgbar eingestifteten Gewissens. Doch abgesehen davon, dass dasselbe mehr als eine dem eigentlichen Willen des Menschen gegenüber stehende, unentfiehbarbare Macht, denn als eine von dem freien Ichleben gesetzte geistige Funktion auftritt, also viel mehr in der Form des Gewissensgesetzes, als in der Form des Gewissenstriebes, (wie z. B. Beck den *νόμος τοῦ νόος* im fleischlichen Menschen bezeichnet, vgl. die Geburt des christlichen Lebens S. 17. Umriss der biblischen Seelenlehre S. 49 ff.) sich geltend macht, so ist doch auch der Inhalt des natürlichen Gewissensgesetzes mit dem des *νόμος πνευματικός* v. 14., des *νόμος τοῦ θεοῦ* v. 22., auf welches die Sehnsucht, die Freude und der Dienst des hier geschilderten höheren Ichs gerichtet sein soll, keineswegs identisch. Denn das Gewissensgesetz enthält wesentlich nur die Anerkennung der Berechtigung des Allgemeinen im Gegensatz zur unbeschränkten, individuellen Neigung; es weiss aber nichts von dem eigentlichen Principe und der Quintessenz des göttlichen Nomos, nämlich von der Forderung der Liebe zu Gott der persönlichen Ur Liebe selber und zu dem gottgeschaffenen und gottgeheiligten Ebenbilde Gottes, welches die Person des Nächsten darstellt. Dies verkennen, heisst die natürliche Entwicklung der ethischen Menschheitsidee, wie sie im Heidenthume und nur in ihm unberührt von den Einflüssen der Offenbarungswahrheit vorliegt, verkennen. Besässe der psychische, der sarkische Mensch noch einen Rest dieser Erkenntniss und dieser Liebe zum pneumatischen Gesetze, so hätte er selbst von Natur noch ein pneumatisches Princip neben dem sarkischen in seinem Innern, so könnte die Schrift nicht alles Pneumatische in ihm durchgehends in so scharfer Sonderung als übernatürliche Gnadenwirkung des *πνεῦμα θεοῦ* betrachten und bezeichnen, so wäre es falsch, dass das von der *σάρξ* Geborene nur *σάρξ* sei Joh. 3, 6., dass der psychische Mensch nichts vernehme von geistlichen Dingen 1 Cor. 2, 14., dass er ein *πνεῦμα μὴ ἔχων* sei Jud. v. 19. Und dieses Bedenken wird auch dadurch noch nicht an und für sich selbst beseitigt, wenn man, wie etwa Augustin in der ersten Periode seiner dogmatischen Entwicklung, Bengel, Olshausen, Tholuck, die s. g. *gratia praeveniens* als einen zu dem hier geschilderten Zustande des Unwiedergeborenen mitwirkenden Faktor setzt. Wenigstens bleibt es bestehen, wenn dies im synergistischen Sinne geschieht, wonach das göttliche Pneuma nur als den natürlichen

pneumatischen Geisteskeim, welcher bis dahin unter der sarkischen Umhüllung geschlummert, erweckend, erregend, stärkend und unterstützend gedacht wird. Soll der Einwand gründlich gehoben, und die in Rede stehende Auffassung sowohl mit der unverfälschten, biblischen Anthropologie, welche nirgends eine Spur davon enthält, dass in dem sarkischen Menschen an sich noch ein Rest pneumatischen Lebens verborgen liege, als auch mit der tiefer gehenden und vollendeten Einsicht in das Wesen der menschlichen Sünde und ihres Verhältnisses zur erneuernden Gnade in volle Harmonie gesetzt werden, so müsste man dann wenigstens jenes auf das pneumatische Gesetz Gottes bezügliche *θελεῖν, συνήδεσθαι* und *δουλεύειν* des *ἔσω ἄνθρωπος* als reines und ausschliessliches Produkt des schöpferischen göttlichen Pneumas selber fassen, welches in dem hier geschilderten Entwicklungsstadium des inneren Lebens seine Wirksamkeit nur eben erst begonnen und noch nicht zur realen Wiedergeburt hindurchgeführt, erst den Keim des neuen Wesens gepflanzt, ihn aber noch nicht zur entfalteten Blüthe gezeitigt hätte. Nur so wäre die Beziehung unserer Stelle auf den Unwiedergeborenen eine vom Standpunkte des allgemein biblischen und des speciell paulinischen Lehrbegriffes aus dogmatisch und psychologisch unbedenkliche zu nennen. Wir befänden uns damit freilich schon auf dem Uebergange zur entgegengesetzten Auslegung, ohne doch aber noch, die Grenze überschreitend, in ihr eigentliches Gebiet eingetreten zu sein. Für die also modificirte Auffassung unserer Stelle vom status *irregentorum* könnte noch speciell die leichte Anknüpfung sprechen, welche wir so zu dem unmittelbar Vorhergehenden gewinnen. Denn waren wir mit v. 13. zu dem Stadium gelangt, wo der vom Pneuma erschlossene Nomos Sündenerkenntniss und Erlösungsbedürftigkeit geweckt hat, so wird eben das Wesen des so entstandenen, geistigen Zustandes v. 14—25. weiter entwickelt, und daran schliesst sich eben so leicht und natürlich der weitere Fortschritt, wie er K. 8. in der Darstellung des Standes der Wiedergeburt gegeben ist. Darum sagt auch Augustin, selbst noch in seiner späteren Periode, seine frühere Auffassung unserer Stelle retractirend, nur: *Longe enim postea etiam spiritalis hominis (et hoc probabilius) esse posse illa verba cognovi*. Vgl. *Retract. L. I. c. 23. L. II. c. 1.* Daraus würde also folgen, dass er auch noch am Ende seines Lebens die Beziehung unserer Stelle auf den „*homo sub lege positus, nondum sub gratia*“, wenn auch für unwahrscheinlich, doch nicht für absolut unmöglich gehalten habe. Wenn wir nun auch unsrerseits diese Beziehung, für den Fall, dass sie in der von uns zuletzt näher bestimmten Weise geschieht, als der Glaubensanalogie nicht zuwider laufend und demnach für dogmatisch unbedenklich erachten, so sind es doch gewichtige, exegetische Bedenken, die uns auch so noch entgegen zu stehen scheinen. Es tritt hier nämlich doch zunächst v. 17—20. das eigentliche Ich des Menschen als von der Sünde völlig geschieden und ihr entgegengesetzt, dahingegen mit dem pneumatischen Gottesgesetze harmonisch geeint und zusammengeschlossen

sen auf. Als das eigentliche Ich kann doch aber nun offenbar nur der im Menschen herrschende, nicht der dienende Theil seines Wesens bezeichnet werden. Herrscht die Sünde, so ist das *ἐγώ*, das primäre und energische Wollen des Menschen, selber *σαρκικόν*, herrscht der Geist und die Gnade, so ist es *πνευματικόν*. Nur in der durch Christum wahrhaft befreiten Persönlichkeit kann bei der fortwährend stattfindenden Duplicität des Ichs, das eigentliche Ich, das höhere und herrschende Wollen, als von der Sünde gelöst betrachtet werden. Findet hingegen nur noch erst ein Funke der vom Pneuma geweckten Sehnsucht nach diesem Wollen im Menschen sich vor, welcher von der Asche der Selbstsucht und bösen Lust so überdeckt ist, dass die Zustimmung, die That und Herrschaft der Sünde als der perpetuirliche Zustand gilt, so steht auch das eigentliche Ich noch auf Seiten der *ἐνοικοῦσα ἀμαρτία* und nicht des göttlichen *νόμος*, so ist es noch Bundesgenosse und noch nicht Feind der Sünde. Vgl. Augustin Contra duas epistolas Pelagianorum L. I c. 22. und c. 18.: Nam si concupiscit et consentit et agit, quomodo non ipse illud operatur, etiamsi se operari doleat, et vinci graviter ingemiscat? Dazu kömmt, dass der Apostel den hier dargestellten geistlichen Entwicklungszustand nicht als einen vergangenen, sondern, wie das von v. 14. an eintretende Präsens beweist, als einen gegenwärtigen schildert. Man hat nun zwar zur Erklärung dieser auffallenden Erscheinung, die gewiss nicht bloss aus lebendiger Vergewärtigung der Vergangenheit entstanden gedacht werden kann, darauf hingewiesen, dass der hier beschriebene Zustand des Unwiedergeborenen auch noch im Leben des Wiedergeborenen nur als abnormer, nicht als normaler Zustand vorkomme und demnach selbst dem Apostel nicht etwa nur aus der Erinnerung, sondern zugleich aus noch fortgehender Erfahrung bekannt gewesen sei. Indess einmal wollen doch solche Zustände der absoluten geistlichen Unkräftigkeit zu der pneumatischen Fülle und Kräftigkeit des apostolischen Lebens, wie es als Continuum unserer Betrachtung vorliegt, durchaus nicht recht stimmen; wären sie aber vorgekommen, so doch gewiss nur sehr sporadisch, und die Lebendigkeit, Anschaulichkeit und Eindringlichkeit der Schilderung seiner noch gegenwärtigen *ταλαιπωρία* bliebe dabei doch immer noch sehr auffallend und unerklärt. Ferner wird ja hier auch gar nicht ein sporadischer, sondern ein perpetuirlicher und herrschender Zustand und zwar durch das Präsens als gegenwärtiger beschrieben. Wir gestehen überdies, dass es uns zweifelhaft erscheint, ob sich der Bezeichnung „abnormer Zustand des Wiedergeborenen“, wenn sie einer schärferen Analyse unterworfen wird, überhaupt irgend ein haltbarer Sinn abgewinnen lässt. Der normale Zustand wird doch der sein, in welchem die böse Lust und Neigung in ihrer geistigsinnlichen Beschaffenheit zwar noch nicht völlig ausgerottet ist, sondern den Menschen noch fortwährend reizt und versucht, aber von der geheiligten Neigung niedergehalten wird, so dass sie nicht die Einstimmung des pneumatisch gewordenen Willens erlangt und nicht zur äusseren That wird oder wo

dennoch das sarkische Princip in Wort und That hindurchbricht und zur Erscheinung kommt, da werden dies nur Momente der Unwissenheit, der Schwachheit und der Uebereilung sein, denen das innerste Wollen des Menschen seine Zustimmung versagt, mit denen er nicht im Bunde steht, und ihnen nicht eine reu- und kampfböse Herrschaft überlässt. Die Faktoren, welche stetig das Leben des Wiedergeborenen bilden, sind also allerdings *πνεῦμα* und *σὰρξ*, doch ersteres herrschend, letzteres dienend, wiewohl versuchend und reizend und den die Bahn des Guten und Gottwohlgefälligen wandelnden und dasselbe vollbringenden, gottgeheiligten Willen hemmend und öfter auch, gleichsam hinter seinem Rücken und wider sein eigentliches Wollen, überwältigend. In den Grenzen dieses perpetuirlichen Zustandes gibt es dann allerdings Grade und Schwankungen, kräftigere oder weniger kräftige Herrschaft des Pneuma, stärkere oder schwächere Anfechtung der *σὰρξ*, öfteres oder weniger oft Uebereiltwerden von den peccatis ignorantiae, infirmitatis und praecipitantis, doch hat dabei das Pneuma niemals aufgehört das continuirlich herrschende Princip zu sein, weshalb auch jene verschiedenen Schwankungen, Grade und Mischungen an sich kein klares und bestimmtes Eintheilungsprincip abgeben, und uns nicht berechtigen, von normalen und abnormen Zuständen des Wiedergeborenen zu reden. Hat hingegen das Pneuma die Herrschaft verloren und ist in den Stand der Dienstbarkeit zurück gerathen, wie er nach der in Rede stehenden Auffassung an unserer Stelle geschildert sein soll, so hat auch eine rückläufige Bewegung statt gefunden, die, wenn sie nicht wieder umgebogen wird, zuletzt zum Stande des ursprünglichen geistlichen Todes zurückführt, und es kann dieser Status auch nicht mehr abnormer Zustand des Wiedergeborenen genannt werden, weil bei dem im Rückfalle Begriffenen die Wiedergeburt im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes überhaupt gar nicht mehr vorhanden ist. — Wir werden deshalb von selbst noch einen Schritt weiter vorwärts und damit zugleich zu derjenigen Auffassung hinüber getrieben, welche als die der bisher behandelten entgegengesetzte bezeichnet werden muss. Es erhellt aber aus dem bisher Entwickelten schon, in welchem Sinne wir unsere Stelle mit Augustin in seiner späteren Periode, Luther, Melancthon, Calvin, Beza, den Hauptrepräsentanten dieser Auffassung, auf den Zustand des Wiedergeborenen beziehen. Es muss nämlich dabei zuvörderst festgehalten werden, dass dieser Zustand nur in der Zusammenfassung von K. 7, v. 14—25. und K. 8, v. 1—11. erschöpfend dargelegt erscheint. Denn es sind in diesen beiden unmittelbar aufeinander folgenden Stellen die beiden stets mit einander verbunden auftretenden Seiten eines und desselben geistlichen Status geschildert, so dass der Wiedergeborene, je nachdem sein Blick auf die eine oder die andere Seite seines Wesens gerichtet ist, in jedem Momente Beides von sich zu prädiciren im Stande sein muss, sowohl das 7, 23. als das 8, 2. Gesagte, weshalb auch stetig der doppelte Ruf, sowohl des *ταλαιπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος*, als des *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ* mit gleicher

Wahrheit aus seinem Innern emporsteigt. Die Vereinigung so entgegengesetzter Momente ist aber freilich nur denkbar, wenn, wie bemerkt, in dem Leben des Wiedergeborenen die Sünde nicht etwa die Willenszustimmung und die That beherrschend gedacht wird, sondern nur als der noch fortwährend im Innern wohnende, die neue, heilige Neigung stetig hemmende und verunreinigende, und darum immerdar noch als Joch der Knechtschaft empfundene Reiz der bösen Lust. Der Apostel redet hier offenbar vorherrschend von einem tief innerlichen Thun, wie ja schon von v. 7. an Alles auf die *ἐπιθυμία* und nicht auf die äussere That an sich bezogen war. Die auch im geheiligten und vom Geiste regierten Leben des Wiedergeborenen noch ununterbrochen fort dauernden, sündhaften Regungen des Inneren können sehr wohl als ein Thun des nicht gewollten Bösen bezeichnet werden, wozu noch kommt, dass dieselben ja auch niemals absolut innerlich bleiben, sondern selbst abgesehen von jenen mannigfach mit unterlaufenden Unwissenheits-, Schwachheits- und Uebereilungsünden, in denen sie sich manifestiren, auch zu den besten Thaten des Wiedergeborenen ihren retardirenden oder befleckenden Beitrag liefern, und so selbst den strahlendsten Glanz derselben gleichsam mit einem Flore des Irdischen umhüllen. Vgl. Augustin c. duas epp. Pelag. L. I. c. 18, wo er zu v. 16. unseres Kapitels bemerkt: *Facere ergo se dixit et operari, non affectu consentiendi et implendi, sed ipso motu concupiscendi*; und ibid. c. 19. zu v. 18.: *Hoc est enim perficere bonum, ut nec concupiscat homo. Imperfectum est autem bonum, quando concupiscit, etiam si concupiscentiae non consentit ad malum*; und zu demselben Verse Contra Julianum Pelagianum L. III. c. 62.: *Facere bonum, est post concupiscentias non ire: perficere (κατεργάζεσθαι) autem bonum, est non concupiscere*. Vgl. Retract. L. I. c. 23.: *Propter hanc itaque concupiscentiam motusque ipsos, quibus ita resistitur, ut tamen sint in nobis, potest quisque sanctus jam sub gratia positus dicere ista omnia*. Es wäre nun aber auch unbegründet, wenn man behaupten wollte, dass nach unserer Auffassung ein zu plötzlicher und unvermittelter Sprung aus der Schilderung des einen Zustandes in die des andern statt finde. Denn mit v. 13. war der Apostel schon an die Grenze des gesetzlichen Zustandes gelangt, indem da, wo das Gesetz *ἐπιγνώσιν ἁμαρτίας* gewirkt hat, auch schon das Erlösungsbedürfniss geweckt ist, welches in der darauf folgenden Rechtfertigung und Wiedergeburt seine Befriedigung findet, so dass dann der Uebergang in das letztere Stadium als ein geebnetes und ganz naheliegender erscheint. Ueberdies ist festzuhalten, dass das Band der Verknüpfung für die Darstellung der beiden verschiedenartigen Zustände in der v. 7. 13. ausgesprochenen Absicht enthalten ist, das Gesetz von der Schuld freizusprechen und dieselbe der Sünde zuzuwälzen. Diese Absicht wurde aber am sichersten durch die Darlegung des Lebens des Wiedergeborenen erreicht, da in ihm grade, wie v. 16. es ausspricht, das höhere, mit dem Gesetze zusammengeschlossene Wollen des Menschen die Rechtfertigung des Gesetzes am besten

zu führen vermag. Dazu kömmt, dass doch auch der v. 7—13. geschilderte Zustand, wie eben v. 14—25. zeigt, sich noch in das Leben des Wiedergeborenen hinein und durch dasselbe hindurch zieht, wenn auch jetzt freilich nicht mehr als ausschliessliches, sondern nur als partielles und secundäres Moment desselben. Denn soweit er noch *σάρξ* ist, erfährt er noch fortwährend das Aufgeregtwerden der *ἐπιθυμία* durch den *νόμος*, und wird ihm die *ἁμαρτία κατ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός* durch die *ἐντολή*. Und wenn wir diesen Punkt scharf ins Auge fassen, können wir auch sagen, der Apostol explicire des Weiteren v. 7—25. den v. 5. und 8, v. 1—11. den v. 6. unseres Kapitels charakterisirten Zustand, indem er ausführlicher zeigt, wie der *Nomos* mit der *σάρξ* des Menschen zusammentreffend stets nur *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* aufrege, ohne doch deshalb einer gerechten Anklage zu unterliegen. Indem er nun aber bei diesem Nachweis auch auf das stets noch vorhandene sarkische Moment im Leben des Wiedergeborenen blickt, bringt er damit zugleich einen bisher noch rückständigen, aber für die vollständige Entwicklung der Lehre von der Wiedergeburt und Heiligung nothwendigen Punkt zur Sprache, der in der Gesamtdarstellung nicht fehlen durfte, was daher einen neuen Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung bietet. Denn fassen wir nur die Schilderung K. 6. K. 7, v. 1—7 und K. 8, v. 1—11. ins Auge, so gewinnt es leicht den Schein, als ob der Wiedergeborene nun ganz *πνεῦμα* geworden, die *σάρξ* aber völlig in ihm vertilgt sei, so dass man dann nicht mehr recht einzusehen im Stande ist, wozu noch die K. 8, v. 12. beginnende Aufforderung zur Ertödtung der *σάρξ* erforderlich sei. Es war also durchaus nothwendig, dass dem pneumatischen Leben noch fortwährend anhaftende sarkische Element ausdrücklich zu charakterisiren *). Eine sehr schlagende Parallele zu unserer Stelle in nuce bietet übrigens bekanntlich Gal. 5, 17., wo doch gewiss und unbezweifelt vom status regentorum die Rede ist, und wir glauben dasselbe auch in Beziehung auf den Ausspruch des

*) Postquam *legem divinam vindicavit*, vel *pravae concupiscentiae* omnem culpam transcribendam docuit, ejus vim sese etiamnum experiri, ingemiscit Apostolus, etiamsi *renatus* jam sit, et *justificatus*; idque ideo, quia nondum *ex asse spiritualis*, sed *ex parte* adhuc *carnalis* est, quum *Spiritus* quidem *primitas* acceperit, sed *carnis* adhuc *reliquiae* superent, a quibus mirum quantum fatigetur. Id quod opereose exequitur, ad confundendam et contundendam perfectionem *propriae justitiae*, quam venditabant *Pharisaei*, ut unice laus maneat *gratiae Dei*, et *redemptioni Christi*, soliusque *fidei* adseratur *justificatio*. Ideo tum de *concupiscentia in renatis prolixo lamentatio*, ad vers. 24. inclus. tum *pro liberatione a Christo facta nervosa gratiarum actio* hic habetur v. 25. Calov. Von demselben wird v. 1—6. unseres siebenten Kapitels die Pars I. *ἀλληγορικο — διδακτικῆ* e lege matrimoniali status non renatorum et renatorum differentiam illustrans, v. 7—13. die Pars II. *ἀπολογητικῆ* Legis sanctitatem vindicans, v. 14—25. die Pars III. *σχελιαστικῆ* Querelam Apostoli de vi *pravae concupiscentiae* exhibens, genannt.

Herrn Matth. 26, 41. annehmen zu müssen. Was nun endlich die praktische Bedeutung der in Rede stehenden differenten Auffassungen unserer Stelle betrifft, so darf gesagt werden, dass die Erklärung vom Stande der Wiedergeburt in der Weise, wie wir sie bestimmt haben, nicht sowohl die laxere, als vielmehr die strengere genannt werden müsse. Ersteres wäre nur dann der Fall, wenn die Meinung wäre, der Wiedergeborene habe nichts als unkräftiges und erfolgloses Wollen des Guten bei stetigem Vollbringen des Bösen. Da aber nach der anderen Erklärungsweise der angeblich hier geschilderte Zustand der Unwiedergeborenen sich noch, wenn auch als abnormer, in das Leben des Wiedergeborenen hineinziehen soll, so muss umgekehrt gesagt werden, dass gerade durch diese Auffassung der fleischlichen Sicherheit leicht ein bedenklicher Vorschub geleistet werde, indem der Wiedergeborene sich dann stets dabei beruhigen kann, dass er sich eben jetzt in solch einem abnormen Zustande befinde, der dennoch ihn in statu regnitorum lasse. Von der anderen Seite kann aber jene von uns bestrittene Auffassung allerdings auch eben so sehr zur pietistischen Selbstquälerei verleiten, wenn man nämlich meint, in dem Wiedergeborenen müsse die Wurzel der Sünde so sehr vertilgt sein, dass er in den Ausruf v. 24. nicht noch stetig einzustimmen habe. So also droht die Klippe der Leichtfertigkeit oder der Verzweiflung gleich einer Scylla und Charybdis.

V. 14. begründet (γάρ) die Nothwendigkeit der bisher berichteten Erfahrung, und leitet die höchste Rechtfertigung des Gesetzes aus der Erfahrung des Wiedergeborenen ein. Es konnte nicht anders sein, als dass ἡ ἀμαρτία, ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς, κατεργάσατο πᾶσαν ἐπιθυμίαν καὶ θάνατον, denn ὁ νόμος πνευματικός, ἐγὼ δὲ σαρκικός. Der Apostel schildert hier die Beschaffenheit der menschlichen Natur an sich in ihrem Verhältnisse zum göttlichen Gesetze. Sein Ausspruch gilt also von der σάρξ überhaupt, sei es nun die σάρξ des Unwiedergeborenen oder des Wiedergeborenen. Der Unterschied ist eben nur der, dass von dem ersteren nichts anderes gilt, von dem letzteren aber das hier Gesagte nur insofern gilt, als er eben noch σάρξ ist *). So weit er dies nicht mehr ist, gilt von ihm auch das K. 8, v. 9. Gesagte: ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι. In gleicher Weise kann er von sich eben sowohl sagen: ἐγὼ πεπραμένος εἰμι ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν, als nach K. 6, v. 18.: ἐγὼ δὲ ἐλευθερωθεὶς ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας, ἐδουλώθην τῇ δικαιοσύνῃ. Denn die ein für alle Mal

*) Damit will ich gar nicht leugnen, wie Meyer Aufl. 2. S. 219. Aufl. 3. S. 257. nicht mehr Aufl. 4. S. 275., mich missversteht, dass das Subjekt v. 14—25. dasselbe ist, wie v. 7—13. Es werden nur verschiedene Zustände desselben Subjektes geschildert, und v. 14. im Uebergange von einem Zustande zum andern zunächst die an sich seiende und niemals absolut aufhörende Naturbeschaffenheit des Subjektes charakterisirt. So auch Melancthon: Primum autem narrat Paulus qualis sit natura carnalis secundum sese.

eingetretene Befreiung ist doch zugleich, als sich entwickelndes Princip, ein fortgehendes Losgekauftwerden aus der noch nicht absolut aufgehobenen Knechtschaft. Die Ausdrücke, welche der Apostel hier und im Folgenden wählt, sind im Grunde nicht stärker als die ganz ähnlichen Klänge, welche so zahlreich in den Gebeten und Liedern der christlichen Gemeinde aller Zeiten sich finden. Es wäre in der That nicht ein Beweis besonderer Förderung, sondern Zeichen eines Mangels an Selbsterkenntnis, wollte irgend ein Gläubiger unter Provocation auf seine Wiedergeburt sich weigern, in irgend einem Momente seines Lebens etwa den Inhalt des Liedes „O Durchbrecher aller Bande“, selbst das „Zeig doch nur die ersten Stufen der gebrochenen Freiheitsbahn“ nicht ausgenommen, auf sich anzuwenden, und als auf seinen Zustand passend zu bezeichnen. Es ist übrigens wohl zu beachten, dass der Apostel hier mit οἶδαμεν γάρ beginnt; denn dieses Wissen steht nur dem Gläubigen zu. Es ist zwar wahr, dass an sich auch für den Unwiedergeborenen gilt, dass das Gesetz geistlich sei, er aber fleischlich, unter die Sünde verkauft; aber dass dem so sei, weiss er nicht, vielmehr leugnet er es. Diese Erkenntnis besitzt nur der Wiedergeborene, denn sie ist selbst Resultat der erleuchtenden Gnade. Sehr richtig bemerkt Delitzsch bibl. proph. Theol. a. a. O.: „Gerade der geistlich gesinnte Mensch fühlt es dem geistlichen Gesetze Gottes gegenüber am schmerzlichsten und tiefsten, dass er noch fleischliches Wesen an sich hat und der Gewalt der Sünde sich nicht völlig entwinden kann; ebendarin dass er sich in täglicher Busse als σαρκικός anklagt, zeigt es sich, dass er der Grundrichtung seiner Persönlichkeit nach πνευματικός ist.“ οἶδαμεν γάρ] ὁμολογημένον τοῦτο καὶ ὁμολογῶν ἐστιν, ὅτι πνευματικός ἐστι, erklärt Chrysostomus. Vgl. 2, 2. 3, 19. 8, 28. Es ist dies aber nur für das christliche Bewusstsein ein ὁμολογημένον καὶ ὁμολογῶν. Aus jenen Parallelstellen scheint die sonst ziemlich gleich beglaubigte Lesart οἶδαμεν δὲ hier in den Text gekommen zu sein. Das δὲ müsste übrigens als δὲ μεταβατικόν genommen werden, vgl. zu 4, 15. Die Semler'sche Conjekture οἶδα μὲν γάρ ist unnöthig, weil ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι nicht von οἶδαμεν ἐπὶ abhängt, sondern einen selbstständigen Satz bildet, und unhaltbar, weil Paulus dann ὁ μὲν νόμος nicht οἶδα μὲν geschrieben hätte. ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν] Der Begriff des πνευματικός bestimmt sich aus dem Gegensatze des σαρκικός. Es findet aber hier offenbar nicht etwa der physische Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα statt, wie Col. 2, 5., sondern der beim Paulus so häufig vorkommende ethische Gegensatz, vgl. Gal. 3, 3. 5, 16 ff. 6, 8. ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν kann also nicht heissen: das Gesetz bezieht sich auf das πνεῦμα des Menschen, d. h. es fordert nicht nur das äussere Werk, sondern auch die rechte Gesinnung (mentem et interiorem hominem respicit. Beza). Vielmehr ist hier entschieden die Beziehung auf das θεῖον πνεῦμα zu statuiren, deshalb aber nicht mit Theodoret zu erklären: θεῖον γάρ, φησιν, ἐγράφη πνεύματι ταύτης μετέχων τῆς χάριτος ὁ μακάριος Μωσῆς τὸν νόμον συνέγραψεν, denn

es kam hier nicht sowohl darauf an, den Ursprung, als vielmehr die Beschaffenheit des Nomos im Gegensatze zur Beschaffenheit des Menschen zu charakterisiren. Wie dieser *σαρκικός*, so ist jener *πνευματικός*, d. i. die Natur des *πνεῦμα* an sich tragend. Dies ist eigentlich die durchgehende Bedeutung des *πνευματικόν*, nur dass jene Beziehung auf den Ursprung zuweilen, wie 1, 11., noch mit durchblickt. Auch an unserer Stelle könnten beide Momente verknüpft werden. Der Nomos hat seinen Ursprung vom *πνεῦμα* und deshalb die Beschaffenheit des *πνεῦμα*. Doch ist durch die Antithese des *σαρκικός* wenigstens keine direkte Hinweisung auf das erste Moment gegeben. Der Nomos ist nun aber pneumatischer Natur und Wesenheit, insofern er das Ideal eines pneumatischen Menschen aufstellt und nur von einem solchen erfüllt wird, weil er, wie Calvin sagt, coelestem quondam et angelicam justitiam requirit, in qua naevus nullus appareat, ad cujus munditiam nihil desideretur, oder weil er, wie Bengel erklärt, requirit, ut sensus omnis humanus respondeat sensui Dei: Deus autem est Spiritus. *ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι*] Griesbach, Scholz und Lachmann haben nach den besten Handschriften (so auch Cod. Sinait.*) und mehreren Kirchenvätern die von den meisten neueren Auslegern gebilligte Lesart *σάρκινος* (eben so 1 Cor. 3, 1. Hebr. 7, 16.) recipirt. Das Urtheil ist schwierig; denn während die äusseren Autoritäten für *σάρκινος* entscheiden, sprechen die inneren Gründe für *σαρκικός*. Ersteres nämlich bedeutet nur fleischern oder fleischig (wie denn die Adjektiva proparoxytona auf *ινος* fast durchgängig den Stoff bezeichnen z. B. *ξύλινος* hölzern, *πῆλινος* lehmern, *ἀκάνθινος*, *βύσσινος*, *κρίθινος*, *γῆνινος* u. s. w. vgl. Buttmann Ausf. Griech. Sprachl. B. II. S. 340. Winer II. §. 16. 3. c. γ. S. 109. Fritzsche ad Marcum p. 797 sq. und im Commentare zum Römerbr. z. u. St.), letzteres ist fleischlich. Dass auch Paulus diesen Unterschied einhält, beweiset 2 Cor. 3, 3., wo der ganz sprachgemässe Gegensatz des *ἐν πλαξὶ λιθίναις* und *ἐν πλαξὶ καρδίας σαρκί-ναις* sich findet, während sonst überall *σαρκικός* steht, wo der ausdrückliche oder der gedachte Gegensatz *πνευματικός* ist, vgl. Röm. 15, 27. 1 Cor. 3, 3. 4. 9, 11. 2 Cor. 1, 12. 10, 4. Es ist demnach schwer anzunehmen, dass Paulus an einigen Stellen von diesem feststehenden Unterschiede abgegangen sei. Sollte dennoch *σάρκινος* an unserer Stelle ächt sein, so wäre entweder zu sagen, dass die Vulgärsprache die Formen verwechselte und *σάρκινος* auch in der Bedeutung von *σαρκικός* brauchte, zumal da nicht alle Adjektiva auf *ινος* den Stoff bezeichnen vgl. *ἀνθρώπινος*, Winer a. a. O. S. 110. Anm., Tholuck z. u. St., oder, wofür besonders das *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* spricht, dass *σάρκινος*, in Gegensatz zu *πνευματικός* gestellt, stärker sei als *σαρκικός*. Ich bin fleischern = aus Fleisch wie aus einem Stoffe gebildet d. i. ganz und gar Fleisch, vgl. Joh. 3, 6.: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός, σὰρξ ἐστίν*. Daraus liesse sich aber weder folgern, dass die Sünde in der Sinnlichkeit bestehe, denn der sarkische Stoff

bezeichnet auch hier das gesammte Naturverderben *), noch auch, dass die Sünde Substanz der menschlichen Natur sei, denn der rhetorische Ausdruck ist eben nicht mit logischer Stringenz zu deuten. Vgl. Formul. Concord. Sol. Decl. I. 51. über den Ausdruck Luthers: peccatum et peccare esse corrupti hominis naturam. Auch 1 Cor. 3, 1. nennt Paulus wenigstens die im Glauben noch nicht erstarkten Wiedergeborenen, die *νηπίους ἐν Χριστῷ, σαρκικούς*. Jeder Christ aber, auf die noch zurückbleibende Sünde im Fleische blickend, wird sich als ein solcher *νήπιος* und darum als ein *σαρκικός* vorkommen. *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*] Erläuternder Zusatz zu dem *σαρκικός* oder *σάρκινός εἰμι*. Die Sünde wird als Herr, der Mensch als Knecht dargestellt, der thun muss, was der Herr befiehlt. Coactionem semper excipio: bemerkt Calvin, sponte enim peccamus, quia peccatum non esset, nisi voluntarium Sed addicti sumus ita peccato, ut nihil sponte possimus nisi peccare: quia malitia, quae in nobis dominatur, huc nos rapit. Quare haec similitudo non coactam (ut loquuntur) astrictiorem sonat, sed voluntarium obsequium, cui nos ingenta servitus addicit. Vgl. hierzu den Ausspruch Augustins de grat. et lib. arbitr. c. 15.: Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala: aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona. *πιπράσκεισθαι ὑπὸ τι* wie *δουλοῦσθαι ὑπὸ τι* Gal. 4, 3. Sonst sagt man *πιπράσκεισθαι τινι* *לַמֶּלֶךְ* Lev. 25, 39. *לַיהוָה* Deuter. 28, 68. und Baruch 4, 6.: *ἐπράθητε τοῖς ἔθνεσιν*. Zur Bedeutung des Ausdruckes *πιπράσκεισθαι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* vgl. auch besonders die Redensart *הָרַע לַעֲשׂוֹת לַיהוָה* 1 Kön. 21, 20. 25. 2 Kön. 17, 17., *πιπράσκεισθαι τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν* 1 Makk. 1, 15.

V. 15. Begründende Erläuterung des vorhergehenden *ἐγὼ πεπραμένος εἰμι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*. Die Knechtschaft der Sünde zeigt sich eben im Vollbringen des Gebotes der Sünde im unwillkürlichen, blinden Gehorsam, ohne Bewusstsein und Prüfung. Denn dies ist das Verhalten des Knechtes zum Herrn. *ὁ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω*] Nach dem Vorgange Augustins haben mehrere Ausleger *οὐ γινώσκω* non approbo, ich billige nicht, erklärt. Bengel: non agnosco ut bonum. Doch hat weder das Hebr. *יָדַע*, noch *γινώσκειν* diese Bedeutung. Auch in den dafür angeführten Stellen Ps. 1, 6. vgl. Hengstenb. z. St. Hos. 8, 4. Amos 3, 2. Sir. 18, 28. Matth. 7, 23. Joh. 10, 14. Röm. 10, 19. 1 Cor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. heisst *יָדַע*, *γινώ-*

*) Auch Meyer versteht unter der *σὰρξ* die dem göttlichen *πνεῦμα* renitirende materiell psychische Menschennatur. Ich verstehe nicht, wie ein Ausleger, welcher in den Schriften des Apostels die Lehre von der imputatio peccati Adamitici, der satisfactio vicaria und der justitia imputata Christi findet, ihm durchgehend die Anthropologie des Rationalismus unterlegen kann.

σχω eigentlich nichts anderes als: cognosco, novi, ich kenne, erkenne, weiss, nicht: agnosco, ich erkenne an, ich billige. Richtig erklärte demnach schon Chrysostomus: σκοτοῦμαι, φησί, συναπαζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πῶς ὑποσκέλλομαι. Vulg. quod enim operor, non intelligo. Luther: denn ich weiss nicht, was ich thue. Vgl. Luk. 23, 34.: οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσι. Der Wiedergeborene stündigt nicht mit Bewusstsein und Willen, sondern es ist der blinde Naturtrieb der noch nicht gänzlich ausgerotteten bösen Lust und Neigung, der ihn übereilt. Sein besseres Ich weiss nichts von dieser That seiner stündhaften Natur. Daraus folgt aber allerdings von selbst, dass dieses höhere Selbst solche That auch nicht anerkenne und billige. οὐ γὰρ ὁ θέλω, τοῦτο πράσσω· ἀλλ' ὁ μισῶ, τοῦτο ποιοῦ. Dass der Wiedergeborene als solcher nur das gottwohlgefällige Gute will und liebt, beweiset (γὰρ) eben, dass das Böse, welches er vollbringt, nicht aus bewusstem (οὐ γινώσκω) Vorsatz gethan wird. θέλειν kann hier nicht etwa die von den Scholastikern s. g. velleitas, das schwache, unkräftige Wollen bezeichnen. Dem energischen Widerwillen (μισεῖν) kann nur das energische Wollen entsprechen. Auch hat θέλειν jene abgeschwächte Bedeutung nicht in den dafür angeführten Stellen 1 Cor. 7, 7. 32. 14, 5. 2 Cor. 12, 20. Denn θέλειν drückt auch dort die völlige Willensentschiedenheit aus, deren Realisirung nur äussere Hindernisse, nicht eine dieselbe paralysirende Willensunentschiedenheit, entgegenstehen. Es muss demnach hier vom regnitus die Rede sein, dessen neues höheres Ich allein das Subjekt eines solchen θέλειν und μισεῖν sein kann. Der Wille, von dem der Apostel hier redet, ist eben der Wille des neuen Menschen. Zwar hat auch der alte Mensch seinen Willen, doch nennt Paulus das, was in dem Wiedergeborenen der tiefste Wunsch und die innerste Begierde seines Herzens ist, seinen Willen καὶ ἐξοχήν, hingegen das, was damit streitet, nennt er das seinem Willen Entgegengesetzte. Die aus den Klassikern entnommenen Parallelstellen, unter denen die bekanntesten Epictet Enchirid. L. II, c. 26.: ὁ ἀμαρτάνων — ὁ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὁ μὴ θέλει, ποιεῖ und Ovid Metam. 7, 19.: Aliudque cupido, mens aliud suadet, video meliora proboque, deteriora sequor, bieten nur ein der natürlich-sittlichen, nicht der christlichen Sphäre angehöriges Analogon zum Aussprüche des Apostels. Dort ist nur von dem Widerspruche zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, hier zwischen πνεῦμα und σὰρξ die Rede. Gut Calov: Nihil huc Medea facit, aut quicquid hic gemitum e gentilibus collegit Grotius; non enim de appetitus sensitivi adversus intellectualem pugna, vel de rationis et voluntatis contentione, quam non renati experiuntur, cum ea, quae non probant mente, eligunt tamen et sequuntur voluntatis affectibus abrepti: sed (de) pugna spiritus et carnis, quae non locum habet, nisi in renatis, hic disseritur: quod exemplo Apostoli satis constat, siquidem de semetipso loquatur. Der Apostel spricht hier aber von der Sünde, die den Gläubigen fortwährend umstellt und übereilt, nicht gerade immer

in äusseren Thaten und Worten, sondern vor allen Dingen in Gedanken und Neigungen. Wenn er sagt: Ich thue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das thue ich, so heisst dies nicht, dass der Gläubige niemals etwas Gutes vollbringt, sondern dass dem Guten, was er thut, sich die Sünde immerdar trübend, hemmend, ihn zum Fallen oder doch zum Wanken bringend beimischt. Er thut niemals, was er will, weil er niemals die vollkommen reine That in vollkommen heiliger Liebe vollbringt. Blickt er nun aber von der Höhe jener ihm aus Gnaden verliehenen, geistlichen Freiheit in die Tiefe dieses ihn immerdar reizenden und lockenden, öfter auch zum Schwanken und beinahe zum jähen Sturze bringenden, sündlichen Naturgrundes hinein, so begleitet ihn fortwährend neben dem Bewusstsein der Selbstmacht und Freiheit, doch noch das Gefühl der Fremdherrschaft und Knechtschaft. Und eben diese Seite seiner Erfahrung und Stimmung ist es, die der Apostel in unserem Abschnitte schildert. Negat se facere, quod lex exigit, quia non facit omnibus numeris, sed quodammodo fatiscit in suo conatu. Calvin. Das τοῦτο vor πράσσω ist als kritisch verdächtig zu bezeichnen.

V. 16. zieht durch das metabatische δέ einen Schluss aus dem Vorhergehenden, durch welchen der Gedanke, von welchem die ganze Entwicklung ausgegangen ist, die Schuldlosigkeit und Trefflichkeit des Gesetzes v. 14. vgl. v. 12. v. 7. bestätigt wird. Dieser Gedanke wird hier zum letzten Male ausdrücklich ausgesprochen, indem die Schilderung des Zustandes des Menschen unter dem Gesetze v. 7—13. und unter der Gnade, letzterer nach seinen beiden Seiten der noch bleibenden Gebundenheit v. 14—25. und der schon vorhandenen Freiheit 8, v. 1—11., welche Schilderung der Rechtfertigung des Gesetzes zur Basis dient, von jetzt an ohne weiteren ausdrücklichen Hinblick auf diesen apologetischen Zweck vollzogen wird. Die Argumentation des Apostels ist aber vollkommen begründet. Indem der Wille des Menschen sein eigenes ungesetzliches Thun verdammt, so wirft er sich damit selbst zum Sachwalter des Gesetzes auf. Die Form des Ausdruckes ist durch das Vorhergehende ὁ μισῶ (= ὁ οὐ θέλω), τοῦτο ποιοῦ bestimmt, sonst würde die umgekehrte Form: εἰ δὲ οὐ θέλω τοῦτο, ὁ ποιοῦ noch angemessener gewesen sein. σύμφημι τῷ νόμῳ, ὅτι καλός] so stimme ich dem Gesetze bei, dass es gut sei, d. i. ich bestätige die Behauptung, welche das Gesetz über seine eigene Beschaffenheit aufstellt, vgl. 5 Mos. 4, 8. Ps. 19, 8—11. σύμφημι mit dem Dativ behält also seine ursprüngliche Bedeutung: ich sage mit, ich stimme überein, consentio, und hat nicht etwa mit bloss verstärkendem σύν die Bedeutung: ich gestehe zu, ich räume ein, confiteor. Das Gesetz ist gut, weil es das Gute, das ich selber will, gebietet, das Böse, das ich selber nicht will, verbietet.

V. 17. Stimme ich dem Gesetze zu, dass es gut ist, weil meines innersten Herzens Lust, mein eigentliches Wollen mit dem Gesetze zusammengeschlossen ist, so bin ich es nicht mehr, der das Böse thut,

sondern die Sünde, die in mir wohnt. Es ist also eine meinem eigentlichen Menschen fremde Macht, die mich noch immer gefangen hält, und das *ἐγὼ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* v. 14. bestätigt. Dass der Apostel sein eigentliches Ich hier in Gegensatz zur Sünde stellt, zeigt, die Sache vom Standpunkte der biblisch-paulinischen Hamartologie aus angesehen, die Unmöglichkeit, unsere Stelle anders als vom Wiedergeborenen zu interpretieren. So sehr er hier darauf aus ist, die fortwährende Sündhaftigkeit der Gläubigen zu schildern, so kann er doch auch die Herrlichkeit des Christenstandes nicht stärker bezeichnen, als wenn er sagt: Ich thue die Sünde nicht. Das *οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό* enthält also gewissermassen eine Korrektur oder doch eine beschränkende Erklärung des *ἐγὼ σαρκικός εἰμι*. Beides gilt allerdings vom Ich des Menschen, aber das erste mehr als das letztere, insofern das innerste und eigentlichste Wollen des Wiedergeborenen die Erfüllung des göttlichen Gesetzes ist. In dem Erlösten ist die Sünde aus dem Centrum der Persönlichkeit in die Peripherie des Naturgrundes hinaus gewichen. *νυνὶ δέ*] nicht Zeitpartikel = nunc post legem datam, oder = ex quo Christianus factus sum, sondern s. v. a.: nun aber, wenn es so ist, oder: so aber, da dies der Fall ist, nämlich da ich dem Gesetze beistimme, dass es gut sei. Eben so ist *οὐκέτι*] logisch, nicht temporell zu fassen, von dem, was nach dem Gesagten nicht mehr gedacht werden kann. Nun aber gilt nicht mehr, kann nicht mehr behauptet werden, dass ich das Böse thue. Vgl. v. 20. 11, 6. Gal. 3, 18. *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*] Wie von der Sünde, so wird auch vom Geiste Gottes gesagt, *ὅτι οἰκεῖ ἐν ἡμῖν* 8, 9. 1 Cor. 3, 16. vgl. 6, 19. Der Wiedergeborene ist nicht nur eine Behausung der Sünde, sondern auch ein Tempel des heiligen Geistes. — Der Inhalt des 17. Verses wird, wie der ihn fast wörtlich wiederholende 20ste Vers zeigt, v. 18—20. aus dem Bewusstsein, welches die christliche Erfahrung vermittelt (*οἶδα γάρ*), erläutert und bestätigt.

V. 18. Auch hier zeigt die zu *ἐν ἐμοὶ* hinzugefügte Beschränkung *τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκὶ μου*, dass Paulus nur vom Wiedergeborenen reden könne. In mir d. i. in meinem Fleische wohnt nicht Gutes (= „nichts Gutes“ Luther), sagt aus, dass in seinem eigentlichen *ἐγὼ* wohl etwas Gutes wohne. Und zwar kann dieses im höchsten Sinne so genannte und dem pneumatischen Nomos correspondirende Gute auch selbst nur pneumatischer Natur sein, so dass unter dem eigentlichen Ich, dem der *ἐγὼ σαρκικός* entgegen gesetzt ist, nur der *ἐγὼ πνευματικός*, der *καινός*, *πνευματικός ἄνθρωπος* gemeint sein kann. Wie überall, wo es in ethischer Bedeutung auftritt, steht also auch hier *σάρξ* für *σαρκικός* d. i. *παλαιὸς ἄνθρωπος* und postuliert seinen constanten Gegensatz des *νέος ἄνθρωπος*. *τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι*] Bengel bemerkt zu *θέλειν*, Accusativus, bonum, non additur: et hujus orationis tenuitas tenuitatem τοῦ velle exprimit. Mit demselben Rechte aber könnte man auch im entgegengesetzten Sinne behaupten, dass

Paulus hier das *θέλειν* auch ohne ausdrücklichen Zusatz des Objectes immer nur vom Wollen des Guten gebraucht, zeige, dass er von dem durch den Geist erneuerten Menschen handle, in welchem, da er a parte potiori betrachtet wird, kein eigentliches Wollen des Bösen mehr vorhanden sei. *παράκειται* a latere jacet, liegt mir zur Hand, = *παρ᾽ ἐστὶ* est in promptu, mihi adest, ist in mir vorhanden. Vgl. das analoge *πρόκειται* 2 Cor. 8, 12. in conspectu jacet, und Hom. Odyss. 22, 65.: *νῦν ὑμῖν παράκειται ἐναντίον ἢ μάχεσθαι, ἢ φεύγειν*. Indem der Apostel sich gleichsam in dem Raume seines inneren Ichs umschaute, findet er das *θέλειν* des Guten gleich vor sich liegen, von dem *κατεργάζεσθαι* (vgl. zu 2, 9.) *τὸ καλὸν* hingegen, nach dem er sich gleichsam suchend umschaute, muss er sagen *οὐχ εὐρίσκω*] ich finde es nicht, d. h. ich weiss nicht wo es ist, es ist nicht da. *οὐχ εὐρίσκω* ist also = *οὐ παράκειται*, nicht = ich vermag es nicht. Doch ist die Meinung nicht, dass der Gläubige stets nur ein völlig unwirksames Verlangen habe (vgl. dagegen Phil. 2, 13.), sondern dass er auch in seiner besten That, indem die Sünde sich ihr beimischt, nicht die That vollbringt, die seinem vom Geiste Gottes geheiligten Willen entspricht. Er will Gott lieben und findet Sündenliebe in sich; so dass er, auf diese noch zurückgebliebene Macht der Sünde in sich blickend, im besten Falle wollen, nicht aber vollbringen des Guten von sich auszusagen wagt. Anders freilich gestaltet sich seine Aussage, wenn er umgekehrt seinen Blick auf die Macht der erlösenden Gnade richtet. Sehr zu beachten ist hiebei Luthers Randglosse: „Thun heisst nicht, das Werk vollbringen, sondern die Lüste fühlen, dass sie sich regen. Vollbringen ist aber ohne Lust leben, ganz rein, das geschieht nicht in diesem Leben.“ Statt *οὐχ εὐρίσκω*, welches durch die occidentalischen Codices gesichert ist, lesen die alexandrinischen (auch Cod. Sinait.) bloss *οὐ* (nämlich *παράκειται*), welche Lesart von Griesbach gebilligt, von Lachmann recipirt worden ist. Doch abgesehen von dem Anstosse, welchen das doppelte *οὐ* zu Ende unseres und gleich wieder am Anfange des folgenden Verses gibt, erscheint diese Ausdrucksweise auch gar zu abrupt, hart und kahl. Wäre sie ursprünglich, so würden die Glossatoren wohl schwerlich das so sehr passende *εὐρίσκω* ergänzt, viel eher ein *παράκειται* wiederholt haben. Es scheint demnach eine *ἁβλεψία* der Abschreiber statt gefunden zu haben, indem ihr Auge von *οὐχ* v. 18. auf *οὐ* v. 19. abirrte, wodurch *οὐχ εὐρίσκω* ausfiel, und die offenbare Lücke dann durch ein einfaches *οὐ*, oder, wie ein Codex liest, durch *οὐ γινώσκω* nach v. 15., oder, wie der Aeth. hat, durch *οὐκ ἔχω* ergänzt ward.

V. 19. beweist das *τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν, οὐχ εὐρίσκω* v. 18. durch Wiederholung des schon v. 15. enthaltenen Ausspruches. Nur dass in unserem Verse *ἀγαθόν* zu *ὃ θέλω* und *κακόν* zu *ὃ οὐ θέλω* ausdrücklich als Apposition hinzugefügt ist. Der Parallelismus von v. 19. und v. 15. spricht für die Auslassung des *τοῦτο* vor *πράσσω* v. 15.

v. 15.: οὐ γὰρ ὁ θέλω, πράσσω ἀλλ' ὁ μισῶ, τοῦτο ποιῶ.

v. 19.: οὐ γὰρ ὁ θέλω, ποιῶ (ἀγαθόν)· ἀλλ' ὁ οὐ θέλω (κακόν), τοῦτο πράσσω.

V. 20. folgert aus v. 19. den zu beweisenden, v. 17. aufgestellten Satz. Das ἐγὼ nach θέλω ist nach vielen und bedeutenden handschriftlichen und patristischen, auch versionellen Autoritäten, in denen es ganz fehlt oder nach τοῦτο oder vor οὐ versetzt ist, als höchst verdächtig zu bezeichnen, und wohl mit Recht von Lachmann und Tischendorf weggelassen worden. Auch widerspricht der Setzung dieses Pronomens die Analogie von v. 15. 16. 19., so wie der Mangel des Gegensatzes, den es bei seiner emphatischen Bedeutung doch nothwendig postuliert. Es scheint also von Abschreibern ungeschickter Weise aus dem gleich folgenden Satzgliede unseres Verses (οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζ.) ergänzt zu sein, um anzudeuten, dass das eigentliche Ich das Böse nicht nur nicht vollbringt, sondern auch nicht will. Die paulinische Antithese ist ja aber nicht: Ich will das Böse nicht, thue ich es dennoch, so thue ich es nicht; sondern: Ich will das Böse nicht, thue ich es dennoch, so thue ich es nicht.

V. 21. Zweierlei war bisher bewiesen, einmal, dass das Gesetz gut sei v. 16., und dann, dass nicht ich, sondern die in mir wohnende Sünde das Böse thue, d. i. dass die Sünde, als unfreiwillige, eine mir fremde, mich unwillkürlich knechtende Macht sei v. 20. Dies waren aber eben die beiden Momente, die in v. 14. enthalten waren, und nun genügend explicirt sind. Beide Momente wurden durch den Erfahrungssatz bewiesen, dass ich zwar das Gute will, aber das Böse vollbringe, dass ich thue, was ich nicht will, v. 15. 19. Dieser letztere Satz lässt sich demnach, insofern auf ihm die v. 14. enthaltenen beiden Sätze beruhen, und auf ihn zurückzuführen sind, als das Endergebniss der ganzen bisherigen Entwicklung von v. 14—20. betrachten. Er wird daher als solches in unserem Verse hingestellt und dann noch seinerseits v. 22. und 23. bewiesen. Schwierigkeiten bietet die Construction der Worte unseres Verses. Die Ausleger theilen sich in zwei Klassen. Die einen beziehen τὸν νόμον auf das mosaische Gesetz. Unter den verschiedenen Erklärungen, die sie gegeben haben, verdient nur Berücksichtigung die besonders von Knapp Scripta varii argumenti ed. sec. Tom. II. p. 383—393. Fritzsche und Tholuck z. St. vertheidigte Auslegung: „Ich finde also, dass, während das Gesetz ich ausüben will, das Gute, mir das Böse zur Hand ist“ *). τὸν νόμον ist dann also von ποιεῖν

*) Contort und contextwidrig Meyer nach dem Vorgange der griechischen Exegeten: „Ich finde also das Gesetz für mich, sofern ich gewillt bin das Gute zu thun, weil mir das Böse vorliegt, d. h. ich finde dass das Gesetz (das mosaische nämlich), sofern ich den Willen habe das Gute zu thun, für mich bestimmt ist, weil mir (meiner Persönlichkeit an sich, abgesehen von jenem bessern Willen) das Böse daliegt. Die-

abhängig und τὸ καλόν Apposition zu τὸν νόμον. Wir wollen den gegen diese grammatisch doch immerhin mögliche Construction öfter erhobenen Vorwurf der unerträglichen Härte nicht zu scharf urgiren, weil entgegnet werden könnte, derselbe beruhe nur auf dem exegetischen Gefühle, welches doch immer nur einen schwankenden und wechselnden Massstab der Beurtheilung abgebe, und weil von den Vertheidigern der in Rede stehenden Auffassung den Gegnern derselben in Beziehung auf ihre eigene Interpretation derselbe Vorwurf zurückgegeben wird. Doch scheinen uns noch andere Bedenken entgegen zu stehen. Denn wenn es doch gewiss ist, dass Paulus den Inhalt unseres Verses nicht nur dem Gedanken, sondern auch der Form nach aus dem Vorhergehenden ableitet, so muss es zuvörderst auffallen, dass er hier mit einem Male von einem θέλειν, ποιεῖν τὸν νόμον spricht, während er bisher nur von einem θέλειν, ποιεῖν τὸ καλόν v. 18. τὸ ἀγαθόν v. 19. geredet hat. Finden wir nun noch dazu in dem gleich folgenden Satzgliede die uns schon geläufige Antithese des ποιεῖν, πράσσειν, κατεργάζεσθαι oder auch παράκεισθαι des κακόν, so sind wir von vorne herein darauf hingewiesen, auch in unserem Verse τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν mit einander zu verbinden. Dazu kömmt, dass wenn der Apostel einmal den veränderten Ausdruck τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν gewählt hatte, zu dem epexegetischen Zusatze τὸ καλόν gar kein Grund mehr vorhanden war. Die Abwehr des Gedankens, dass der νόμος ein κακόν sein, vgl. v. 16., wäre hier ganz ungehörig, und bloss um den folgenden Gegensatz des τὸ κακόν παράκειται vorzubereiten, wäre der Zusatz τὸ καλόν um so unnöthiger gewesen, da, wenn doch einmal die bisherige Redeconformation verlassen war, viel einfacher und zweckmässiger geschrieben worden wäre: εὐρίσκω ἄρα, τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν, ὅτε ἐμοὶ ἡ ἀμαρτία παράκειται. Sollte aber bloss angedeutet werden, dass was jetzt θέλειν, ποιεῖν τὸν νόμον genannt wird, dasselbe sei, was vorhin θέλειν, ποιεῖν τὸ καλόν genannt worden ist, so wäre dies eine eben so unnütze Bemerkung, als leere Wortspielerei gewesen. Viel eher hätte der Apostel umgekehrt sagen können: εὐρίσκω ἄρα, τὸ καλόν τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν, τὸν νόμον, um auszudrücken,

der Umstand macht jenes Verhältniss evident: denn wenn meiner Person an sich das Böse vorliegt, so kann nur hinsichtlich jenes besseren Willens das Gesetz für mich bestimmt sein, um diesem sittlichen Willen, dem bösen Triebe gegenüber, zur Norm zu dienen.“ Auch die von Meyer Aufl. 3 u. 4 gegebene Erklärung: „ich finde also an mir, während auf das Gesetz mein Wille gerichtet ist um das Gute zu thun, dass mir das Böse vorliegt“, ist sehr gezwungen. Vgl. dagegen Delitzsch Psychol. 2te Aufl. S. 379. Anm. Nicht minder gezwungen Hofmann Schriftbew. I. S. 462.: „Dass mir immer nahe liegt, das Böse zu thun, lässt mich erkennen, dass das Gesetz mir, der ich es thun will, das Gute ist.“ Vgl. dagegen Meyer 2te Aufl., und gegen Schriftbew. 2te Aufl. I. S. 549. Meyer 3te u. 4te Aufl. z. St. und Delitzsch a. a. O.

dass das *καλόν*, von dessen Thunwollen er bisher geredet, nichts anderes als der *νόμος θεοῦ* sei, nicht etwa eine beliebig von Menschen gewählte, sondern die gottgesetzte Norm, nach der die Vollkommenheit des Handelns einzig und allein beurtheilt werden kann. Nicht also, dass der *Nomos* das vorher genannte *καλόν* sei, wohl aber, dass das vorher genannte *καλόν* der *Nomos* sei, hätte in angemessenem und bedeutungsvollem Sinne bemerkt werden können. Daher werden wir uns, da der Text als ganz gesichert zu betrachten ist, und die versuchten Conjekturen als willkürlich bezeichnet werden müssen, der zweiten Klasse von Erklärern, die auch die zahlreichste ist, zuwenden müssen. Sie kommen darin überein, dass sie *ὁ νόμος* an unserer Stelle nicht vom Mosaischen Gesetze interpretiren, sondern im Sinne von *norma*, *regula*, *praescriptum*, d. i. Gesetz überhaupt, Norm, natürliche Nothwendigkeit, fassen, analog dem Gebrauche von *νόμος* v. 23., wo Bengel dictamen übersetzt. Die Konstruktion kann dann eine doppelte sein, entweder der Dativ *τῷ θεῷ* ist unmittelbar von *εὐρίσχω* abhängig: „Ich finde also mir, der ich das Gute thun will, das Gesetz, dass mir das Böse anhängt“; oder es ist mit Annahme einer leichten Trajection des *ὄτι* (vgl. Winer. Anhang. §. 65. 4. Anm. S. 641.) zu erklären: „Ich finde also das Gesetz, dass mir, der ich das Gute thun will, das Böse anhängt.“ Die Entscheidung ist nicht leicht, doch neigen wir zur zweiten Fassung hin, weil durch dieselbe der Satz: „Ich will das Gute thun, aber das Böse hängt mir an“, der offenbar als Resultat des Vorhergehenden ausdrücklich hervorgehoben werden sollte, selbstständiger heraustritt. Die Einwendungen aber, welche gegen die beiden letzteren Auffassungen gleichmässig gerichtet worden sind, scheinen nicht unschwer zu heben. Sie bestehen hauptsächlich in zwei Punkten. Erstens, dass dann statt *τὸν νόμον* hätte *τοῦτον τὸν νόμον* gesagt werden müssen. Doch einmal ist die Nothwendigkeit hiervon nicht einzusehen, da die demonstrative Bedeutung gar nicht unbedingt erforderlich ist, und dann kann selbst der Artikel, wie richtig bemerkt worden ist, hier in ähnlicher Weise demonstrativ stehen wie AG. 11, 16.: *τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου, ὡς ἔλεγεν*, 20, 35.: *τῶν λόγων τοῦ κυρίου*, *ὅτι αὐτὸς εἶπε*. Ferner aber soll *νόμος*, wo es jene weitere Bedeutung hat, immer nur im Gegensatze zu dem *νόμος* im eigentlichen Sinne gebraucht sein vgl. 3, 27. 7, 23. 8, 2. 9, 31. Doch ist auch hier dieser Gegensatz nicht auszuschliessen, indem er zur weiteren Entwicklung v. 23. jetzt schon eingeleitet wird. Eben die bisherige Betrachtung des Verhältnisses des Wiedergeborenen zum Gesetze zeigt dem Apostel das Gesetz auf, dass ihm, der das Gute thun will, das Böse anhängt. Bedeutungsvoll wird aber diese Erfahrung ein Gesetz genannt, eben weil sie keine zufällige und vorübergehende, sondern eine nothwendige und bleibende Erscheinung ausdrückt.

V. 22. u. 23. erläutert das v. 21. ausgesprochene Resultat, dass mir, der ich das Gute thun will (v. 22.), das Böse anhängt (v. 23.). *συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ*] denn ich habe Freude am Ge-

setze Gottes. *συνήδομαι τινι* kann heissen: 1) Mit Jemandem zusammen sich über etwas freuen. Doch die Erklärung: „Ich habe mit Anderen Freude am Gesetze Gottes, ich theile das freudige Wohlgefallen, welches man am göttlichen Gesetze hat“, ist deshalb unstatthaft, weil der Gedanke an Andere hier gänzlich fern liegt. Sehr gezwungen und fernliegend ist aber die Auskunft: „ich freue mich mit dem Gesetze Gottes, so dass dessen Freude (das Gesetz personificirt) auch die meinige ist, nämlich über das sittlich Gute, welches vom Gesetz und von mir gewollt wird.“ 2) *intus, apud animum meum laetor*, sich inwendig, in seinem Gemüthe an etwas freuen. So hier. Analog ist die Bedeutung des *σύν* in *σύννοιά μοι* und in *συνλυπούμενος* Mark. 3, 5. Man kann demnach nicht ohne Weiteres sagen, weder dass *σύν* abundire, noch dass es verstärke. Und doch liesse beides sich unter Vermittelung der eben angegebenen Bedeutung behaupten, je nachdem man annimmt, dass das „sich bei sich freuen“ im Gebrauche sich zu einem einfachen „sich freuen“ abgeschwächt habe, oder dass, was an sich natürlicher ist, das *apud animum laetari*, die Tiefe und Innerlichkeit der Freude, d. i. starke Freude bezeichnen solle. Die letztere Bedeutung ist auch schon wegen des folgenden, dieses Moment noch schärfer markirenden *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον* zu statuiren. Es unterscheidet sich aber *συνήδομαι τῷ νόμῳ* von *σύμφημι τῷ νόμῳ* v. 16., indem letzteres vorherrschend die Zustimmung der Erkenntniss, ersteres die Zueignung des Herzens und Willens bezeichnet. Der *νόμος* wird als *νόμος θεοῦ* (genit. auctor.) bestimmt im Gegensatze zu dem gleich folgenden *ἕτερος νόμος*. Von der hier charakterisirten Freude am Gesetze Gottes handelt Ps. 1, 2. 19, 8—12. 40, 9. (vgl. Hengstenb. z. St.) 112, 1. 119, 14. 16. 47. 70. 77. 92. 143. 174. Auch in jenen Stellen, die für die Erklärung der unsrigen sehr bedentsam sind, ist die Freude am Gesetze Gottes die Freude des Gerechten, des Wiedergeborenen, auch dort paart sich mit der Freude die Klage über die noch zurückbleibende Sünde im Fleische *). *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*] Interior homo, sagt Melancthon, significat hominem, quatenus renovatus est spiritu sancto. Eben so Calvin: Interior homo non anima simpliciter dicitur, sed spiritualis ejus pars, quae a Deo regenerata est. Vgl.

*) Tholuck 5te Ausg. S. 341. führt grade jene Psalmsprüche als einen Gegenbeweis gegen unsere Beziehung des *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* auf den Wiedergeborenen an. Ja er beruft sich sogar auf das Gebet im Oed. Tyr. v. 845. So parallelisirt er den gläubigen Israeliten mit dem frommen Heiden, und identificirt das natürliche Gewissensgesetz mit dem geoffenbarten geistlichen Gesetze Gottes, dessen Grundforderung die Gottesliebe ist, von der ja die Heiden nichts wussten. In der That ist es nur unter solchen Voraussetzungen möglich, unsere Stelle auf den Kampf des Unwiedergeborenen zu beziehen. Damit ist aber diese Beziehung für jedes tiefere, wahrhaft geistliche Schriftverständnis von selbst gerichtet.

Luthers Randglosse: „Inwendiger Mensch heisst hier der Geist aus Gnaden geboren, welcher in den Heiligen streitet wider den äusserlichen, das ist, Vernunft, Sinn und alles was Natur am Menschen ist.“ Doch ist *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* nicht etwa an sich und ohne Weiteres identisch mit *ὁ καινός, πνευματικός ἄνθρωπος*. Vielmehr bezeichnet *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* (welcher Ausdruck unnöthiger Weise aus dem Sprachgebrauche der platonischen Schule hergeleitet wird, vgl. Harless zu Eph. 3, 16. S. 314 f.) zunächst nur den *νοῦς* v. 23. 25., das *πνεῦμα ἄνθρώπου* im Gegensatze zum *ἔσω ἄνθρωπος*, zum *σῶμα* oder zur *σάρξ*, d. i. den Menschen, insofern er nicht äusserlich und Anderen sichtbar d. h. Leib, sondern innerlich und verborgen d. h. Geist ist. So 2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16. Allerdings aber ist es, wie eben diese Stellen zeigen, der *ἔσω ἄνθρωπος*, an welchen das *πνεῦμα θεοῦ* sich wendet, um in ihm die Wiedergeburt und Erneuerung zu wirken. Es kann demnach auch der *καινός ἄνθρωπος* durch den *ἔσω ἄνθρωπος* bezeichnet werden, vorausgesetzt, dass letzterer in einem bestimmten Gedankenzusammenhange nothwendig als *ἀνακαινωμένος* zu denken ist. Dem ganz analog ist der Gebrauch von *ψυχή* 1 Petr. 2, 11. (vgl. Steiger z. St.): *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες σιτατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς*. Es kann hier nämlich nicht von der Seele in ihrer natürlichen Beschaffenheit die Rede sein, denn als solche ist sie selbst eine *ψυχή σαρκική*, sondern nur von der Seele, wie sie in den gläubigen Lesern des Briefes beschaffen war, in welchen sie vom heiligen Geiste durchdrungen war, so dass Calov mit Recht erklärt: *ipsa animae regeneratae natura, quae spiritualis est. Totus homo interior, qui per Sp. S. renovatus est, intelligitur*. Hiegegen kann 1 Petr. 3, 4. allerdings zweifelhaft sein, ob die dem *ἔσω ἄνθρωπος* entsprechende Bezeichnung *ὁ καρπὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* nur schlechtweg das innere Ich jedes, auch des natürlichen Menschen (im Gegensatze zum Körper) bedeutet, so Steiger, wo dann zu erklären ist: „Nicht der äussere Schmuck, der des Leibes, geziemt christlichen Frauen (*ὃν ἔστω, οὐχ ὁ ἔξωθεν κόσμος*), sondern ihnen geziemt der innere Mensch in dem unvergänglichen Schmucke des sanften und ruhigen Geistes (*ἐν τῷ ἀφάρατῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος*)“, so dass die Unvergänglichkeit des sanften und ruhigen Geistes als das *καρπὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* durchdringende und heiligende Princip gefasst wird; oder ob *ὁ καρπὸς τῆς κ. ἁνθρ* schon an sich als vom *πνεῦμα θεοῦ* durchdrungen zu denken sei, vgl. Wiesinger z. St., wo dann, was auch wir für das Richtige halten, zu erklären ist: „der innere (= der geistliche) Mensch, der in der Unvergänglichkeit des sanften und stillen Geistes besteht“ (in pectore latitans homo, qui perpetuitate mansuetae et tranquillae mentis cernatur, Fritzsche Comm. in ep. ad Rom. Tom. II. p. 64.), so dass *τὸ ἀφάρατον τοῦ πρ. κ. ἡσ. πνεύμ.* die Beschaffenheit dieses inneren Menschen näher erklärt, (vgl. Röm. 2, 29.: *ὁ ἐν τῷ καρπῷ Ἰουδαίος, καὶ περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι*). An unserer Stelle nun ist *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* in der That der innere Mensch, nicht nur insofern er vom Geiste

Gottes durchdrungen werden kann und soll, sondern insofern er schon vom Geiste Gottes durchdrungen ist. Denn nur als solcher hat er Freude am Gesetze Gottes *). Dass der Apostel hier diesen Ausdruck, nicht *καινός, πνευματικός ἄνθρωπος* gebraucht, erklärt sich aus der ganzen bisherigen Entwicklung. Er will eben zeigen, dass die Sünde eine dem Gläubigen fremde, ihm unwillkürlich knechtende Macht sei. Dies thut er so, dass er nachweist, wie sein eigentliches Ich, der innerste Grund und Kern seines Willens und Wesens von derselben frei sei. Es war also hier gar keine Veranlassung, diesen innersten Grund und Kern ausdrücklich als pneumatisch zu bezeichnen, vielmehr, da es sich im Sinne des Apostels von selbst versteht, auch nach der ganzen bisherigen Lehrentwicklung des Römerbriefes von Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, Knechtschaft des Gesetzes und Freiheit des Evangeliums gar nicht anders gedacht werden kann, als dass nur das durch das Pneuma im Menschen Geschaffene des pneumatischen Gesetzes (v. 14) Freund sein könne (v. 22.), so konnte es nur umgekehrt darauf ankommen, dieses Wollen des Pneuma im Menschen als sein eigentliches Ich (v. 17.), seinen eigentlichen inneren Menschen (v. 22.) zu bezeichnen. Die *μέλη* v. 23. sind demnach auch nicht die stündliche Ver-

*) Meyer behauptet, es werde von mir ganz willkürlich in Abrede genommen, dass auch dem Unwiedergeborenen nach seinem sündlichen Ich das *συνήδωμα τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* zukomme; es müsse ihm vielmehr zukommen, da das sündige Wesen in der *σάρξ* sei. Dies stimme freilich nicht mit der Voraussetzung, dass gerade die oberen Kräfte des Menschen e diametro mit Gott und seinem Gesetze streiten (Form. Conc. p. 640.), sei jedoch exegetisch begründet. — Wir fragen dagegen, ob Meyer wirklich meint, dass seine sarkische Hamartologie etwa besser mit der Augustana von 1530. stimme, zu der er sich in der Vorrede zur 2ten Aufl. S. XII. im Unterschiede von der Concordienformel so accentuirt bekennt? Was aber die Behauptung betrifft, seine anthropologischen Sätze seien exegetisch begründet, so halten wir sie eben für exegetisch unbegründet. Wer mit dem Stand der Untersuchung über den biblischen Begriff der *σάρξ* bekannt ist, wird beide Behauptungen doch mindestens für gleich berechtigt erklären müssen. Sagt doch z. B. Harless Christliche Ethik. §. 26 a. Anm. *: „Bekannt ist, dass der biblische Begriff von *σάρξ* mit dem heidnischen und modernen Begriff der Sinnlichkeit nichts weiter gemein hat, als dass die sogenannten sinnlichen Lüste auch mit darunter begriffen sind. (Vgl. §. 10. Anm. **)“ Vgl. auch Harless Comment. zum Ephes. Br. S. 162., Wieseler zu Gal. 5, 13., Tholuck Erneute Untersuchung über *σάρξ* als Quelle der Sünde. Stud. u. Crit. 1855. III. 1. u. Comment. z. Römerbr. 5te Ausgabe die zu K. 6, v. 6. S. 288 ff. gegebene Entwicklung, Delitzsch Psychol. 2te Aufl. S. 373 ff. Luthardt Die Lehre vom freien Willen. S. 394 ff. Alle diese Forscher stimmen, eben so wie Jul. Müller, Ernesti, Thomasius u. A., trotz mancher sie unterscheidenden Modificationen im Einzelnen, doch in der Antithese gegen die beschränkende Meyer'sche Fassung des bibl. Begriffes der *σάρξ* entschieden überein.

derbniss der menschlichen Natur an sich, so wenig wie der *ἔσω ἄνθρωπος* oder der *νοῦς* v. 23. die neue Beschaffenheit der geheiligten Menschennatur an sich, sondern die erstere wird hier als *μέλη* (*σῶμα* v. 24. *σάρξ* v. 18. 25.), die letztere als *ἔσω ἄνθρωπος* (*ἐγώ, νοῦς*) bezeichnet mit einer der natürlichen d. h. sittlich indifferenten Anthropologie entlehnten und entsprechenden Ausdrucksweise. Der höhere, innere, verborgene Theil (der *ἔσω ἄνθρωπος, νοῦς*, der eigentliche *ἐγώ*) des Menschen an sich ist geistiger, hingegen im Wiedergeborenen ist er geistlicher Wesenheit. Was bei jenem nach Abzug des *πνεῦμα ἀνθρώπου* übrig bleibt, ist *σῶμα, σάρξ, μέλη*, und eben so wird deshalb auch bei diesem dasjenige benannt, was nach Abzug des *πνεῦμα θεῖον*, dasselbe als subjektiv im Menschen wirksam gewordenes Princip gedacht, übrig bleibt. Interior igitur homo, bemerkt Calvin, non anima simpliciter dicitur, sed spiritualis ejus pars, quae a Deo regenerata est: Membrorum vocabulum residuum alteram partem significat. Nam ut anima est pars excellentior hominis, corpus inferior: ita spiritus superior est carne. Hac ergo ratione, quia spiritus locum animae tenet in homine, caro autem, id est corrupta et vitiosa anima, corporis, ille interioris hominis, haec membrorum nomen obtinet. Vgl. das zu *σῶμα* 6, 12. Bemerkte. Es hält demnach in unserer Pericope *σάρξ, σῶμα, μέλη* v. 18. 23. 24. 25. eigentlich die Mitte zwischen der rein physischen und der rein ethischen Bedeutung, und bildet gewisser Massen den Uebergang von der ersteren zur letzteren, was die Form der Anschauung betrifft nach der einen, was den Inhalt betrifft nach der andern Seite hin liegend. Nec membra tantum intelliguntur externa, bemerkt Calov, sed interiores quoque facultates, quae veluti membra sunt, quod per easdem operetur homo vetus, et in iisdem consistat. *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου* Man kann doppelt construiren. Entweder man lässt das Partic. *ἀντιστρατευόμενον* von *βλέπω* regiert werden (nach Art der verba videndi, die mit dem Participium verbunden werden, vgl. AG. 8, 23. 1 Cor. 8, 10. Hebr. 10, 25. Mark. 5, 31. Luk. 24, 12. Joh. 5, 19.), so dass *ἐν τοῖς μέλεσί μου* enge mit *ἀντιστρατευόμενον* zusammenhängt: „Ich sehe aber, dass ein anderes Gesetz in meinen Gliedern widerstreitet dem Gesetze meines Geistes“; oder man verbindet *ἐν τοῖς μέλεσί μου* mit *ἕτερον νόμον* und löst das Participium durch das Pronomen relativum auf. So Luther: „Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze in meinem Gemüthe“, und die meisten Ausleger. Diese letztere Construktionsweise scheint den Vorzug zu verdienen wegen der schärferen Antithese von *ἐν τοῖς μέλεσί μου* zu dem *ἔσω ἄνθρωπος*, welche sie ergibt. *βλέπω* analog dem *εὐρίσκω* v. 18. bezeichnet das Erblicken bei der Umschau im eigenen Inneren. *ἕτερον νόμον* ein Gesetz anderer Art, vgl. v. 4., nicht bloss *ἄλλον νόμον*. Vgl. Tittmann de Synon. in N. T. p. 155 sq.: *ἄλλος ἕτερος*. Illud denotat alium, nulla diversitatis, nisi numeri, ratione. *ἕτερος* non tantum alium sed etiam diversum indicat. *ἄλλος*

Ἰησοῦς — *ἕτερον εὐαγγέλιον* 2 Cor. XI, 4 sq. Ein Gesetz anderer Art, als das Gesetz Gottes nämlich, an welchem ich nach dem inwendigen Menschen Wohlgefallen habe. *ἐν τοῖς μέλεσί μου* vgl. 6, 13. 7, 5. Jak. 4, 1. *ἀντιστρατευόμενον* vgl. die Bemerkung zu *ὅπλα ἀδικίας* 6, 13. u. Jak. 4, 1. 1 Petr. 2, 11., auch das *ἀντίκειται* Gal. 5, 17. Der *νόμος τοῦ νοός* ist nicht identisch mit dem *νόμος τοῦ θεοῦ*, sondern es ist das vom (pneumatisch gewordenen) Menschengeiste ausgehende und ihm immanente Gesetz, welches das *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* fordert und in demselben besteht. *νοῦς* ist der Geist nicht nur nach seiner theoretischen, sondern auch nach seiner praktischen Seite, der Sinn vgl. 1, 28. 12, 2. 1 Cor. 1, 10. 2, 16. Ephes. 4, 17. 23. (Harless z. St.) Luther an unserer Stelle: Gemüth. (Meyer: praktische Vernunft. Beck bibl. Seelenlehre S. 49.: der geistige Seelensinn.) Sinn und Gemüth des Christen ist aber auf das Geistliche, auf den *νόμος θεοῦ* gerichtet. Ueber die Form der späteren Gracität *νοός* (nach der 3ten Declination) statt *νοῦ* und *νοῖ* statt *νόω, νῶ* s. Winer zweiter Abschn. §. 8. 2. S. 73. *καὶ ἀιχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου*] Das in *ἀντιστρατευόμενον* liegende, vom Kriegsdienste hergenommene Bild wird durch *ἀιχμαλωτίζοντα* fortgesetzt. Der ankämpfende Feind trägt durch Gefangennehmung des Gegners den Sieg davon. Der Gefangene des Sündengesetzes thut aber als solcher was die Sünde, sein Herr, befiehlt. Nur geschieht dies, wie schon bemerkt, nicht so, als ob nur Sünde in dem Wiedergeborenen vorhanden wäre, sondern so, dass das Gesetz des Geistes seinen Willen insofern nicht durchsetzt, als die Sünde sich ihm beständig noch hemmend und trübend beimischt. Diese Unmöglichkeit je-mals vollkommene Heiligkeit zu erlangen, dies beständige Umhülltsein von der *εὐπερίστατος ἁμαρτία* Hebr. 12, 1., dieses stete Umhülltsein des geistlichen Lebens von dem beschwerenden Sündenleibe der immer regen, bösen Lust und Neigung wird eben von dem Gläubigen als neben der Freiheit, die er in Christo hat, noch ununterbrochen fortgehende Sündenknechtschaft empfunden. *ἀιχμαλωτίζω* (Luk. 21, 24. 2 Cor. 10, 5. 2 Tim. 3, 6.) von *ἀιχμῇ ἀλίσκομαι* „kriegsgefangen machen“, *τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας* vgl. *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* v. 14. Der Knecht kann kriegsgefangener oder erkaufte Knecht sein. Eben so zutreffend aber liesse der Mensch sich auch als im Hause der Sünde geborener Knecht (verna) bezeichnen. Die älteren attischen Schriftsteller sagen *ἀιχμάλωτον ποιεῖν*. Noch jünger als *ἀιχμαλωτίζειν* ist die Form *ἀιχμαλωτεύειν* Ephes. 4, 8., auch 2 Tim. 3, 6. nach der weniger begründeten lect. recept. Da nun auch Eph. 4, 8. aus LXX Ps. 68, 19. entnommen ist, so lässt sich *ἀιχμαλωτίζω* als die einzige im N. T. vorkommende Form bezeichnen. *με* ist nicht der *ἔσω ἄνθρωπος*, der *νοῦς*, der eigentliche *ἐγώ* v. 17., denn weder hat es einen Nachdruck, noch auch hört der *νοῦς* auf, dem *νόμος θεοῦ* dienstbar zu sein, vgl. v. 25., sondern es ist das ganze an sich als sittlich indifferent gedachte Ich, welches als dem Gesetze Gottes dienstbar *νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος*, eigent-

liches Ich, als dem Gesetze der Sünde unterworfen *σάρξ, σῶμα* ist, vgl. v. 25.: *αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῦ ... τῇ δὲ σαρκί*. Der Dativ *τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας* ist Dativ. commod. nicht instrum.: „und nimmt mich gefangen für das Gesetz der Sünde“ d. i. unter die Gewalt der Sünde. Durch *νόμος τῆς ἁμαρτίας* wird der *ἕτερος νόμος* seiner Beschaffenheit nach genauer bestimmt. Dieser *ἕτερος νόμος* ist eben, was bisher noch nicht ausdrücklich gesagt war, ein *νόμος ἁμαρτίας*. Darum heisst es auch nicht bloss *ἀρχαλωτίζοντά με ἐν αὐτῷ*, d. i. der *ἕτερος νόμος* macht mich zu seinem Gefangenen. Der Zusatz *τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου* ferner setzt eben den einen *νόμος* mit dem andern identisch, und wehrt der Auffassung, als ob der *νόμος τῆς ἁμαρτίας* ein von dem *ἕτερος νόμος* verschiedener *νόμος* wäre. „Das Sündengesetz, das, wie gesagt, in meinen Gliedern ist.“ Hierdurch wird auch die Verbindung von *ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσί μου* aufs Neue bestätigt. Die Unterscheidungen, welche man zwischen *ἕτερος νόμος* und *νόμος τῆς ἁμαρτίας* aufzufinden versucht hat, sind als mehr oder weniger unhaltbar zu betrachten. Es könnte nur mit logischer Stringenz, wenn man statt eines dreifachen einen vierfachen *νόμος* unterscheiden will, der *νόμος τοῦ θεοῦ*, das von Gott ausgehende Gesetz, dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, dem von der Sünde ausgehenden Gesetze entgegen gestellt sein. Mit ersterem würde dann der *νόμος τοῦ νοός*, die Freude am Guten, mit letzterem der *ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, die Neigung zum Bösen harmoniren. Da nun aber der *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, eben so wie der *ἕτερος νόμος*, selbst *ἐν τοῖς μέλεσι* sich befindet, so fällt diese Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Sündengesetze dahin, und es bleibt nur ein dreifacher *νόμος* übrig, ein *νόμος τοῦ θεοῦ*, ein *νόμος τοῦ νοός μου* und ein *ἕτερος νόμος* oder ein *νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσί μου*. „Er nennet aber beide“, sagt Luther in seiner Vorrede auf die Epistel St. Pauli an die Römer, „den Geist und das Fleisch, ein Gesetz, darum, dass gleichwie des göttlichen Gesetzes Art ist, dass es treibet und fordert: also treibet und fordert und wüthet auch das Fleisch wider den Geist, und will seine Lust haben. Dieser Zank währet in uns, so lange wir leben, in Einem mehr, im Andern weniger, darnach der Geist oder Fleisch stärker wird. Und ist doch der ganze Mensch selbst alles beides, Geist und Fleisch, der mit ihm selbst streitet, bis er ganz geistlich werde.“

V. 24. Die Thatsache des noch fortdauernden Gefangenseins von der Sünde, in die Empfindung aufgenommen, treibt den Apostel zu dem Klage- und Hülferufe dieses Verses. Auch der erlöste Christ, und gerade er, schaut im Hinblick auf seine sarkische Natur immerdar noch klagend und fragend nach Erlösung aus. *ταλαιπώρος ἐγὼ ἄνθρωπος*] Klageruf. Ich unseliger Mensch! Falsch Bengel: *me miserum*, qui homo sim! Der Nominativ ist Nominativ des Ausrufes. Vgl. Winer III. K. 3. §. 29. 1. S. 209. und Anm. 2. S. 211. *ταλαιπώρος* Apok. 3, 17. mit *ἐλεεινός* verbunden, nach der gewöhnlichen Ableitung von *τλῆναι τὸν πῶρον* d. i. *τὸ πένθος*, nach Passow s. v. vielleicht

poetische Umformung von *ταλαιπώριος*, ein starker Ausdruck zur Bezeichnung des Elendes, vgl. Röm. 3, 16.: *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία* (LXX für שִׁבְרָה) Jak. 5, 1.: *κλαύσατε ὁλοθύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις*, 4, 9.: *ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε*. Auf den Klageruf folgt in der Form der fragenden Umschau der Hülferuf: *τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*] Der Erlöste fragt gleichsam immer wieder nach einem neuen Erlöser aus der Macht der noch zurückgebliebenen Sünde. Non quærit autem, a quo sit liberandus, quasi dubitans ut increduli, qui non tenent unicum esse liberatorem: sed vox est anhelantis et prope fatiscentis, quia non satis praesentem opem videat. Calvin. Mehrere Ausleger beziehen diesen Hülferuf auf die christliche Sehnsucht nach dem Tode, der mit der Erlösung vom Leibe auch die Erlösung vom Uebel der Sünde bringe. Doch bedeutet *σῶμα*, wie bemerkt, hier den materiellen Leib weder ausschliesslich, noch an sich, sondern Leib und Seele, insofern sie noch nicht vom *πνεῦμα* durchdrungen sind. Auch findet die hier ausgedrückte Sehnsucht, wie v. 25.: *ἐύχαριστώ — ἡμῶν* in Verbindung mit 8, 1 f. zeigt, ihre Befriedigung schon im gegenwärtigen Leben. Es handelt sich also nicht um den Wunsch nach Befreiung vom *σῶμα* an sich, sondern vom *σῶμα* insofern er der Sünde und dem Tode unterworfen ist, d. h. nach Befreiung des *σῶμα* von der *ἁμαρτία* und dem *θάνατος*, vgl. v. 23. Insofern nun aber dieser Wunsch seine endliche und absolute Erfüllung allerdings erst im zukünftigen Leben und in der leiblichen Verklärung findet, kann dies Moment als mitanklingend, gleichsam als unwillkürlich aus dem Hintergrunde des Gefühles mithervorbrechend, gedacht werden. Der Genitiv *τοῦ θανάτου* kann als einfacher Genit. possess. genommen werden: „der Leib, welcher dem Tode angehört“, *τὸ χειρωθὲν ὑπὸ τοῦ θανάτου* Chrysost., oder auch nach Winer III. K. 3. §. 30. 2. b. S. 215. als Genitiv der Beziehung: „der Leib, welcher dem Tode zuführt.“ Ueber *θάνατος* vgl. zu 5, 12. 6, 16. 7, 10. Es fragt sich, ob *τούτου* mit *θανάτου* oder mit *σώματος* zu verbinden sei? Man meint, der Apostel hätte im letzteren Falle der Deutlichkeit halber *ἐκ τούτου τοῦ σώματος τοῦ θανάτου* schreiben müssen. Doch wird dies Urtheil, unserer Meinung zufolge, nach einem sehr prekären Canon gefällt. Der Schriftsteller denkt oft eine Wortverbindung in ganz bestimmter Weise, ohne darauf zu reflektiren, dass sie für den Leser Undeutlichkeit enthalten kann. Die Nachstellung des *τούτου* hinter *σώματος* war überdies durch den erzielten Nachdruck gefordert, und es blieb dann nur die Wortstellung *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* übrig, welche noch dazu dadurch erleichtert wird, dass *σῶμα τοῦ θανάτου* „Todesleib“ zu einem Begriffe verbunden werden kann. Es wird also nur darauf ankommen, zu entscheiden, mit welchem der beiden Substantiva (*σώματος* oder *θανάτου*) das Pronomen demonstrativum dem Gedankenzusammenhange nach passender verbunden wird. Und da glauben wir allerdings mit *σώματος*, denn vom *θανάτος* war v. 14—24. nicht die Rede (man müsste denn mit Luther

in den Randgloss. erklären: „Tod heisst er hie den Jammer und Mühe in dem Streite mit der Sünde“), und die Zurückweisung auf v. 10 ff. erscheint als zu fernliegend. Die emphatische Demonstration, welche das nachgestellte *τούτου* enthält, kann sich also nur auf das *σῶμα*, von welchem bisher als dem Sitze der *ἀμαρτία* die Rede war, beziehen.

V. 25. Dank für die in Christo vorhandene Erlösung und Rekapitulation des zuletzt Entwickelten. *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*] Diese lectio recepta hat keine ausreichende handschriftliche Beglaubigung. Es finden sich für *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ* die Varianten *χαρίς τῷ θεῷ*, *χαρίς δὲ τῷ θεῷ*, *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ*, *ἡ χάρις κυρίου*. Die beiden letzten Lesarten sind nun offenbar Aenderungen, um auf die vorhergehende Frage v. 24.: *τίς με ῥύσεται*; eine direkte Antwort zu gewinnen: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* oder *κυρίου* (sc. *ῥύσεται με*). Es scheint demnach nur die Wahl zu sein zwischen *χαρίς τῷ θεῷ διὰ Ἰησ. Χρ. τ. κυρ. ἡμ.*, welche von Mill und Griesbach gebilligte Lesart Lachmann recipirt hat, und *χαρίς δὲ τῷ θεῷ κτλ.*, wie Fritzsche liest. Auch wir geben dieser letzteren Lesart den Vorzug, schon deshalb weil hier die Weglassung des *δὲ* sich leichter erklärt, als seine Hinzufügung. Dass diese Lesart aus 6, 17. herübergenommen sein sollte, hat nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich *). Eben so gut liesse sich sagen, dass *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ* aus 1, 8. entlehnt sei, wo noch dazu *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* sich gleichfalls findet. Nach dem Klage- und Hülferuf v. 24. wird die Rede des Apostels ruhiger und gesetzter, während sie, wenn *χαρίς τῷ θεῷ* ohne *δὲ* gelesen wird, einen abrupten und springenden Charakter erhält. „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?“ *χαρίς δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησ. Χρ. τ. κυρ. ἡμ.*] „Dank aber sei Gott durch Jesum Christum unsern Herrn!“ Es ist also kein Grund zum Ver zweifeln. Vgl. 1 Cor. 15, 57.: *τῷ δὲ θεῷ χάρις*, *τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Daran schliesst sich dann auch einfacher und leichter die gleichfolgende ruhige, rekaptulirende Exposition. *χαρίς δὲ τῷ θεῷ* vgl. 2 Cor. 8, 16. 9, 15. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* vgl. 1, 8. Der Dank wird Gott dargebracht durch Jesum Christum, weil er nämlich bewirkt hat, dass wir Gott Dank darzubringen Grund haben. *αἰτίου ὄντος τῆς εὐχαριστίας* erklärt Theophylact, *αὐτὸς γὰρ, ἡσθὶ, κατῶρ-θασεν ὃ ὁ νόμος οὐκ ἠδυνήθη· αὐτὸς με ῥῥύσατο ἐκ τῆς ἀσθενείας τοῦ σώματος, ἐνδυναμώσας αὐτὸ, ὥστε μηκέτι τυραννέσθαι ὑπὸ τῆς ἀμαρτίας*. Nachdem der Apostel auf die noch zurückbleibende Sünde im Fleische blickend in den dem christlichen Gemüthe stets inne wohnenden Klage- und Hülferuf ausgebrochen, zugleich aber der in Christo

*) Doch wird dies auch von Meyer behauptet, in welchem Falle dann mit ihm die Rec. *εὐχαριστῶ κτλ* zu halten wäre. Dieselbe wird nunmehr allerdings auch durch Cod. Sinait. bestätigt, welcher *χαρίς δὲ* erst von zweiter Hand liest.

vorhandenen, von ihm schon erfahrenen und im fortschreitenden Prozesse stets aufs Neue und immer tiefer anzueignenden Erlösung eingedenk Gott seinen Dank dargebracht, rekapitulirt er nun in Form der Schlussfolgerung den wesentlichen Inhalt des von v. 14. an, namentlich von v. 21. bis *κυρίου ἡμῶν* v. 25., Entwickelten. Zweierlei stand jetzt fest, einmal, dass der Wiedergeborene mit dem Gemüthe zwar dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde, und dann, dass, da er dennoch Grund zum Danke wegen der durch Christum vermittelten Erlösung hat, trotz jener vorhandenen Duplicität des Ichs dennoch keine Verdammung diejenigen treffe, die in Christo Jesu sind, weil nämlich bei ihnen nicht mehr die zurückbleibende Sünde im Fleische, sondern nur das neue Wesen des Geistes in Betracht kommt. Das erste folgert *ἄρα οὖν* in unserem Verse, das zweite *ἄρα οὖν* 8, 1 f. Die Kapitelabtheilung unterbricht also hier den engen Gedankenzusammenhang, und dürfte demnach als eine wenig zweckmässige zu bezeichnen sein. Es konnte wohl mit einem neuen Absatze, da allerdings die Schilderung einer neuen Seite im Zustande des Wiedergeborenen beginnt, nicht füglich aber mit einem neuen Kapitel begonnen werden. Das 7te Kapitel würde also besser mit 8, 11. geschlossen worden sein. *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῦ δουλεύω νόμῳ θεοῦ· τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἀμαρτίας*] Vgl. die treffliche praktische Erklärung dieser Worte von Haldane in seiner Auslegung des Briefes an die Römer. Aus dem Englischen. Hamburg bei Oncken. 2ter Band. S. 130—149., so wie die tiefen und reichen Durchführungen von Besser zu unserer ganzen Perikope v. 14—25. (Nur finden wir den Doppelsinn, welchen Letzterer dem Ausdruck *νόμος ἀμαρτίας* („das Gesetz, welches die Sünde zum Inhalte hat“, und „das Gesetz, welches Sünde richtet“) unterlegen will, exegetisch und durchführbar.) Dass der Apostel diesen Satz noch nach dem Danke für die geschehene Erlösung wiederholt, zeigt, dass er die Beschreibung des Zustandes des Wiedergeborenen enthält, man hätte sonst erwartet, dass er ihn dem Danke vorausgeschickt hätte. Nach dem ausgesprochenen Danke aber war in der That, wenn gleich darauf die Schilderung eines neuen entgegengesetzten Lebenszustandes eintreten sollte, gar keine Veranlassung zur rekaptulirenden Wiederholung der Schilderung des früheren Lebenszustandes mehr vorhanden. Auch würde dann das *χαρίς δὲ τῷ θεῷ κτλ.* den Charakter eines parenthetischen Einschiebsels gewinnen, an welches erst 8, 1. anknüpft, während *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ κτλ.* sich auf v. 24. zurückbezieht, offenbar eine unnatürliche und gewaltsame Verbindungsweise. Deshalb bezieht auch Olshausen die Worte *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ κτλ.* auf die nun eingetretene Wiedergeburt, was dann aber freilich, da sie offenbar den Inhalt von v. 14—24. in nuce enthalten, seine Auffassung des ganzen Abschnittes rückwirkend hätte umgestalten sollen. *ἄρα οὖν* vgl. zu 5, 18. *αὐτὸς ἐγὼ* vgl. Fritzsche und Tholuck z. St. *αὐτός* in *αὐτὸς ἐγὼ* hat entweder opponirende oder deklarirende Bedeutung. Die

erste findet statt Luk. 24, 39.: *ὅτι αὐτὸς ἐγὼ εἰμι* ich selbst bin es (nicht ein Gespenst, das meine Gestalt nachgeahmt hat v. 37. 39.). Vgl. Röm. 15, 14. Der Gegensatz wäre dann an unserer Stelle in *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* enthalten. Ich selbst d. i. ich allein, ohne Vermittelung Christi. Zwar brauchte man bei dieser Auffassung das *χάρις δὲ τῷ θεῷ κτλ.* nicht mehr als parenthetische Unterbrechung zu fassen, doch ist sie schon deshalb als fernliegend zu bezeichnen, weil der Gedanke, zu welchem das: „Ich selbst diene mit dem Gemüthe dem Gesetze Gottes u. s. w.“, im Gegensatze stehen soll, nämlich: „Jesus Christus ist mein Retter aus diesem Todesleibe“ nur mittelbar aus dem vorher ausgesprochenen Danke entnommen werden kann. Die zweite Bedeutung des *αὐτός* entspricht unserem deutschen eben, und bezeichnet eben den, von welchem unmittelbar vorher die Rede war, oder gerade jetzt ist, oder sogleich sein soll. Sie findet sich Röm. 9, 3.: *ἡχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.* Ich selbst, der ich so eben die Trauer meines Herzens kund gegeben habe. Wiewohl an dieser Stelle auch die erste Bedeutung statt finden könnte. Ich selbst, im Gegensatze gegen die Brüder. 2 Cor. 10, 1.: *αὐτὸς ἐγὼ Παῦλος* — *ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν κτλ.* Eben ich Paulus, der ich u. s. w. 12, 13.: *τί γὰρ ἐστὶν ὃ ἡτήθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, εἰ μὴ ὅτι αὐτὸς ἐγὼ οὐ κατενόησα ὑμῶν;* Eben ich, der ich mich durch viele Zeichen als Christi Apostel erwiesen habe, vgl. v. 12. So besonders häufig in der Verbindung von *αὐτὸ τοῦτο* Röm. 9, 17. 13, 6. 2 Cor. 2, 3. 5, 5. 7, 11. Gal. 2, 10. Eph. 6, 18. 22. Phil. 1, 6. Col. 4, 8. 2 Petr. 1, 5. So auch an unserer Stelle. Ich eben der, von dem so eben die Rede war, d. i. der ich so eben Gott mein Sündenelend geklagt und meinen Dank für die Erlösung dargebracht habe. Einige Ausleger erklären *αὐτὸς ἐγὼ* hier durch idem ego. „Ich einer und derselbe Mensch thue ein Doppeltes, indem ich mit dem Gemüthe u. s. w.“ Doch ist *αὐτός* im N. T. niemals = *ὁ αὐτός*, vgl. Winer III. K. 1. §. 17. 11. S. 134 f., und die sonstigen Versuche, diesen Sinn herauszubringen, sind als zu künstliche und nicht hinlänglich begründete zu bezeichnen. *δουλεύω*. Behauptet man, bei dem Wiedergeborenen finde kein *δουλεύειν νόμῳ ἁμαρτίας* statt, so ist zu erwiedern, dass dies auch nicht absolut, sondern nur *τῇ σαρκί* statt finde, während umgekehrt behauptet werden muss, dass bei dem Unwiedergeborenen kein *δουλεύειν νόμῳ θεοῦ* auch nicht *τῷ νοῦ* sich finde. Ueber die auch im regenitus noch zurückbleibende Sünde im Fleische vgl. Eph. 4, 22. Col. 3, 5. Brevis epologus, bemerkt Calvin, quo docet, nunquam ad justitiae metam pertingere fideles, quamdiu in carne sua habitant: sed in cursu esse, donec corpore exuantur. — Fatetur, se ita esse Deo addictum, ut reptans in terra multis sordibus inquinetur. Notabilis locus ad convincendum illud perniciosissimum Catharorum dogma, quod hodie suscitare rursus conantur tumultuosi quidam spiritus. Der starke Ausdruck *δουλεύειν* (vgl. 6, 18.) zeigt, dass

auch bei dem *θέλειν ποιεῖν τὸ ἀγαθόν* und dem *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* an keine blosse Velleitas, kein blosses unkräftiges und flüchtiges Wohlgefallen zu denken ist.

Achtes Kapitel.

Der Apostel kehrt jetzt die andere Seite im Leben des Wiedergeborenen hervor. Er hatte die Noth geschildert, welche die fortwährend ihm noch anhaftende Sünde verursacht; er schildert nun die Macht und Herrlichkeit des neuen Lebensprincipes, der Gnaden- und Geistesgabe, welche die Gläubigen in Christo Jesu haben. K. 7, v. 14—25. und K. 8, v. 1—11. charakterisiren also nicht in verschiedener Zeit auf einander folgende Zustände im Leben des Christen, sondern sie erschöpfen erst in ihrer Combination und Zusammenfassung den einen und selbigen perpetuirlichen Zustand nach den beiden Momenten, aus denen er stetig zusammengesetzt ist. Denn, wie schon in den vorbereitenden Bemerkungen zu 7, 14—25. angedeutet wurde, auf die *ἁμαρτία ἐν σαρκί* blickend, hat der Gläubige in jedem Augenblicke Veranlassung zu rufen: *Ταλαιπωρὸς ἐγὼ ἄνθρωπος! τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* aber *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* seiend, und in ihm vom *κατάκριμα* befreit, darf er zugleich auch sprechen: *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἡλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.* Dabei ist nicht in Abrede zu stellen, dass das eine oder das andere Moment im Bewusstsein stärker vorschlägt, je nachdem er sich stärker von der Sünde angefochten, oder vom Geiste der Freiheit und des Lebens beherrscht und getrieben fühlt. Als Einleitung zum 8ten Kapitel im Allgemeinen mögen die Worte Luthers in seiner Vorrede zum Römerbriefe dienen: „Am 8. tröstet er solche Streiter, dass sie solch Fleisch nicht verdamme; und zeigt weiter an, was Fleisches und Geistes Art sei, und wie der Geist kömmt aus Christo, der uns seinen heiligen Geist gegeben hat, der uns geistlich macht, und das Fleisch dämpft, und uns sichert, dass wir Gottes Kinder sind, wie hart auch die Sünde in uns wüthet, so lange wir dem Geiste folgen, und der Sünde widerstreben, sie zu tödten. Weil aber nichts so gut ist, das Fleisch zu täuben, als Kreuz und Leiden, tröstet er uns im Leiden, durch Beistand des Geistes der Liebe und aller Kreaturen, nämlich, dass beide der Geist in uns seufzet und die Kreatur sich mit uns sehnet, dass wir des Fleisches und der Sünden los werden. Also sehen wir, dass diese drei Kapitel 6. 7. 8. auf das einzige Werk des Glaubens treiben, das da heisset, den alten Adam tödten, und das Fleisch zwingen.“ Für die zunächst zur Auslegung vorliegende Pericope v. 1—11.

aber sind die einleitenden Worte Calvins zu beachten: Ubi certamen subiecit, quod habent pii cum carne sua perpetuum, redit ad consolationem illis valde necessariam, cujus antea meminerat: quod tametsi a peccato adhuc teneantur obsessi, mortis tamen potestati jam exempti sint et omni maledictioni, modo non in carne vivant, sed in spiritu. Tria enim simul conjungit, imperfectionem, qua semper laborant fideles, Dei indulgentiam in ea condonanda et ignoscenda, regenerationem spiritus: atque hoc quidem postremum, ne quis vana opinione se lactet, acsi liberatus esset a maledictione, carni suae interim secure indulgens. Ut ergo frustra sibi blandiatur homo carnalis, si de emendanda vita nihil sollicitus hujus gratiae praetextu impunitatem sibi promittat: ita habent trepidae piorum conscientiae invictum propugnaculum, quod, dum in Christo manent, sciunt, se esse extra omne damnationis periculum.

V. 1. Schlussfolgerung (*ἄρα*) aus dem Vorhergehenden. Es fragt sich, aus welchen Worten die Folgerung gezogen wird. Die unmittelbare Anknüpfung an K. 3. oder 4. oder 5, 12 ff. oder 7, 6. ist zu fernliegend und deshalb willkürlich. Es muss vielmehr eine Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden statuirt werden. Diejenigen nun, welche daselbst die Schilderung des Zustandes des Unwiedergeborenen finden, suchen zum Theil den Anschluss an die letzten Worte von 7, 25. (*ἄρα οὖν — ἁμαρτίας*). Der Gedankenzusammenhang wäre dann folgender: „Als ich noch unter der Herrschaft der Sünde stand, war ich, eben um der Sünde willen, dem Tode verfallen. Jetzt also, wo wir in Christo Jesu sind, sind wir der Verdammniss enthoben. Denn in Christo Jesu ist Freiheit vom Gesetz der Sünde und des Todes.“ Der Nachdruck ruht darnach auf dem *νῦν*. Dann wäre aber offenbar die Wortstellung: *νῦν ἄρα οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ.*, oder auch *οὐδὲν ἄρα κατάκριμα τοῖς νῦν ἐν Χρ. Ἰησ.* die angemessene und natürlichere gewesen. Ueberhaupt aber würde dieser Gedanke viel passender in antithetischer, als in consecutiver Form ausgedrückt worden sein: *νῦν δὲ οὐδὲν κατάκριμα κτλ.* „Früher war ich ein Knecht der Sünde und des Todes. Jetzt aber u. s. w.“; vgl. *νυνὶ δέ* 3, 21. Die Anknüpfung wird also an den ersten Theil von 7, 25. (*εὐχαριστῶ — ἡμῶν*) geschehen müssen, dessen Inhalt freilich auf K. 3 u. ff. zurückweist. Soll aber bei dieser Verknüpfung *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ — ἁμαρτίας* sich auf den status irrogenitorum beziehen, so könnte *εὐχαριστῶ — ἡμῶν* entweder nur als ein untergeordneter, gleichsam rasch vorüberfliegender, parenthetischer Zwischensatz gefasst, oder es müsste jedenfalls nach diesen Worten eine Pause (vgl. de Wette z. St.) gedacht werden. In beiden Fällen gewänne dann aber die in Rede stehende Anknüpfung den Anstrich des Unerwarteten und Gekünstelten. Anders nach unserer Auffassung; denn nach ihr war der letzte im Zusammenhange von K. 7, v. 24. und 25. enthaltene Gedanke folgender: „Der Gläubige, mit dem Gemüthe dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde dienend, hat obgleich zur Klage, doch

zugleich Ursach zum Danke gegen Gott durch Jesum Christum unsern Herrn.“ Daraus folgt nun, dass die, welche in Christo Jesu sind, keine Verdammung trifft. Denn in ihm haben sie Freiheit von der Sünde und vom Tode; so dass also die Sünde und der Tod, welche noch in ihnen vorhanden sind, nicht nur fortwährend in die Gerechtigkeit und das Leben, welche in Christo sind, verschlungen werden, sondern auch bei ihnen, die sie in Christo Jesu sind, gar nicht mehr vor Gottes Gericht gezogen werden. *οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα*] sc. *ἔστιν*. *ἄρα νῦν* = daher nun, daher denn, wie *ἄρα οὖν* 5, 18. 7, 3. 25. 8, 12. u. s. Ueber *νῦν* als logische Uebergangspartikel s. zu 3, 21. und vgl. ausser den dort angeführten Stellen besonders noch Hebr. 11, 16. Jak. 4, 13. 5, 1. 1 Joh. 2, 28. *ἄρα οὖν* stellt Paulus immer an die Spitze des Satzes, was hier nach *ἄρα οὖν* 7, 25. sehr unbequem gewesen wäre. *κατάκριμα*, wie 5, 16. 18., = Verdammungsurtheil, welches eben im *θάνατος* nach dem ganzen Umfange dieses Begriffes mit vorherrschendem Momente der geistigen und ewigen Unseligkeit sich vollstreckt. Es ist für sie kein Verdammungsurtheil mehr = es trifft sie u. s. w. Die Erklärung nullae poenae, nihil damnatione dignum, Luther: „nichts Verdammliches“ kann also wenigstens nicht als genaue Worterklärung gelten. Zur Sentenz vgl. das *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος* Gal. 5, 23. *τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] sc. *οὐσιν*. Es bedarf nach der gesammten K. 3—6. enthaltenen Entwicklung gegen die willkürliche Sinnverflachung, wonach *οἱ ἐν Χριστῷ* mit den Bezeichnungen *οἱ τοῦ Ζήνωνος*, *οἱ ἀπὸ τοῦ Πυθαγόρου* — (man sagt eben niemals *οἱ ἐν Ζήνωνι*, *Πλάτωνα*, *οἱ ἀπὸ τοῦ Πυθαγόρου* — vom Verhältnisse der Schüler zum Lehrer) — parallelisirt wird, keines erneuten Beweises, dass der Ausdruck *εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* im Sinne des Apostels nur eine reale geistige und zwar allerdings mystische Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo bezeichnen könne. Vgl. Joh. 15, 3 ff. AG. 17, 28. Röm. 16, 11. 1 Cor. 1, 30. 2 Cor. 5, 17. Gal. 3, 27. 28. Winer III. K. 5. §. 52. a. S. 464. Anm. 1 Joh. 2, 5. wird ausdrücklich das *τηρεῖν τὸν λόγον αὐτοῦ* als Kennzeichen des *ἐν αὐτῷ εἶναι* bezeichnet, es ist also nicht Beides an sich identisch. Aus dem *εἶναι ἐν κυρίῳ* folgt das *ἐνρίσχεσθαι* Phil. 3, 9. *στήκειν* Phil. 4, 1. 1 Thess. 3, 8. *περιπατεῖν ἐν κυρίῳ* Col. 2, 6. Durch den Glauben sind wir in Christum den Versöhner und Erlöser hineinversetzt, durch das *εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* also haben wir subjektiverseits die *δικαίωσις* und den *ἐγιασμός* in unauf löslicher Verbindung, vgl. 1 Cor. 1, 30., und damit die Aufhebung eines jeglichen *κατάκριμα*. Der folgende Zusatz *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*] fehlt in den bedeutendsten Codices, Versionen und Patres entweder ganz, oder doch nach seiner zweiten Hälfte (*ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*). Er ist deshalb von den meisten Editoren und Interpreten mit Recht als unächtcs Glossem aus v. 4. bezeichnet worden. Auch gibt eine solche Bedingung (und conditional wäre bei mangelndem Artikel (*τοῖς*) zu übersetzen) hier einen ungehörigen Sinn, wo es noch nicht darauf ankam

die Bedingung anzugeben, unter der das *κατάκριμα* aufgehoben ist, sondern zuvor die Thatsache der Aufhebung selber zu begünden v. 2. Von dieser Bedingung wird eigentlich erst mit v. 12 f. ausdrücklich als solcher gehandelt.

V. 2. gibt den Grund (*γάρ*) an, warum für den Gläubigen kein *κατάκριμα* statt finde. Der *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* bildet den Gegensatz zum *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*. Zu dem letzteren Ausdrücke bemerkte nun schon Chrysostomus: *Οὐ τὸν Μωσέως νόμον λέγει ἐνταῦθα οὐδαμῶς γὰρ αὐτὸν νόμον ἁμαρτίας καλεῖ. Πῶς γὰρ ὃν δίκαιον καὶ ἅγιον πολλάκις ὠνόμασε καὶ ἁμαρτίας ἀναιρετικόν; ἀλλ' ἐκείνον ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός*. In der That ist einleuchtend, dass hier beim *νόμος τῆς ἁμαρτίας* die Rückbeziehung auf den *νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσί μου* 7, 23. 25. festgehalten werden muss. Wie dort von dem Gefangennehmen (*αἰχμαλωτίζειν*) für dieses Gesetz die Rede ist, so hier von der Befreiung (*ἐλευθεροῦν*) von demselben. An den Mosaischen Nomos kann um so weniger gedacht werden, da Paulus denselben in diesem Zusammenhange schwerlich einen *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* genannt haben würde. Denn wenn er auch 7, 5. von den *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν*, τὰ διὰ τοῦ νόμου redet, den *νόμος* 1 Cor. 15, 56. als eine *δύναμις τῆς ἁμαρτίας* bezeichnet, und ihm 2 Cor. 3, 6. vgl. v. 7. das *ἀποκτείνειν* zuschreibt, so hatte er doch in der unserer Stelle unmittelbar voraufgehenden Entwicklung, diese Ausdrücke gleichsam corrigirend und auf ihr rechtes Maass zurückführend, ausdrücklich bemerkt, der *νόμος* sei nicht *ἁμαρτία* und nicht Ursache des *θανάτου*, vielmehr sei er *ἅγιος, δίκαιος, ἀγαθός* und *καλός*, auch werde die *ἐπιθυμία* nicht durch die *ἐπιτολή*, sondern nur auf Veranlassung derselben durch die *ἁμαρτία* gewirkt, welche gleichfalls Ursache des *θανάτου* sei, vgl. 7, 7. 8. 12. 13. 16. Unmöglich also konnte er gleich darauf denselben *νόμος* als einen *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, als eine Ursache der Sünde und des Todes, bezeichnen. Es ist demnach hier vielmehr von jenem mächtigen Principe der Sünde in unseren Gliedern die Rede, welches die Gewalt eines Gesetzes ausübt, so dass dieser *νόμος τῆς ἁμαρτίας* von Chrysostomus und Theodoret nicht unpassend durch *δυναστεία τῆς ἁμαρτίας* erklärt wird. Insofern nun aber unser *σῶμα* mit seinen *μέλη* nicht nur der *ἁμαρτία*, sondern auch, eben durch die *ἁμαρτία*, dem *θανάτου* unterworfen ist, 7, 24. vgl. 5, 12., so ist die in unseren Gliedern wohnende und uns knechtende Gewalt ein *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, eine von der Sünde und vom Tode ausgehende (Genit. auctor.) Gewalt. Hiernach bestimmt sich nun die Bedeutung von *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*. Es muss hierunter gleichfalls ein dem Menschen innerlich einwohnendes Princip verstanden werden, und es kann demnach unter *νόμος* nicht das Evangelium, der neue Bund, die christliche Heilsanstalt (etwa in Analogie von *νόμος πίστεως* 3, 27.) im Gegensatze zum alttestamentlichen Nomos gemeint sein. Darum ist aber der *νόμος τοῦ πνεύματος* noch nicht identisch mit dem *νόμος τοῦ*

νοός μου 7, 23., auch nicht wenn letzterer als *νοῦς πνευματικός* gedacht wird. Denn nicht der *νόμος* des *νοῦς πνευματικός* macht den Menschen frei vom *νόμος* der *ἁμαρτία* und des *θανάτου*, sondern indem das *πνεῦμα θεοῦ* ihn von letzterem befreit, entsteht in ihm erst der *νόμος* des *νοῦς πνευματικός*. Vgl. v. 10. im Verhältnisse zu v. 11. Das *πνεῦμα* muss hier also das *πνεῦμα θεῖον, ἕγιον* selber sein. Insofern dasselbe das ewige Leben, die *ζωή* wirkt (vgl. 2 Cor. 3, 6.: *τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ*), ist es ein *πνεῦμα τῆς ζωῆς*, und insofern dieser Geist, der zum Leben führt (vgl. über diesen genitivus effectus Joh. 6, 35.: *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*. Röm. 5, 18.: *δικαιώσις ζωῆς*.), ein im Inneren des Menschen wohnendes und herrschendes Princip ist (vgl. 5, 5.), findet ein *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*, eine vom Geiste, der das Leben vermittelt, ausgehende herrschaftliche Gewalt statt, die die Gewalt der Sünde und des Todes bricht und überwindet. Das *πνεῦμα* führt aber zur *ζωή*, dem Gegentheile des *θανάτου*, indem es die *ἁμαρτία*, die Ursache des *θανάτου*, aufhebt. Schon dieser vollständig sich deckende Gegensatz von *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* und *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* weist darauf hin, dass *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] weder, was eben einen Ueberschuss im ersten Gliede des Gegensatzes ergeben würde, mit *τῆς ζωῆς*, noch mit *τοῦ πνεύματος*, noch mit *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* (was trotz des mangelnden Artikels an sich wohl möglich wäre, vgl. Winer III. K. 1. §. 19. 2. S. 155 f., wiewohl hier gerade wegen der vielfachen Möglichkeit der verdeutlichende Artikel *ὁ, τοῦ* oder *τῆς* vor *ἐν Χρ. Ἰησ.* zu erwarten stand), sondern mit dem folgenden *ἡλευθέρωσε* zu verbinden ist. Diese Verbindung correspondirt auch ganz dem Inhalte des vorhergehenden und des nachfolgenden Verses. Denn es soll bewiesen werden, dass für die, welche *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sind, kein *κατάκριμα* mehr vorhanden sei v. 1. Dies ist eben deshalb nicht der Fall, weil *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Freiheit vom Gesetze der Sünde und des Todes durch den Geist des Lebens gegeben ist v. 2. Und zum Beweise dieses Satzes wird wieder v. 3. dargethan, dass die *ἁμαρτία* nicht durch den *νόμος* sondern *ἐν Χριστῷ* gerichtet sei. So erklärt sich auch die Voraufstellung von *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in unserem Verse nicht nur dadurch, dass die folgenden eng zusammenhängenden Worte *ἡλευθέρωσε με ἀπὸ τοῦ νόμου κτλ.* nicht flüchtig unterbrochen werden konnten, sondern auch durch den Nachdruck, den *ἐν Χρ. Ἰ.* in unserem Verse, sowohl in Rückbeziehung auf *ἐν Χρ. Ἰ.* v. 1., als im Gegensatze zu dem *νόμος* v. 3. hat. Durch diese Verbindung wird zugleich die subjektive Erlösung auf ihren objektiven Grund zurückgeführt. Der Geist des Lebens hat uns in Christo Jesu frei gemacht von der Sünde und vom Tode, so dass wir nur in ihm seiend dieser Freiheit theilhaftig sind. Die subjektive Erneuerung ruht also auf der objektiven Sühnung und Rechtfertigung, deren wir durch das Sein in Christo mittelst des Glaubens theilhaftig sind. Ueber die *ἐλευθερία ἐν Χριστῷ* vgl. den Ausspruch des Herrn Joh. 8, 36. *ἡλευθέρωσε με*] Der Aorist bezeichnet den einmaligen Akt der Befreiung durch das

Hineinversetzt werden in Christum durch den Glauben; vgl. das *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν* Gal. 5, 24. Diese in der Idee vollendete Freiheit ist in der Wirklichkeit als ein sich entwickelndes Princip zu denken. Die Lesart *ἡλευθέρωσε* *σε* statt *με* ist offenbar nur durch irrthümliche Verdoppelung der Endsylbe von *ἡλευθέρωσε* entstanden. Hier spricht Paulus zum letzten Male von sich als Repräsentanten aller Gläubigen. Schon vorher v. 1. waren *οἱ ἐν Χριστῷ* im Allgemeinen namhaft gemacht, dann tritt auch das *ἡμεῖς* v. 4. und *ὑμεῖς* v. 9. ein. Die Klage über die noch fortgehende Macht der Sünde nimmt er speciell auf sich, in der Schilderung der Herrlichkeit der Erlösung wird er communicativ und generell.

V. 3. begründet das *ἐν Χρ. ἡλευθέρωσε με κτλ.* v. 2. *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου* Es kann *ἀδύνατον* entweder im aktiven Sinne genommen werden = *ἡ ἀδυναμία*, die Ohnmacht, oder es hat passive Bedeutung = das, was nicht ausgeführt werden kann, das Unmögliche. Doch letzteres wäre *τὸ ἀδύνατον τῷ νόμῳ*. Der *νόμος* ist hier natürlich der *νόμος Μωσέως*, der *νόμος θεοῦ*. Es fragt sich nun, wie der vorliegende Satz zu construiren sei. Ganz willkürlich ist die Annahme eines Accusat. absolut. oder die Ergänzung der Präposition *κατὰ* oder *διὰ* = „was die Unfähigkeit des Gesetzes anlangt“, oder „wegen der Unfähigkeit des Gesetzes.“ Eher liesse sich ein Anakoluth statuiren. *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* — — *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας* — *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν* für *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* — *ἐποίησεν ὁ θεὸς, πέμψας* — *καὶ κατακρίνων κτλ.* „Was dem Gesetze unmöglich war — Gott verurtheilte seinen Sohn sendend, die Sünde am Fleische“, statt „das that Gott und verurtheilte u. s. w.“ So Winer III. K. 3. §. 32. 7. S. 263. und Anhang §. 64. II. 2. d. S. 623. *). Indess bedürfen wir nicht einmal, wie heut zu Tage von den gründlichsten Interpreten anerkannt ist, der Annahme eines Anakoluths; vielmehr lässt die Konstruktion sich als eine regelrechte betrachten. *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* ist nämlich als Nominativ und Apposition zu dem folgenden Hauptsatze *ὁ θεὸς — ἐν τῇ σαρκὶ* zu fassen, und relativisch *ὃ ἦν τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* (Vulg.: *quod erat impossibile legi*) aufzulösen, also = *ὁ θεὸς κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν, ὃ (sc. τὸ κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν) ἦν τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου*. „Denn die Ohnmacht des Gesetzes — Gott verurtheilte die Sünde im Fleische“, d. i. „Gott verurtheilte die Sünde im Fleische, welches die Ohnmacht des Gesetzes (d. i. dasjenige, was das Gesetz nicht vermochte) war.“ Ganz analog ist die Konstruktion Hebr. 8, 1.: *κεφάλαιον οὖν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἄρ-*

*) So auch Luther: „das that Gott und sandte seinen Sohn und verdamnte die Sünde im Fleisch durch Sünde“, wo aber *περὶ ἁμαρτίας* durch Sünde übersetzt ist. Man kann indess wohl *κατέκρινε* durch *ἐποίησε κατακρίνων*, nicht aber, wie anscheinend, doch nicht nothwendig, Luther construirt hat, *πέμψας* durch *ἐποίησε πέμψας* auflösen oder umschreiben.

χιερέα. Auf ganz ähnliche Weise stehen auch in der klassischen Gräcität die Ausdrücke *τὸ μέγιστον* id quod maximum est, *τὸ δεινότατον*, *τὸ ἔσχατον*, *τὸ κεφάλαιον*, *τὸ τελευταῖον* als appositionale Zusätze vor dem Hauptsatze. Vgl. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. S. 146. §. 500. 1. Anm. 2. Die Voraufstellung von *ἀδύνατον τοῦ νόμου* ist aber hier besonders durch den Gegensatz, in welchem es zu *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* v. 2. steht, und den Nachdruck, der dadurch herbeigeführt ist, gerechtfertigt. *ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός*] *ἐν ᾧ* ist hier offenbar nicht als Relativum worin zu fassen, wie 2, 1., sondern als Conjunction. Als solche kann es bedeuten: 1) quo tempore, so Mark. 2, 19. Luk. 5, 34. Joh. 5, 7. vgl. das *ἐν παντὶ χρόνῳ*, *ἐν ᾧ* AG. 1, 21. und *ἐν ᾧ καιρῷ* AG. 7, 20. 2) als Attraktion für *ἐν τούτῳ ὅτι*, entweder in eo quod, quatenus, inwiefern, oder propter hoc quod, propterea quod, quoniam, weil, Hebr. פְּנֵינָם, vgl. das *ἐν τούτῳ πιστεύομεν* propter hoc, deshalb glauben wir Joh. 16, 30. und das *οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαιώμαι* per hoc, deshalb bin ich nicht gerechtfertigt. Vgl. Winer III. K. 5. §. 52. a. 3. c. S. 463. und Hebr. 6, 17. Die zeitliche Bedeutung kann hier deshalb nicht statt finden, weil das Gesetz nicht nur zu einer bestimmten Zeit, wo es schwach war durch das Fleisch, die Sünde nicht aufzuheben vermochte, sondern dies, was eben das Amt Christi ist, zu keiner Zeit vermag. Es bleibt also nur die Bedeutung „inwiefern“ oder „weil“, und zwar ist die letztere vorzuziehen, weil das, was hier von der Ohnmacht des Gesetzes gesagt ist, keine Beschränkung duldet. Es vermag nicht nur insofern es schwach ist durch das Fleisch, sondern es vermag auch seiner Natur nach nicht, die Sünde aufzuheben, eben weil es, überall wo Sünde ist, seiner Natur nach der Sünde gegenüber sich schwach erweist. Es ist *ἀσθενής* und *ἀνωφελής* Hebr. 7, 18., *οὐ δύναται ζωοποιῆσαι* Gal. 3, 21. Das Imperfekt (*ἡσθένει*) dient zur Bezeichnung dessen, was bis auf die Zeit der Erscheinung Christi fortwährend statt fand, vgl. die ganz ähnlichen Imperfekte 7, 5. 6. Zwar dauert diese *ἀδυναμία* des *νόμος* auch bei dem durch Christum Erlösten noch fort, soweit auch er noch *σὰρξ* ist, vgl. 7, 14—25., doch ist er eben der wesentlichsten Seite seines Ichs nach *πνεῦμα* geworden, und als solcher zur *πλήρωσις νόμου* befähigt, was eben 8, 1 ff. entwickelt wird. Die Schwäche des Gesetzes ward bewirkt *διὰ τῆς σαρκός*. Die *σὰρξ* war die vermittelnde Ursache. Dem Nomos entgegenstrebend war sie eben stärker als derselbe. *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*] Die Liebesthat Gottes wird durch Voraufstellung des *τὸν ἑαυτοῦ υἱόν* nachdrücklich hervorgehoben. Eben so wird durch *ἑαυτοῦ* vgl. *ἰδὸς υἱός* 8, 32. das Sohnesverhältniss als ein metaphysisches, vgl. zu 1, 3., durch *πέμπειν κτλ* die Persönlichkeit Christi als eine präexistirende bezeichnet, vgl. Gal. 4, 4., auch Joh. 10, 36. 17, 3. u. s. das *ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον*. Christus erschien aber nicht *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, welches die ebionitische, noch *ἐν ὁμοιώματι σαρκός*, welches die doketische*), sondern

*) Gegen diese doketische Auffassung bemerkt schon Tertullian Philippi, Br. an die Römer. 3te Aufl.

ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, welches die biblisch-paulinische Anschauungsweise ist. *σὰρξ* ist hier offenbar die ganze Menschennatur, wie Joh. 1, 14. Röm. 1, 3. 9, 5. 1 Joh. 4, 2., nach Leib und Seele. Diese *σὰρξ* ist aber, wie wir aus 7, 14. 18. 25. wissen, eine *σὰρξ ἁμαρτίας*. Christus nun konnte wohl ἐν σαρκί, aber nicht ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας erscheinen, denn er musste χωρὶς ἁμαρτίας Hebr. 4, 15. sein, vgl. Joh. 8, 46. 14, 30. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 7, 26. 1 Petr. 2, 22. 3, 18., um eben zum κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί befähigt zu sein. So erschien er denn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας vgl. Phil. 2, 7. das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Schon Theodoret bemerkte: οὐκ εἶπεν ἐν ὁμοιώματι σαρκός, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. φύσιν μὲν γὰρ ἀνθρωπείαν ἔλαβεν, ἁμαρτίαν δὲ ἀνθρωπείαν οὐκ ἔλαβε· τούτου δὴ χάριν τὸ ληφθὲν οὐχ ὁμολοῖμα σαρκός, ἀλλ' ὁμολοῖμα σαρκὸς ἁμαρτίας ἐκάλεσε· τὴν γὰρ αὐτὴν ἔχων φύσιν ἡμῖν τὴν αὐτὴν οὐκ ἔσχεν ἡμῖν γνώμην· und Oekumenius: τὸ ἐν ὁμοιώματι οὐ πρὸς τὸ σαρκὸς ὄρα, ἀλλὰ πρὸς τὸ σαρκὸς ἁμαρτίας. Desgleichen Theophylact: σάρκα ἔχοντα ὁμοίαν μὲν κατὰ τὴν οὐσίαν τῇ ἡμετέρᾳ τῇ ἁμαρτωλῇ, ἀναμάρτητον δὲ· διότι γὰρ ἐμνήσθη ἁμαρτίας, διὰ τοῦτο τὸ ὁμολοῖμα προσέθηκεν. Worin diese Aehnlichkeit Christi mit der Menschennatur als einer sündigen bestanden habe, werden wir später sehen. Dass *σὰρξ* hier nicht nur die leibliche Seite, sondern die ganze Natur des Menschen bezeichnet, und zwar als solche eine *σὰρξ ἁμαρτίας* genannt wird, bestätigt unsere Auffassung des Begriffes *σὰρξ* im 7ten Kapitel. καὶ περὶ ἁμαρτίας] mit πέμψας, dessen Zweck es angibt, nicht mit κατέκρινε zu verbinden. An sich zwar könnte περὶ ἁμαρτίας die Beziehung der Sendung Christi zur Sünde nur im Allgemeinen andeuten, doch da es eine sonst geläufige Formel zur Bezeichnung des Zweckes der Sühnung der Sünde ist (vgl. LXX. Num. 8, 8. [Hebr. חַטָּאת], Ps. 40, 7. [Hebr. חַטָּאת], Lev. 6, 25. 30. Hebr. 10, 6. 8. 18. 1 Petr. 3, 18.), überdies die Beziehung Christi zur Sünde in unserem Briefe, vgl. 3, 24. 25. 5, 11. 18., ausdrücklich als die des Versöhners bezeichnet war, so kann dieses sich unwillkürlich aufdrängende Moment unmöglich ausgeschlossen werden. Von der anderen Seite fordert der Gedankenzusammenhang sowohl mit v. 2. als mit v. 4., dass Christus nicht nur als Sühner, sondern auch als Tilger im Verhältniss zur Sünde stehend gefasst werde. Es wäre also einseitig, περὶ ἁμαρτίας hier, nach Art der LXX. mit Ergänzung von θυσίαν, geradezu und ausschliesslich in der Bedeutung „Sühnopfer“ zu nehmen. Vielmehr ist diesem Ausdrucke seine weitere Beziehung zu belassen, und zu erklären „wegen der Sünde, um der Sünde willen“, aber in der ganz bestimmten Ausdeutung „um sie sühnend zu tilgen.“ κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί] Der Ausdruck κατέκρινε steht offenbar in Beziehung auf das κατάκριμα v. 1. Weil in Christo Jesu

das κατάκριμα an der Sünde vollzogen ist, so findet es nicht mehr statt für die, welche in Christo Jesu sind. ἐν τῇ σαρκί ist mit κατέκρινε, nicht mit τὴν ἁμαρτίαν zu verbinden. Denn nicht nur dürfte im letzteren Falle der Artikel (τὴν ἐν τῇ σαρκί) erforderlich gewesen sein, da die Auslassung desselben hier nicht dieselbe Erklärung findet, wie in analogen Beispielen, vgl. Winer III. K. 1. §. 19. 2. S. 155 ff., sondern es führt auch die scharf antithetische Gedankenconformation auf die erste Verbindungsweise. Die Sünde hatte ihren Sitz ἐν σαρκί, und konnte als solche vom νόμος nicht gerichtet werden, darum erschien der Sohn Gottes ἐν σαρκί, und durch ihn ward ἐν σαρκί das Gericht an der Sünde vollzogen. Es fragt sich, in welcher Weise das κατάκριμα der Sünde sich vollzogen habe? Man könnte an die Heiligung der Menschennatur durch das sündlose Leben des Erlösers denken, welche eben eine Verdammung d. h. eine überwindende Tilgung der Sünde in und aus der Menschennatur enthalten habe. Doch ist der Ausdruck κατακρίνειν dann immer sehr auffallend gewählt. Man wird dabei unwillkürlich an einen solchen Moment im Leben Christi zu denken genöthigt, in welchem ein wirkliches κατάκριμα im eigentlichen Sinne des Wortes statt fand. Dies ist der Moment des Todes, wie denn das κατάκριμα stets im θάνατος sich vollzieht, vgl. 5, 16. 18. Auch sonst schreibt die Schrift die tilgende Verdammung der Sünde immer nur dem Tode Christi zu, und die Erlösungslehre des Römerbriefes vollends wurzelt ganz in diesem Gedanken, dass das κατάκριμα der ἁμαρτία im θάνατος, im αἷμα Χριστοῦ gegeben sei. Auch das vorhergehende περὶ ἁμαρτίας weist, wie bemerkt, darauf hin. Eben so wenig aber kann die uns aus K. 3—5. bekannte Versöhnungslehre des Apostels darüber uns im Zweifel lassen, in welcher Weise das κατάκριμα ἁμαρτίας im θάνατος Χριστοῦ vollzogen zu denken sei. Der Menschheit Sünde ruhte auf ihm, ihrem Bürgen und Vertreter, vgl. 2 Cor. 5, 21. das ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, und ward in ihm verdammt. Und zwar vollzog sich diese Verdammnis in der Strafe des Todes. Die so im Tode Christi verdamnte d. h. gesühnte Sünde ist damit aber auch eo ipso weggeschafft und getilgt, wie dessen die Auferstehung Christi Zeugnis gibt, so dass demnach diejenigen, welche in Christo Jesu sind, mit dem Sündenerlass auch zugleich die Sündentilgung besitzen, weil beides eben in unauf löslicher Einheit in ihm vorhanden ist. Auf das letztere Moment hatte schon die Entwicklung von K. 6. und K. 7, v. 1—6. geführt. Es muss aber auch an unserer Stelle als der Endzweck der Sühnung entschieden mitgesetzt werden, weil dies der Gedankenzusammenhang mit v. 2. und 4., wo von dem realen Freisein von der Sünde gehandelt wird, verlangt. κατακρίνειν ist also hier dem Sinne nach nicht s. v. a. überwinden oder vernichten schlechthin, wofür weder der Begriff des Wortes noch ein analoges Beispiel spricht, wohl aber s. v. a. „durch Gericht vernichten oder überwinden, durch Verdammung wegschaffen, sühnend tilgen.“ So schon Irenäus: condemnavit peccatum, et jam quasi condemnatum

contra Marcionem L. V. c. 14.: Similitudo ad titulum peccati pertinere, non ad substantiae mendacium.

ejecit extra carnem. Vgl. Joh. 12, 31. mit 16, 11. und über die analoge Erweiterung des Begriffes *δικαιοῦν* zu 6, 7. Die Antithese zu dem *ἀδύνατον τοῦ νόμου*, die sich so ergibt, ist aber folgende: Das Gesetz vermochte die Sünde zwar zu verdämmen, aber nicht so zu verdämmen, dass es sie durch Verdammung wegschaffte oder tilgte. Gott aber verdammt die Sünde durch den Tod seines Sohnes so, dass er eben durch diese (sühnende) Verdammung sie vernichtete. Die Ohnmacht des Gesetzes war bewirkt durch die *σάρξ*, weil die Sünde in der Menschennatur, vom Gesetze verdammt, nicht vertilgt sondern nur desto heftiger entzündet wird, dagegen die der heiligen Menschennatur Christi aufgeladene Sünde in seinem Sühntode vertilgt und vernichtet ward. Dies führt uns wieder auf den Ausdruck *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* zurück. Es kann damit hier nicht bloss die christologische Bemerkung beabsichtigt sein, dass der Sohn Gottes nicht *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, sondern, weil sündlos, nur *ἐν ὁμοιώματι* solcher *σάρξ* erschienen sei, denn es kam hier nicht darauf an, die Sündlosigkeit Jesu im Gegensatze zur etwa supponirten Sündhaftigkeit zu urgiren; vielmehr ist der Ausdruck soteriologischer Natur, und will zeigen, wie Christus die *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί* zu vernichten im Stande war, weil er selbst *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* erschienen war. Diese Bezeichnung musste aber ihrer Missverständlichkeit wegen durch Hinzufügung der näheren Bestimmung *ἐν ὁμοιώματι* genauer begränzt werden. Christus erschien *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* heisst demnach nichts Anderes, als, er erschien insofern in der Aehnlichkeit der sündlichen Menschennatur, als er unsere Sünde auf sich nahm und gleichsam (*ἐν ὁμοιώματι*) selbst sündig wurde, vgl. Jesaias 53, 12. Joh. 1, 29. 2 Cor. 5, 21., als er in seinem Missethätertode, obgleich in sich selbst heilig, doch in der Gestalt des Sünders dargestellt ward. In diesem Missethätertode gipfelte aber nur seine durch sein ganzes Leben von der Wiege bis zum Grabe sich hindurchziehende niedrige und schwachvolle Leidensgestalt, in welcher er *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* erschien. Eum vero in similitudine carnis peccati venisse dicit: quia tametsi nullis maculis inquinata fuit Christi caro, peccatrix tamen in speciem visa est, quatenus debitam sceleribus nostris poenam sustinuit. Calvin. Meint man, die blosser Uebnahme der Sünde begründe keine Aehnlichkeit der Natur, so ist auch nicht gesagt, dass Christus in einer der sündigen Menschennatur ähnlichen Natur, sondern nur, dass er in einer ihr ähnlichen Gestalt erschienen sei. Jeder unschuldig Hingerichtete tritt *ἐν ὁμοιώματι* des Verbrechers auf, ohne selbst Verbrecher zu sein. Will man hingegen das *ὁμολοῖμα* in der Versuchlichkeit der *σάρξ* Christi finden, so gehört die Versuchbarkeit zur Idee der Menschennatur selber, und begründet wohl die Möglichkeit zur Sünde, aber keine Aehnlichkeit mit der Sünde. Auch vom ersten Adam könnte um seiner Versuchbarkeit willen nicht gesagt werden, dass er *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* erschaffen worden sei. Am allerwenigsten wird der vorliegende Ausdruck mit Menken und Irving zu der schriftwidrigen

Lehre von einem Christo selbst einwohnenden und nur durch Nichteinwilligung überwundenen Sündenreiz gemissbraucht werden dürfen. Hiernach soll nämlich *ὁμολοῖμα* nicht die Aehnlichkeit, sondern die Gleichheit bezeichnen. Dann wäre aber der Zusatz *ἐν ὁμοιώματι* ganz unnütz, und der Apostel hätte einfach *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* gesagt. Auch hätte dann ja nicht Gott, sondern Christus selbst das *κατακρίνει τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* durch Nichteinwilligen in den Sündenreiz vollzogen. Verbindet man *ἐν τῇ σαρκί* mit *κατέκρινε*, so ist dies zwar nicht direkt auf die *σάρξ* Christi zu beziehen, wo dann *αὐτοῦ*, vgl. Eph. 2, 15., hinzugefügt wäre, sondern es ist von der Verdammung der Sünde in der Menschennatur überhaupt, in welcher die Sünde eben ihren Sitz hat, die Rede; aber diese Menschennatur, in der die Sünde verdammt ward, ist doch allerdings keine andere, als eben die Menschennatur Christi. Die Ausleger gehen in der Erklärung dieses Verses vorherrschend in zwei Parteien auseinander, indem die einen die Worte *περὶ ἁμαρτίας* und *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* ausschliesslich auf die Sühnung der Sünde durch den Tod Christi, die anderen ausschliesslich auf die Tilgung der Sünde durch das heilige Leben Christi beziehen. Die Wahrheit liegt aber, wie wir erkannt, in der zusammenfassenden Mitte. Es handelt sich eben um Tilgung mittelst Sühnung.

V. 4. gibt die Absicht (*ἵνα*) an, in welcher Gott *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*. Diese Absicht ist aber natürlich als eine erreichte zu denken, so dass statt der Zweckpartikel *ἵνα* auch die Folgerungspartikel *ὥστε* stehen könnte. *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν*] Wir haben *δικαίωμα* schon in den verschiedenen Bedeutungen kennen gelernt, in denen es im N. T. überhaupt vorkommt. 1) die Rechtsfestsetzung im Allgemeinen, der Gesetzesspruch, 1, 32. Apok. 15, 4. LXX. Num. 31, 21. 1 Sam. 30, 25. Damit enge verwandt 2) die Gesetzesforderung, Satzung, Verordnung, sittliche Vorschrift, 2, 26. Luk. 1, 6. Hebr. 9, 1. 10. 3) die Rechts- oder Gesetzeserfüllung, gerechte Handlung, 5, 18. Apok. 19, 8. Baruch 2, 19. 4) das Rechtfertigungsurtheil, die Sententia absolutoria, im Gegensatze zum *κατάκριμα*, der sententia damnatoria, 5, 16. Hier kann nur die Wahl sein zwischen der zweiten und vierten Bedeutung. Statuiren wir die Bedeutung Gesetzesforderung, so kann man den in Rede stehenden Ausspruch entweder mit den meisten neueren Auslegern von der Heiligung, oder mit den meisten älteren protestantischen Exegeten (entsprechend ihrer ausschliesslichen Beziehung von v. 3. auf die satisfactio vicaria) von der Rechtfertigung verstehen. Nach der ersten Auffassung wird die Gesetzesforderung in uns eben dadurch erfüllt, dass wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln. Doch einmal müsste *δικαίωμα* dann im collectiven Sinne genommen werden, während es sonst in der in Rede stehenden Bedeutung nur im Plural vorkommt. Dann aber bildet es nach dieser Auffassung keinen Gegensatz zu dem vorausgegangenen *κατάκριμα* v. 1. *κατέκρινε* v. 3. Auch wäre die Voraufstellung von *πληρωθῇ* passender

gewesen, als die von *δικαίωμα τοῦ νόμου*. Auf die Rechtfertigung bezogen, würde die Gesetzesforderung durch die *justitia imputata* erfüllt sein. Indess, sollte durch *τοῖς μὴ κτλ.* Grund oder Bedingung der Rechtfertigung angegeben sein, so enthielte dies entschieden eine Alteration der paulinischen Rechtfertigungslehre; soll aber durch diese Worte die Folge der Rechtfertigung angegeben sein, so wäre (mit Luther) zu erklären: die wir nun, nämlic. nachdem wir gerechtfertigt sind, nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln. Zu dieser Einschlebung eines *νῦν* sind wir aber nicht berechtigt. Es bleibt also nur die Erklärung *δικαίωμα* = *sententia absolutoria*, Rechtfertigungsurtheil, übrig. (Vgl. Köllner und Fritzsche z. St.) Diese Bedeutung passt auch sehr gut in den Gedankenzusammenhang und ergibt einen treffenden Gegensatz zum *κατάκριμα* v. 1. und zu dem *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν* v. 3. Für die, welche in Christo Jesu sind, findet kein *κατάκριμα*, sondern ein *δικαίωμα νόμου* statt, weil in Christo die *ἁμαρτία*, welche das *κατάκριμα* hervorrief, selber vom *κατάκριμα* getroffen ist. Ganz analog heisst es in Bezug auf den specialisirten *καρπὸς τοῦ πνεύματος* Gal. 5, 23.: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος* = *κατὰ τῶν τοιούτων οὐδὲν ἔστι κατάκριμα νόμου* = *ἐν τοῖς τοιούτοις ἐπληρώθη τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*. So hat sich nun auch das *νόμον ἰστώμεν* Röm. 3, 21. bewahrheitet. Denn durch die Gesetzeserfüllung der Gläubigen ist das Gesetz jetzt zu seinem Rechte gekommen, so dass es nun sein Rechtfertigungsurtheil über sie auszusprechen vermag. *Τὸ δικαίωμα* bemerkt Bengel, *Antitheton, condemnatio* v. 1. *Peccatum est condemnatum: qui fuerat peccator, nunc recte agit, et lex eum non persequitur.* Vgl. Röm 13, 8. 1 Joh. 3, 9. Indem durch diese Darstellungsweise des Apostels dem Missverständnisse der Rechtfertigungslehre vorgebeugt ist, als wäre sie nur ein äusseres Amulett, welches die Sünde bedeckt, ohne sie zugleich zu tödten, so ist von der andern Seite im Zusammenhange der ganzen apostolischen Entwicklung immer wieder zu bemerken, dass von eigentlicher Lebensgerechtigkeit nur die Rede sein kann auf Grund der vollkommenen Glaubensgerechtigkeit. Nur weil wir in Christo gerechtfertigt sind, kommt die uns noch immerdar anhaftende Sünde (vgl. 7, 14—25. 8, 10.) nicht mehr in Betracht, und die vom Geiste Gottes in den in Christo gerechten Personen gewirkten heiligen Thaten können nun eine Erfüllung des Gesetzes genannt werden. Vgl. unsere Entwicklung zu 2, 6. *πληροῦσθαι* ratur fieri, sich vollziehen, Luk. 4, 21. LXX. 3 Reg. 2, 27. 2 Paral. 36, 21. *ἐν ἡμῖν* an uns, vgl. 1 Cor. 4, 6., so dass das *δικαίωμα νόμου* an uns, nämlich mittelst unseres geistlichen Wandels, sich vollzieht und in die Erscheinung tritt. *ἐν ἡμῖν* ist hier also nicht: in uns, aber auch nicht: durch uns, denn dies wäre *ὑφ' ἡμῶν*. *τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*] beschreibt die Beschaffenheit derer, an denen der Rechtfertigungsspruch des Gesetzes sich vollzieht. Diese Beschaffenheit enthält aber zugleich den Grund der Vollziehung. Ursprünglich ist *τὸ πνεῦμα* der objektiv wirkliche,

heilige Geist, der selbstständige Gottesgeist, hingegen *πνεῦμα* ohne Artikel der Geist als ein dem Menschen einwohnendes, innerlich wirk-sames Princip, als subjektives Besitzthum. Vgl. Harless zu Ephes. 2, 22. S. 268. Da indess *πνεῦμα ἅγιον* fast schon wie ein Nomen proprium zu betrachten ist, so kann auch da, wo es den objektiv selbstständigen Gottesgeist bezeichnet, der Artikel fehlen. Vgl. Fritzsche z. u. St. Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 139. Umgekehrt ist auch kein Grund einzusehen, warum nicht in gewissen Verbindungen auch zu *πνεῦμα* im subjektiven Sinne der bestimmende Artikel sollte hinzutreten können. So wird also doch die Entscheidung, ob im einzelnen Falle die objektive oder subjektive Bedeutung herrsche, nicht aus der Setzung oder Weglassung des Artikels mit Sicherheit gewonnen werden können. Für unsere Stelle nun ist die Bemerkung Bengels zu beachten: *Spiritus denotat vel Spiritum Dei, vel spiritum fidelium.* v. 16. *Hic est vis nova ab Illo producta in nobis et sustentata: et de hoc sermo est, ubicunque caro stat in opposito.* Es ist also hier allerdings die subjektive Bedeutung zu statuiren, und *πνεῦμα* im Gegensatze zur *σάρξ* ist die pneumatische Wesenheit des Menschen als Produkt des *ἁγίου πνεύματος*, des selbstständigen und im Menschen wirksamen Gottesgeistes. Vgl. Joh. 3, 6.: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος, πνεῦμά ἐστιν*, d. h. die geistliche Natur und Wesenheit im Gegensatze zur *σάρξ*, der verderbten, fleischlichen Menschennatur, ist Produkt des selbstständigen, persönlichen Gottesgeistes. An unserer Stelle ist also zu erklären: „Nach der Norm der verderbten, fleischlichen Menschennatur“ und „nach der Norm der erneuerten, geistlichen Menschennatur wandeln.“ Vgl. Rückert z. St. Richtig bemerkt aber Theophyl: *κατὰ σάρκα ζῇ ὁ ποιῶν σάρκα κυρίαν τῆς ζωῆς καὶ δέσποιναν τῆς ψυχῆς*. Den Inhalt von v. 1—4. gibt richtig Luther in den Randglossen an: „Ob wohl noch Sünde im Fleische wüthet, so verdammt es doch nicht, darum dass der Geist gerecht ist und dawider streitet. Wo derselbige nicht ist, da wird das Gesetz durchs Fleisch geschwächt und übertreten, dass es unmöglich ist, dass dem Menschen das Gesetz helfen sollte, denn nur zur Sünde und Tod. Darum sandte Gott seinen Sohn und lud auf ihn unsere Sünde, und half uns also das Gesetz erfüllen, durch seinen Geist.“ *Cæterum aliud est servire carne legi peccati, cum legi Dei mente servitur, quod de renatis, quia non prorsus spirituales sunt, affirmatur cap. VII, v. ult. aliud ambulare non secundum spiritum, sed secundum carnem, quod in renatis locum non habet, nec cum gratia Dei aut fide justificante consistere potest. Quia ibi invita servitus est, hic voluntaria in iis, quae caro dictitat, exequendis occupatio: nam τὸ ambulare studium et frequentationem peccati voluntariam et malitiosam infert Ps. I, 1. Ibi caro luctatur quidem adversus spiritum, non autem ei praedominatur, hic vero praedominatur caro. Renati ergo etsi imbecillitates carnis adhuc sentiant, non tamen secundum carnem ambulant, aut carnalibus desideriis indulgent.* Calov.

V. 5. begründet (γάρ) das ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. Für die, welche in Christo Jesu sind, findet deshalb kein κατάκριμα, sondern das δικαίωμα νόμου statt, weil sie nicht mehr, wie früher, κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα sind. Paulus hatte aber für das εἶναι, gleich das περιπατεῖν κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα gesetzt. Er erklärt deshalb in unserem Verse, wie das letztere aus dem ersteren nothwendig resultire. Denn aus dem κατὰ σάρκα εἶναι folgt das τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν, hingegen aus dem κατὰ πνεῦμα εἶναι das τὰ τοῦ πνεύματος φρονεῖν. Aus dem τὰ τῆς σαρκὸς, τὰ τοῦ πνεύματος φρονεῖν ergibt sich aber wieder von selbst das κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν. So bildet also τὰ τῆς σαρκὸς, τοῦ πνεύματος φρονεῖν den Mittelbegriff zu κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα εἶναι und κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν. Wir wandeln nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste. Denn nur die, welche nach dem Fleische sind, sind nach dem Fleische gesinnt, und wandeln deshalb auch nach dem Fleische; die aber nach dem Geiste sind, sind nach dem Geiste gesinnt, und wandeln deshalb auch nach dem Geiste. Wir aber sind nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste. (Vgl. v. 9. das ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστέ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι.) Also wandeln wir auch nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste. οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες] qui carnis indolem referunt, synonym dem ἐν σαρκί, σαρκικὸν εἶναι. „Die nach dem Fleische sind, d. i. die die Eigenschaft des Fleisches an sich tragen, fleischlich sind.“ Dem entspricht dann das entgegengesetzte οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα sc. ὄντες. τὰ τῆς σαρκὸς φρονούσιν] Vgl. Matth. 16, 23.: οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. Phil. 3, 19.: οἱ τὰ ἐπίγεια φρονούντες. Col. 3, 2.: τὰ ἄνω φρονεῖν. Es bedeutet φρονεῖν τι sein Sinnen und Streben auf etwas richten, nach etwas dichten und trachten. τὰ τῆς σαρκὸς = das, was des Fleisches ist, was dem Fleische angehört, die Interessen, Zwecke und Güter der σάρξ. Den Gegensatz dazu bildet τὰ τοῦ πνεύματος sc. φρονούσιν. Aus diesem φρονεῖν τὰ τῆς σαρκὸς, τοῦ πνεύματος folgt dann, wie bemerkt, mit Nothwendigkeit und von selbst das περιπατεῖν κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα. Das Streben entspricht dem Sein, die Handlung dem Streben.

V. 6. gibt den Grund an, weshalb die, welche κατὰ πνεῦμα sind, τὰ τοῦ πνεύματος φρονούσιν. Es geschieht dies nämlich deshalb, weil das φρόνημα der σάρξ, θάνατος, das φρόνημα des πνεύματος aber ζωή ist. τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος] denn das Trachten des Fleisches ist Tod. Dies ist nicht grade durch den Satz: „denn das Trachten des Fleisches hat den Tod zur Folge“ aufzulösen und zu umschreiben. Vielmehr wird der θάνατος, in welchem Begriffe hier wieder das Moment des geistlichen Elendes, wie schon das gegensätzliche εἰρήνη zeigt, besonders vorschlägt, schon als ein gegenwärtiger (vgl. das ζῶσα τέθνηκε 1 Tim. 5, 6. und Eph. 2, 1. 5.), und nicht nur als Resultat, sondern als charakteristisches Merkmal, als immanente Bestimmung der fleischlichen Gesinnung gedacht. Dafür spricht nicht nur

der Ausdruck an sich nach seiner einfachsten Auffassung, sondern auch die Vergleichung von τὸ πνεῦμα ζωή im Gegensatze zu τὸ σῶμα νεκρόν v. 10. Auch ist nicht zu erklären: „denn das Streben des Fleisches ist auf den Tod gerichtet“, d. i. das Objekt des fleischlichen Strebens ist der Tod; schon deshalb nicht, weil Jedermann, auch der fleischlich Gesinnte nach dem Leben und nicht nach dem Tode strebt. τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ζωή καὶ εἰρήνη] aber das Trachten des Geistes ist Leben und Friede. ζωή wird als direkter Gegensatz von θάνατος voraufgestellt, εἰρήνη, der Friede als subjektive Gemüthsstimmung vgl. 2, 10., hebt dasjenige Moment des umfassenderen Begriffs der ζωή hervor, welches hier vorzugsweise in Betracht kömmt. Addito verbo, pax, sagt Bengel, praeparat sibi transitionem ad v. sq., ubi describitur inimicitia. Diese ζωή und εἰρήνη, in welcher das φρόνημα des πνεύματος besteht, ist aber keine andere als die, welche schon mit der δικαίωσις unmittelbar verknüpft ist. Die δικαίωσις ἐκ πίστεως ist ζωή καὶ εἰρήνη vgl. 1, 17. 5, 1., da aber die Rechtfertigung mit der Erneuerung des Menschen zur pneumatischen Wesenheit an sich und unauf löslich verbunden ist, so ist das κατὰ πνεῦμα oder ἐν πνεύματι εἶναι gleichfalls ζωή καὶ εἰρήνη. Dasselbe gilt endlich auch von dem φρόνημα τοῦ πνεύματος, der unmittelbaren und nothwendigen Folge des εἶναι ἐν πνεύματι. Wie das πνεῦμα selbst v. 2. πνεῦμα τῆς ζωῆς ist, so ist auch das φρόνημα τοῦ πνεύματος, ζωή καὶ εἰρήνη. Richtig bemerkt Bengel: θάνατος — ζωή, in hac jam vita cum continuatione in altera.

V. 7. gibt den Grund (διότι propterea quod, weil, denn, s. zu 1, 19.) an, weshalb das Streben des Fleisches der Tod ist, denn es ist ἐχθρα εἰς θεόν] Feindschaft wider Gott, welcher die alleinige Quelle des Lebens ist. Wie hier die fleischliche Gesinnung, so wird Jak. 4, 4. die Weltliebe ἐχθρα τοῦ θεοῦ genannt. Das φρόνημα des Fleisches ist aber Feindschaft wider Gott, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται] denn es unterwirft sich nicht dem Gesetze Gottes. Denn der Empörer wider das Gesetz des Herrschers ist auch ein Widersacher (ἐχθρός) des gesetzgebenden Herrn selber. Es unterwirft sich aber nicht dem Gesetze Gottes, οὐδὲ γὰρ δύναται] denn es vermag es auch nicht. Es vermag es aber nicht, weil es wider seine Natur ist; denn die Natur der sarkischen Gesinnung ist eben Aufhehnung wider Gott und sein Gesetz. Wie also eine ἀδυναμία des νόμος der σάρξ gegenüber statt findet v. 3., so findet auch umgekehrt eine ἀδυναμία der σάρξ dem νόμος gegenüber statt. Der νόμος vermag die σάρξ nicht zu überwinden, weil diese durch denselben nur noch mehr gereizt und entzündet wird, und die σάρξ vermag sich dem νόμος nicht zu unterwerfen, muss sich vielmehr gegen denselben aufhehn, weil eben der νόμος pneumatischer, der sarkischen Natur entgegengesetzter Wesenheit ist, vgl. 7, 14. Unser Vers enthält ein starkes Argument wider die Lehre vom s. g. liberum arbitrium des natürlichen Menschen. Denn diese sarkische Gesinnung, welche dem Gesetze Gottes sich nicht

unterzuordnen vermag, ist eben weder durch freien Entschluss des Menschen erzeugt, noch vermag sie auch durch freien Entschluss aufgehoben zu werden, sie bildet vielmehr nach der Lehre des Apostels seine gegenwärtig ursprüngliche Natur. Wie sehr dies der Fall sei, zeigt 7, 14—25., wo geschildert worden ist, wie diese auch im Wiedergeborenen noch zurückbleibende *σάρξ*, trotzdem dass der *ἐγώ*, der *νοῦς* desselben schon pneumatisch geworden ist, doch noch mit innerer Nothwendigkeit dem Principe der Auflehnung wider Gottes Gesetz verfallen ist. Dennoch aber ist der Wiedergeborene nicht mehr *κατὰ σάρκα* und hat kein *φρόνημα τῆς σαρκός*, weil die *σάρξ* zu einem untergeordneten, stets beklagten und bekämpften Momente seines Wesens herabgesetzt ist, weil sein eigentliches Ich, das herrschende Princip seiner Persönlichkeit, das Pneuma ist.

V. 8. *οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες, θεῷ ἀρέσαι οὐ δύναται*] die aber im Fleische sind, können Gott nicht gefallen. Dieser durch das metabatische *δέ* eingeführte Satz schliesst sich unmittelbar an den ersten Satz von v. 7. *διότι — εἰς θεόν* an, so dass *τῷ γὰρ νόμῳ — δύναται* nur als Begründung dieses Satzes dazwischen geschoben ist. „Das Streben des Fleisches ist Feindschaft wider Gott; die aber im Fleische sind, können Gott nicht gefallen.“ Also ist der Satz: „das Streben des Fleisches ist der Tod“, v. 6. erwiesen. Denn Missfallen Gottes zur Folge habende Feindschaft wider Gott kann ohne den Tod als Folge nicht gedacht werden, ja ist schon an und für sich selbst der Tod. Auf die *ἐχθρὰ εἰς θεόν* folgt stets die *ὀργὴ θεοῦ*, welche hier durch *θεῷ ἀρέσαι οὐ δύναται* ausgedrückt wird. *ἐν σαρκὶ εἶναι*, vgl. 7, 5., im Fleische sein, in ihm leben und weben, ist nur der Form der Vorstellung, nicht der Sache nach verschieden von *κατὰ σάρκα* 8, 5., *σαρκικὸν εἶναι* 7, 14. *ἐν* bezeichnet das Element oder die Sphäre, *κατὰ* die Norm oder Richtung. Der Unterschied, welcher 2 Cor. 10, 3. zwischen *ἐν σαρκὶ περιπατεῖν* und *κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι* gemacht wird, beruht nicht in der Formel an sich, sondern darauf, dass daselbst *σάρξ* das erste Mal in physischer, das zweite Mal in ethischer Bedeutung steht. Wie der Ausdruck *ἐχθρὰ εἰς θεόν* v. 7. verbietet, das *φρόνημα τῆς σαρκός* nur als sinnliche Schwäche, und nicht vielmehr als feindselige Willensopposition gegen Gott zu fassen, so verbietet auch das *θεῷ ἀρέσαι οὐ δύναται* in unserem Verse die *ἀδυναμία* der *σάρξ* v. 7. nur als entschuldbares und nicht vielmehr als strafbares Unvermögen zu denken. „Fleischlich gesinnt sein“, sagt Luther in den Randglossen, „ist, dass man nichts nach Gott fraget oder sein nicht achtet, und nichts davon versteht“

V. 9. Den Beweis für die zweite Hälfte von v. 6., dass nämlich das *φρόνημα τοῦ πνεύματος* deshalb *ζωὴ καὶ εἰρήνη* sei, weil es *φίλια θεοῦ* ist und die Kraft zur *πλήρωσις νόμου* enthält, und demgemäss auch die *εὐδοκία θεοῦ* zur Folge hat, welcher Beweis in der That von selbst als Gegensatz in v. 7. und 8. latirt, und eigens herausgestellt die Entwicklung nur schleppend und weitschweifig gemacht hätte, über-

geht hier der Apostel, und geht statt dessen sogleich zur antithetischen Anwendung von v. 8. auf die Römergemeinde über. Was v. 1—8. im Allgemeinen entwickelt war, dass die, welche in Christo Jesu sind, nicht mehr im Fleische und im Tode, sondern im Geiste und im Leben seien, das wird hier ausdrücklich und speciell auf die Leser applicirt, in einer Form, welche zugleich die Aufforderung zur Prüfung enthält, ob auch diese rühmliche Voraussetzung gegründet sei. *ἐν πνεύματι*] Gegensatz von *ἐν σαρκί*, im Elemente des geistlichen Wesens, synonym dem *κατὰ πνεῦμα* v. 5. = *πνευματικοί*. *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*] *εἴπερ* erklärte hier zuerst Chrysostomus mit Berufung auf 2 Thess. 1, 6. durch *ἐπειπερ* quandoquidem. Doch dies kann wohl *εἴγε*, aber nicht *εἴπερ* bedeuten. Vgl. Hermann ad Viger. §. 310. p. 834.: *εἴπερ*, quod nos wenn anders dicimus, ita ab *εἴγε*, quod nos dicimus wenn denn, differt, quod *εἴπερ* usurpatur de re, quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum jure an injuria sumatur (belegende Beispiele s. bei Hartung Lehre von den Partikeln der gr. Sp. Th. I. S. 343.); *εἴγε* autem de re, quae jure sumta creditur. *Εἴπερ δοκεῖ σοι*, wenn es anders dir so gefällt, dicimus ei, de quo non certo scimus, quid ei placeat, aut de quo id nescire simulamus. *Εἴγε δοκεῖ σοι*, wenn es denn dir so gefällt, dicimus ei, de quo scimus, quid ei placeat. Diese Bedeutung hat *εἴπερ* auch an allen anderen Stellen des N. T. vgl. v. 17. 1 Cor. 8, 5. 15, 15. 2 Cor. 5, 3., wo gleichfalls *εἴπερ*, nicht *εἴγε* zu lesen ist, 2 Thess. 1, 6. s. zu Röm. 3, 30. 1 Petr. 2, 3. *) Sie muss hier um so mehr statuiert werden, (*ἀμφιβολίας ἐστίν* bemerkt schon Theodoret zu dem *εἴπερ*), da auch das gleichfolgende *εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει* zeigt, dass der Apostel hier die Gemeinde zur Prüfung ermahnen will, ob sie nicht etwa bloss den Christennamen vorschütze, ohne doch den Geist Christi zu besitzen. Darin liegt an sich kein Widerspruch mit dem rühmlichen Glaubenszeugniss, das er ihr 1, 8. ausgestellt hat, da *εἴπερ* „wenn anders, wenn, wie ich voraussetzen darf“, keinen positiven Zweifel involvirt. Zu *οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* vgl. 1 Cor. 3, 16. auch 6, 19. 2 Tim. 1, 14. Das *οἰκεῖν* enthält allerdings an sich den Begriff des beharrlichen Verweilens, ohne dass deshalb das Moment des Bleibenden im Unterschiede von dem bloss momentan Erscheinenden, schnell Vorübergehenden besonders hervorgehoben werden soll. Das *εἶναι ἐν πνεύματι*, das im geistlichen Wesen sein, ist aber Consequenz der *ἐνολ-*

*) Auch nach Tholuck Beiträge zur neuest. Sprachcharakteristik S. 146. und z. u. St. lässt sich wie in dem klassischen, so auch im neuest. Gebrauch überall der erst bei der verfallenden Gracität nicht mehr festgehaltene Unterschied nachweisen, dass *εἴπερ* = „wenn anders“ den leisen Zweifel, *εἴγε* die zuverlässige Voraussetzung „wenn denn“ ausdrückt. Meyer bestreitet zwar jetzt den Hermann'schen Kanon, gibt aber doch zu, dass die durch denselben dem *εἴπερ* ausschliesslich vindicirte Bedeutung an unserer Stelle trefflich in den Zusammenhang passe.

κησις τοῦ πνεύματος, der Einwohnung des Geistes Gottes. *εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει*] Das πνεῦμα Χριστοῦ vgl. Phil. 1, 19. 1 Petr. 1, 11., ist, wie der Wechsel von πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα Χριστοῦ zeigt, von ersterem nicht verschieden. Diese Identität geht auch aus 8, 14 f. vgl. mit Gal. 4, 6. hervor. Beides bezeichnet hier den selbstständigen Gottesgeist, was πνεῦμα mit dem Zusatze ἅγιον, θεοῦ, Χριστοῦ stets bedeutet. Es ist also πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ der Geist, der Gottes und Christi gemeinsames Besitzthum ist, nicht der von Gott und Christo den Menschen gesendete, von beiden zeitlich ausgehende Geist. Dies beweiset Gal. 4, 6.: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν*. Sendet Gott den Geist seines Sohnes, so kann er nicht Geist des Sohnes heissen, weil der Sohn ihn in die Herzen sendet. Heisst er aber Geist des Sohnes, weil er des Sohnes Besitzthum ist, so wird er um so mehr Geist Gottes heissen, weil er Gottes Besitzthum ist, da ja der Sohn nur das besitzt, was der Vater hat. Hiesse er nur deshalb Geist Gottes, weil Gott ihn sendet, so würde wohl *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα αὐτοῦ*, nicht aber *τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* gesagt sein. Dem widerspricht nicht 1 Cor. 2, 12. 6, 19. Denn es versteht sich von selbst, dass der Geist, welcher Gottes ist, auch *ἐκ θεοῦ* oder *ἀπὸ θεοῦ* ausgehe. Erst weil Gott und Christus ihn besitzen, können sie ihn auch den Menschen mittheilen, oder mit kirchlichen Terminis, die zeitliche Sendung des Geistes in die Herzen der Gläubigen von Seiten des Vaters und des Sohnes ruht auf dem ewigen Ausgange desselben von Beiden. So enthält also unsere Stelle allerdings ein dictum probans für die occidentalische Lehre von der processio spiritus s. a patre filioque. Dass freilich das πνεῦμα θεοῦ καὶ Χριστοῦ als selbstständiges persönliches Princip und nicht nur als unpersönliche, immanente; wie transeunte göttliche Kraft zu denken sei, geht nicht direkt aus unserer Stelle allein hervor, steht aber anderweitig aus der Nfl. Schriftlehre fest. Ist aber das Pneuma gleichmässig ewiges Besitzthum Gottes und Christi, ist πνεῦμα θεοῦ = πνεῦμα Χριστοῦ, so ist auch Χριστός selber = θεός. Spiritus Dei, spiritum Christi. Testimonium illustre de S. Trinitate, bemerkt Bengel. Paulus wechselt nun aber an unserer Stelle deshalb den Ausdruck πνεῦμα θεοῦ mit πνεῦμα Χριστοῦ, weil eben die Wahrheit des *οὐκ εἶναι Χριστοῦ*, wo Gottes Geist fehlt, sich dadurch desto klarer herausstellt. *οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ*] *Ζὺ εἶναι τοῦ Χριστοῦ* vgl. 1 Cor. 3, 23. 2 Cor. 10, 7. und *οἱ τοῦ Χριστοῦ* 1 Cor. 15, 23. Gal. 5, 24. „Christi sein“ = Christi Eigenthum sein, ihm angehören. Es bezeichnet dies ein Verhältniss nicht nur der äusseren, sondern der inneren Angehörigkeit, so dass es der Sache nach wesentlich mit dem *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἶναι* coincidirt; vgl. Gal. 3, 28. 29.: *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. *Εἰ δέ ὑμεῖς Χριστοῦ*. Wer Christi Geist nicht hat, gehört aber deshalb Christo nicht an, weil Christus seinen Geist allen denen mittheilt, die ihm angehören. Der Besitz des Geistes Christi ist also das charakteristische Kennzeichen

seiner Angehörigen. Vgl. 1 Joh. 4, 13.: *Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*. Ueber *εἰ οὐ* statt *εἰ μή* vgl. Winer III. K. 5. §. 59. 6. d. S. 567 f. Das *οὐ* gehört hier zum Verbum, nicht zur Conditionalpartikel. *οὐκ ἔχειν* = entbehren, entblüsst sein.

V. 10. Folge des Christo Angehörens. *εἰ δέ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*] Man hätte nach v. 9. erwartet: *εἰ δέ πνεῦμα Χριστοῦ ἔχετε*, oder *εἰ δέ πνεῦμα Χριστοῦ ἐν ὑμῖν*. Hier aber wird gleich, entsprechend dem *αὐτοῦ εἶναι* v. 9., das nothwendige Consequens gesetzt. Denn in seinem Geiste wohnt Christus selbst in uns. Durch den Glauben sind wir *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* v. 1. vgl. 1 Cor. 1, 30. 2 Cor. 5, 17. 13, 4. Joh. 6, 56. Davon ist die Folge, dass wir des πνεῦμα Χριστοῦ theilhaftig sind v. 2. 9. In seinem πνεῦμα ist aber auch Χριστός selber *ἐν ἡμῖν* v. 10. vgl. 2 Cor. 13, 5. Gal. 2, 20. 4, 19. Eph. 3, 17. Col. 1, 27. Joh. 6, 56. 15, 4., und mit Christo kömmt auch der Vater, um Wohnung bei uns zu machen Joh. 14, 23. Die unio mystica vollzieht sich also objektiver Seits in der realen Einwohnung des dreieinigen Gottes in den Gläubigen, indem der Vater und Sohn im Geiste Wohnung macht in ihren Herzen. Qui Spiritum habet, Christum habet: qui Christum habet, Deum habet. Bengel. *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*] Das Hauptmoment, die Folge des Χριστὸς ἐν ὑμῖν, liegt in dem zweiten Satze *τὸ πνεῦμα — δικαιοσύνην*. Die voraufgehende Beschränkung *τὸ σῶμα — ἁμαρτίαν* bestätigt unsere Auffassung von 7, 14—25. Denn sie zeigt, dass auch im Wiedergeborenen noch das *σῶμα τοῦ θανάτου* 7, 24. vorhanden ist. Was der Apostel bisher K. 8. vom Wiedergeborenen gesagt, konnte den Schein erwecken, als sei derselbe ganz πνεῦμα und ζωή, und würde somit mit dem 7, 14—25. Entwickelten im Widerspruche stehen. Er führt deshalb die bisherige, ideal gehaltene Schilderung auf ihr reales Maas zurück. Das v. 7. u. 8. Bemerkte findet also theilweise auch noch bei den Gläubigen statt, während allerdings der aus jenen Versen zu entnehmende Gegensatz (*τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ· φίλα γὰρ ἔστι τοῦ θεοῦ· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ ὑποτάσσεται* = *τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*.) das herrschende Princip in ihnen ist. So wird also die zweite Hälfte von v. 6. (*τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη*) in unserem Verse zwar nicht nachträglich begründet, wohl aber zusammen mit ihrer v. 7. u. 8. als stillschweigender Gegensatz latitirenden Begründung auf die Leser des Briefes in direkte Anwendung gebracht. Die Erklärung der einzelnen Ausdrücke unseres Verses ist je nach der verschiedenen Auffassung dieses und des vorhergehenden Kapitels sehr verschieden ausgefallen, (vgl. die Aufführung der divergenten Meinungen bei Meyer, Fritzsche und de Wette.) Was nun zunächst den Ausdruck *τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ* betrifft, so weist derselbe offenbar auf das *τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ* v. 6. zurück. Es ist also das πνεῦμα hier nicht der göttliche Geist an sich, denn dieser würde am allerwenigsten vom Apostel *ζωὴ* genannt werden. Es ist

vielmehr *πνεῦμα* der vom göttlichen Geiste durchdrungene und geheiligte menschliche Geist, die pneumatische Wesenheit des Wiedergeborenen, welche selber, wie das von ihr ausgehende *φρόνημα* friedereiches, seliges Leben (*ζωή καὶ εἰρήνη* v. 6.) ist. *Πνεῦμα δὲ ἐνταῦθα τὴν ψυχὴν προσηγόρευσεν* (ὁ Παῦλος), ὡς *πνευματικὴν ἤδη γεγεννημένην*, bemerkt schon Theodoret. Die *ζωή* ist demnach nicht nur als zukünftig, sondern als schon gegenwärtig zu denken. Hiernach scheint es am nächsten zu liegen, die *δικαιοσύνη* auf die inhärirende Lebensgerechtigkeit zu beziehen, vgl. 6, 18. Doch dagegen spricht *διὰ* mit dem Accusativ = „wegen“. Denn die Lebensgerechtigkeit ist nicht Grund des Lebens. Auch würde wohl mit Bezug auf das *πνεῦμα ἔργον* im vorliegenden Zusammenhange eher von der *ἀγιοσύνη* als von der *δικαιοσύνη* geredet worden sein. Die *δικαιοσύνη* ist demnach hier die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit, vgl. zu dem *τὸ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνης* das *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* 1, 17. So die meisten älteren und mehrere neuere Ausleger. Dem in unserem Verse enthaltenen Gegensatze ganz analog ward schon 6, 23. der *θάνατος*, als *ὁψώνια τῆς ἁμαρτίας*, der *ζωὴ αἰώνιος*, als *χάρισμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, gegenüber gestellt. Zwar war v. 6. auch das *φρόνημα τοῦ πνεύματος* selber *ζωὴ καὶ εἰρήνη* genannt. Es war aber nicht gesagt, dass die geistliche Gesinnung Grund des Lebens sei. Vielmehr Grund des Lebens ist und bleibt allein die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit, aus welcher die Lebensgerechtigkeit oder die geistliche Gesinnung hervorgeht, in welcher der Glaube sich bewährt und bewahrt, so dass auch diese Lebensgerechtigkeit des Lebens der Glaubensgerechtigkeit theilhaftig und insofern auch *τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη* ist. Vgl. Jak. 1, 25.: *ὁ παρακλύσας εἰς νόμον τέλειον τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας*, — — *οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει* (nicht *διὰ τὴν ποιήσιν*) *αὐτοῦ ἔσται*. Uebrigens widerspricht die Beziehung der *δικαιοσύνη* in unserem Verse auf die Glaubensgerechtigkeit nicht der Beziehung des *πνεῦμα* auf den pneumatisch gewordenen Menschengeist. Denn der erste Act des durch den Geist Gottes wiedergeborenen Menschengeistes ist eben die Glaubensergreifung der Gerechtigkeit Jesu Christi und des durch dieselbe erworbenen ewigen Lebens. In diesem Sinne stellten auch die älteren lutherischen Dogmatiker die *regeneratio* als *collatio virium spiritualium ad credendum* vor die *justificatio*. Hiernach bestimmt sich nun auch die Bedeutung des ersten Satzgliedes. Dem *πνεῦμα* steht das *σῶμα*, der *ζωὴ* das *νεκρόν*, dem *διὰ δικαιοσύνης* das *δι' ἁμαρτίας* entgegen. Das *σῶμα* ist also, vgl. zu 6, 12. 7, 23., der dem *πνεῦμα* entgesetzte, nach Abzug desselben noch zurückbleibende Theil in der Person des Gläubigen, es ist Seele und Leib, insofern sie noch nicht von dem *πνεῦμα* durchdrungen, und also Sitz der noch zurückbleibenden Sünde sind. Dieses *σῶμα* ist eben um der noch vorhandenen Sünde willen ein *σῶμα τοῦ θανάτου* 7, 24. d. h. es ist eben sowohl *θνητόν* 6, 12. 8, 11. als *νεκρόν*. Es ist *θνητόν*, insofern der Tod, der, wie das *σῶμα* selbst, geistigleiblich

zu denken ist, erst zukünftig sich vollendet, es ist *νεκρόν*, insofern dieser Tod schon gegenwärtig als bewältigendes Princip Leib und Seele einwohnt. Vgl. 2 Cor. 1, 10. 4, 11 ff. Eph. 2, 1. 5. Apok. 3, 1.

V. 11. Nach v. 10. findet sich in den Christen neben der *ζωή* noch *θάνατος*, weil neben dem *πνεῦμα* noch *ἁμαρτία* vorhanden ist. Nach unserem Verse nun soll der *θάνατος* im fortschreitenden Processe überwunden, und endlich ganz in die *ζωή* verschlungen werden. *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*] Das *πνεῦμα θεοῦ*, *πνεῦμα Χριστοῦ* v. 9., in welchem eben Christus in uns wohnt v. 10., so dass also auch umgekehrt dieses *πνεῦμα* in denen wohnt, in welchen Christus ist v. 11., wird hier der Geist dessen, der Jesum von den Todten auferweckt hat, genannt. Denn in der Auferstehung Christi ist unsere *ζωή* enthalten, 6, 4. 5. Eph. 2, 5. Col. 2, 13. 2 Timoth. 1, 10. Wohnt also der Geist dessen, der ihn auferweckt hat, in uns, so ist uns in diesem Geiste die Bürgschaft gegeben, vgl. 2 Cor. 5, 5., dass wir der Auferstehung Christi und ihrer Früchte theilhaftig sind. Hat demnach Gott, der Christum von den Todten auferweckt und damit Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat, uns seinen Geist gegeben, in welchem das Unterpfand unserer Gemeinschaft mit dem Auferstandenen und unseres Theilhabens an der Kraft seiner Auferstehung enthalten ist, so folgt von selbst, dass der Christum von den Todten auferweckt hat, auch sein Werk an uns vollenden, und den in uns vorhandenen Tod ins Leben verschlingen, oder, dass er auch das *νεκρόν σῶμα* v. 10. lebendig machen werde. *ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν*] Zu dem vorhergehenden *Ἰησοῦν* bemerkt Bengel: Mox, in apodosis, Christum. Appellatio Jesu spectat ad ipsum; Christi, refertur ad nos. Illa appellatio, tanquam nominis proprii, pertinet ad personam; haec, tanquam appellativi, ad officium. *ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν*] Mortalia corpora vocat quicquid adhuc restat in nobis morti obnoxium: ut mos illi usitatus est, crassiorem nostri partem hoc nomine appellare. Unde colligimus, non de ultima resurrectione, quae momento fiat, haberi sermonem, sed de continua spiritus operatione, quae reliquias carnis paulatim mortificans, coelestem vitam in nobis instaurat. Calvin. Doch ist die leibliche Auferweckung, als das letzte Ziel dieses lebendig machenden Processes nicht ausgeschlossen, sondern mit eingeschlossen, eben weil das *σῶμα*, an dem die *ζωοποιήσις* sich vollzieht, seelisch-leiblicher Beschaffenheit, und demnach, nach Tholuck's Ausdrücke, „der leibliche Verklärungsprocess als Ausgang des Erlösungsprocesses“ zu denken ist. Ueber diese doppelte Seite der *ζωοποίησις* vgl. Joh. 5, 21 ff. auch 4, 14. 6, 58. Wäre aber andererseits *σῶμα* bloss der materielle Leib, und also hier nur von der leiblichen Auferstehung die Rede, so hätte man umgekehrt, als wir jetzt lesen, v. 10. *θνητόν* und v. 11. *νεκρά* erwartet. Die fortgehende Aufhebung des *θάνατος* in die *ζωή* kann aber natürlich nur geschehen durch die fortgehende Aufhebung der *ἁμαρτία* in die *δικαιοσύνη*, als Lebensgerechtigkeit gedacht, oder des *σῶμα* in das

πνεῦμα, wodurch Seele und Leib geheiligt und verklaret wird. διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν] Diese Lesart haben Erasmus, Stephanus, Mill, Bengel, Matthäi, Griesbach, Knapp, Scholz, Hahn recipirt und fast alle neuere Ausleger gebilligt. Die Elzevirische Ausgabe hingegen las διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν, und Lachmann und Tischendorf haben die Recepta restituirt, die auch de Wette für die ursprüngliche Lesart hält. Die kritischen Autoritäten stehen sich ziemlich gleich. Vgl. Reiche Commentar. crit. I. p. 54 ff. Zwar haben gerade die Codices A. B. C. auch Cod. Sinait., gegen D. E. F. G. J., den Genitiv, und aus Maximi monachi Dial. III de s. Trinit. in Athanas. Opp. II. p. 228. 234. geht hervor, dass die Orthodoxen im Streite mit dem Macedonianern diese Lesart vertheidigten, um daraus zu erweisen, ὅτι τῆς αὐτῆς ἐστὶ φύσεως τὸ πνεῦμα πατὴρ καὶ υἱὸς, weil aus ihr nämlich hervorgehe, ὅτι ὡς πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ υἱός, οὕτως καὶ τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Sie behaupteten auch, der Genitiv finde sich ἐν ὅλοις τοῖς ἀρχαίοις ἀντιγράφοις, und die Pneumatomachen hätten aus dogmatischem Interesse den Text verfälscht. Dagegen aber findet sich der Accusativ bei den ältesten Kirchenvätern und Uebersetzungen, Iren. Orig. Tert. Peschito, Ital., also schon vor dem Ausbruche jener Streitigkeiten, und der Macedonianer bezweifelt deshalb wohl nicht mit Unrecht die Behauptung des Orthodoxen beim Maximus, dass sich der Genitiv in allen alten Handschriften finde. Umgekehrt ist aber eben so wenig anzunehmen, die Orthodoxen hätten ihrerseits die Lesart gefälscht, da sie, abgesehen davon, dass dies erweislich überhaupt nicht Sitte der Kirche war, die Gottheit des Geistes aus so vielen anderen Stellen des N. T. abzuleiten vermochten, und auch für das von ihm ausgehende ζωοποιεῖν sich auf Joh. 6, 63. 2 Cor. 3, 6. berufen konnten, überdies aber gleichfalls vor dem Ausbruche jener Streitigkeiten der Genitiv einmal beim Clemens Alex. und beim Methodius vorkommt, obgleich letzterer ein anderes Mal den Accusativ hat. Auch noch bei späteren Kirchenvätern Chrysostomus, Ambrosius, Augustin findet sich bald der Genitiv, bald der Accusativ. Die Entscheidung kann also nur nach inneren Gründen gegeben werden. Diese scheinen uns nun allerdings für den Accusativ διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν wegen seines in euch wohnenden Geistes d. i. weil sein Geist in euch wohnt, (Luther: um dess willen, dass sein Geist in euch wohnt,) zu sprechen. Denn denken wir uns diesen Zusatz ganz weg, so würden wir ihn doch im Gedanken von selbst ergänzen müssen. „Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, (eben weil sein Geist, der die Bürgschaft eurer Gemeinschaft mit dem Auferstandenen enthält, in euch wohnt, und Gott, der diese Bürgschaft euch gegeben hat, euch nicht täuschen, noch sich verleugnen kann.)“ Es darf nicht gesagt

werden, dieser Zusatz sei unnütz, weil er nur das wiederhole, was schon im Vordersatze liege; denn einmal würde diese Wiederholung besonderen Nachdruck haben, und dann wird auch der im Vordersatze liegende Gedanke nicht sowohl wiederholt, als vielmehr nur ausdrücklich herausgestellt, da er in dem Vordersatze nicht direkt ausgesprochen war, sondern nur durch Schlussfolgerung aus demselben sich entnehmen liess. Der Genitiv διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν würde aber einen neuen Gedanken hinzufügen, und würde also durch ein καὶ τοῦτο und zwar vgl. 13, 11. 1 Cor. 6, 6. Eph. 2, 8. Phil. 1, 28. 3 Joh. 5. (Lachmann) angeknüpft sein. Auch scheint uns der Uebergang des Accusativs in den Genitiv leichter, als die umgekehrte Aenderung, zu erklären. Denn zur Substituierung des Accusativs für den Genitiv gehörte eine schärfere Analyse des Gedankenzusammenhanges, während sich der Genitiv von selbst ergab, da man gewohnt war, den Geist als Vermittler der göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsthaten zu denken, und er hier ja allerdings auch an sich das Princip ist, welches die ζωοποίησις des θνητὸν σώμα (vgl. v. 2.) bewirkt.

Der Apostel hat nun den geistlichen Zustand der Wiedergeborenen nach allen seinen Momenten geschildert, die Macht der noch zurückbleibenden σάρξ, welche den θάνατος gebiert 7, 14—25., die Herrschaft des πνεῦμα, welches ζωή ist, 8, 1—9., und die fortschreitende und zum endlichen Ziele führende Wirksamkeit dieses letzteren Principes in denen, welche eben noch nicht ganz πνεῦμα, sondern zugleich noch σῶμα sind v. 10. 11. Es folgt jetzt die Ermahnung, nun auch nach dem Geiste zu wandeln, um vom Geiste das Leben zu erndten, und nicht nach dem Fleische, um nicht dem Tode anheim zu fallen, v. 12—17. Wenn die analoge Ermahnung 6, 12 ff. die Schilderung des geistlichen Zustandes des Wiedergeborenen in seiner Idee und Vollendung zur Voraussetzung hatte, so bezieht sich die jetzt folgende Paränese auf seinen Zustand in seiner concreten Wirklichkeit, wo er als ein Entwicklungszustand unter dem Gegensatze einander feindlicher Mächte erkannt wird, so dass aus seiner Betrachtung nun die Aufforderung zur Unterdrückung des annoch vorhandenen Bösen, und zum energischen Geltendmachen und Durchsetzen des guten Principes resultirt.

V. 12. Ἄρα οὖν] folgert aus v. 1—11. Da also das πνεῦμα uns die ζωή bringt, so sind wir verpflichtet, nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste zu leben. Habet autem haec conclusio vim exhortationis: quemadmodum semper a doctrina exhortationem solet deducere: sic alibi, Ephes. 4, 30. monet, ne contristemus Spiritum Dei, quo ob signati sumus in diem resurrectionis. Item Gal. 5, 25.: Si Spiritu vivimus, et Spiritu ambulemus. Calvin. Die liebevolle Anrede ἀδελφοί soll das Herz der Leser für die Ermahnung erschliessen und gewinnen. Sie entspricht dem ἀδελφοί μου, welches wir zuletzt 7, 4. gelesen haben. Was sie durch göttliche That geworden sind (θαυματούργους) 7, 4., das sollen sie nun auch durch eigene That werden (vgl.

θανατοῦτε 8, 13.), den Zweck (εἰς τό — ἵνα 7, 4.) der göttlichen That an ihnen selbstthätig bejahen. ὀφειλέται ἔσμεν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν] Der Gegensatz ἀλλὰ τῷ πνεύματι, τοῦ κατὰ πνεῦμα ζῆν, der schon durch die Stellung des οὐ (nicht: οὐκ ὀφειλέται ἔσμεν τῇ σαρκί, sondern: ὀφειλέται ἔσμεν — οὐ τῇ σαρκί) indicirt ist, ergänzt sich mit Leichtigkeit von selbst. Nach Fritzsche ad Matth. p. 844. in ep. ad Rom. II. p. 131. und Winer III. K. 4. §. 45. 4. b. Anm. S. 378. ist der Infinitiv τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν von ὀφειλέται abhängig zu denken, nach der Formel ὀφειλέτης εἰμί τινί τινας. Doch scheint uns der Ausdruck: „Wir sind dem Fleische das nach dem Fleische Leben schuldig“, ziemlich hart und gezwungen, und wir halten es jedenfalls für näher liegend, den Genitiv des durch den Artikel substantivirten Infinitivs hier, wie so häufig, namentlich beim Paulus und Lukas (vgl. Winer a. a. O. S. 377.), als Genitiv der Absicht oder des Erfolges zu fassen, vgl. zu 1, 24. „Wir sind Schuldner, nicht dem Fleische, damit wir nach dem Fleische leben“, d. i. ständen wir in einem Schuldverhältnisse zum Fleische, so würde die Absicht dieses Verhältnisses sein, uns zum Leben nach dem Fleische zu bewegen. Oder: „Wir sind Schuldner, nicht dem Fleische, so dass wir nach dem Fleische leben“, d. i. ständen wir in einem Schuldverhältnisse zum Fleische, so würde die Folge davon sein, dass wir nach dem Fleische lebten. Denn dass dieser Genitiv auch Genitiv des Erfolges sein kann (vgl. Winer a. a. O. S. 379.), lässt sich unter Anderem auch schon aus der vorhin angeführten Formel ὀφειλέτης εἰμί τινί τινας ableiten. So etwa: „Ich bin dir Schuldner einer grossen Summe“ = „Ich bin dein Schuldner, so dass ich dir eine grosse Summe zu zahlen habe.“

V. 13. Es ist kein Grund vorhanden, ein Leben nach dem Fleische zu führen, denn (γάρ) das Leben nach dem Fleische bringt den Tod. εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν] Wir leben nach dem Fleische, wenn wir der Gesinnung des alten Menschen ungezügelt ihren Willen lassen. μέλλετε ἀποθνήσκειν, mors vobis proposita est, ist euch bestimmt, steht euch bevor zu sterben, müsst ihr sterben. Vgl. 4, 21. 1 Thess. 3, 4. Jak. 2, 12 Passow s. v. μέλλω. Dass ἀποθνήσκειν hier nicht ausschliesslich vom leiblichen Tode gefasst werden könne, verstände sich, sollte man meinen, von selbst; denn den erleidet ja auch der Wiedergeborene, der nach dem Willen des Geistes lebt. Dennoch haben einige neuere Ausleger, die von einer wahren Idiosyncrasie gegen die geistige, oder geistig-leibliche Auffassung der Begriffe θάνατος, νεκρός, θνήσκειν, ἀποθνήσκειν geleitet sind, auch hier die rein physische Bedeutung festhalten wollen. Sie haben deshalb zu mehr oder weniger willkürlichen oder künstlichen Gedankensuppletionen ihre Zuflucht nehmen müssen, entweder: „ihr werdet so sterben, dass es für euch keine ἀνάστασις gibt“, gegen die ausdrückliche Schriftlehre, vgl. Joh. 5, 28. 29. AG. 24, 15., oder: „ihr werdet so sterben, dass es dann keine ζωὴ mehr für euch gibt, dass ihr dann eine vita non vitalis im Hades führen müsst.“ Was will

man dann aber mit Stellen, wie Joh. 6, 49. 50. 11, 25. 26. 1 Tim. 5, 6. Apok. 3, 2. beginnen? Wie die vorgefasste Meinung in solchen und vielen ähnlichen Fällen stets ein Expediens bereit hat, kann man unter Anderen aus Käuffer, de biblica ζωῆς αἰωνίου notione. Dresdae 1838., vgl. p. 100 sq. 114 sq., ersehen. Erfahren wir doch hier p. 96 sq., dass selbst Eph. 2, 1. 5. Col. 2, 13. νεκρός sensu proprio und per πρόληψιν für obnoxius vel adjudicatus morti gesagt sei. Der unbefangene Ausleger wird nun anerkennen müssen, dass an unserer Stelle ἀποθνήσκειν im Gegensatze zum ζῆν eine gleiche Sphäre, wie letzteres, umfasst, und dass beides in offener Rückbeziehung auf v. 2. 6. 10. 11. den weitesten Begriff des Todes und des Lebens bezeichnet. Es bedeutet hier vor allen Dingen den geistlichen und den gegenwärtigen, zugleich aber auch den leiblichen und den zukünftigen Tod. Wie das Christenthum einen transcendenten und zugleich immanenten Gott kennt, so kennt es auch eine gegenwärtige und zugleich zukünftige ζωὴ. Dasselbe gilt aber auch vom θάνατος. Der oft wiederholte Einwand, dass dasselbe Wort nicht zugleich natürliche und tropische Bedeutung haben könne, hat um so weniger Grund, da der θάνατος überall, wo er als Folge der ἀμαρτία auftritt, den einheitlichen Begriff des göttlichen Strafgerichtes, bestehend in jeder Form leiblich-geistlicher Unseligkeit, bezeichnet. Für die, welche ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind, ist darum auch der leibliche Tod nicht mehr als Strafgericht, was ihn eigentlich erst zum θάνατος macht, sondern nur noch als Vollendung der ἀπολύτρωσις, als Uebergang zur ζωὴ αἰώνιος vorhanden. Was übrigens wir jetzt unter dem Worte „Tod“ zusammenzudenken gewohnt und befähigt sind, das vermochte auch schon der Apostel Paulus darunter zu denken. Vgl. unsere Entwicklung des Begriffes θάνατος zu 5, 12. Der vorliegende Ausspruch bietet ein dictum probans für die Möglichkeit des Abfalls, die s. g. amissibilitas gratiae. εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε] Das ζῆν nach der σὰρξ hat den θάνατος zur Folge, das θανατοῦν der σὰρξ die ζωὴ. Man kann hier πνεύματι auf den objektiven Gottesgeist beziehen, und instrumental fassen. Durch diesen ihm einwohnenden Gottesgeist v. 11., von welchem er getrieben wird v. 11., tödtet der Gläubige das Fleisch. Doch ist es wohl der Schriftanschauung gemäss, dass der Geist sich des Menschen, nicht aber, dass der Mensch sich des Geistes als des Werkzeuges oder Organes seiner Thätigkeit bedient. Deshalb ziehen wir es vor, πνεῦμα auch hier, entsprechend der v. 4. 5. 6. 10. von uns statuirten Bedeutung, auf die subjective, pneumatistische Geistesbeschaffenheit des Wiedergeborenen zu beziehen, und nicht sowohl „durch den Geist“, als „im Geiste“ zu interpretiren, analog dem πνεύματι περιπατεῖν, στοιχεῖν Gal. 5, 16. 25. Dass das folgende πνεῦμα θεοῦ v. 14. sich auf das πνεῦμα unseres Verses bezieht, hindert diese Auffassung nicht. Denn der Mensch ist eben selber πνεῦμα oder ἐν πνεύματι, insofern er vom πνεῦμα θεοῦ bewohnt und getrieben wird. Auch ist v. 13. nur vom πνεῦμα im Gegensatz zum σῶμα,

dagegen v. 14. ausdrücklich vom πνεῦμα θεοῦ die Rede, vgl. v. 9. 11. Die πράξεις sind nicht identisch mit den ἔργα, den Handlungen, Thaten, sondern πράξεις ist entweder „Betragen, Verhalten“, Matth. 16, 27., oder „Geschäft, Verrichtung“, Röm. 12, 4., oder sensu malo ein im-probium facinus, eine machinatio, Luk. 23, 51. In letzterer Bedeutung ist besonders der Plural gebräuchlich, vgl. AG. 19, 18. So hier und in der parallelen Stelle Col. 3, 9.: ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ. Es sind die prava facinora, die machinationes, die molimina, die sündlichen Bestrebungen der σὰρξ, des παλαιὸς ἄνθρωπος. Richtig also schon Theodoret: τὰς πράξεις τοῦ σώματος, τοιούτοις τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, τὰ τῶν παθημάτων σκιρτήματα. Auch können nur diese (d. i. die σὰρξ σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις Gal. 5, 24.), nicht die ἔργα getödtet werden, denn facta infecta fieri nequeunt. Hierdurch wird aber auch unsere Auffassung des Wortes σῶμα an unserer Stelle bestätigt, vgl. zu 6, 12. 7, 23. 24. 8, 10. 11. Denn dem materiellen Leibe als solchem können keine πράξεις zugeschrieben werden, wohl aber Leib und Seele, insofern sie im Gegensatze zum πνεῦμα stehen. Ausschliesslich sinnliche Bestrebungen nämlich können hier in der Parallele mit dem allgemeinen κατὰ σάρκα ζῆν nicht gemeint sein; behauptet man aber, das an sich indifferente σῶμα komme hier nur als das vollziehende Organ der Sünde in Betracht, so gehen doch die Bestrebungen der Sünde nicht vom Leibe aus. Die nicht ausreichend bezeugte Lesart τῆς σαρκός statt τοῦ σώματος ist entweder als richtige Glosse, oder als Correctur zu betrachten, die aus unrichtigem Verständniss des Wortes σῶμα an unserer Stelle, aber aus richtiger Erkenntniss des hier erforderlichen Begriffes hervorgegangen ist. θανατοῦν = καταργεῖν, vgl. 7, 4. Zu beachten ist Melanchthons Bemerkung zu unserem Verse: Si secundum carnem vixeritis, moriemini. Est autem secundum carnem vivere obsequi cupiditatibus carnalibus. Id vocant peccare mortaliter. Si spiritu actiones carnis mortificabitis, vivetis. Ille fatetur Paulus in sanctis esse actiones carnis et malos motus, sed tamen sanctos non obsequi illis motibus. Atque hinc sumi potest quae peccata venialia, quae mortalia dicuntur.

V. 14. begründet die Verheissung der ζωή, welche in dem ζήσεσθε v. 13. gegeben ist. V. 14. leitet die Begründung ein, welche erst mit v. 17. abgeschlossen ist. Das Getriebensein vom Geiste ist ein Zeug-niss der Gotteskindschaft v. 14. Denn der empfangene Geist bezeugt sich als einen Geist nicht der Knechtschaft, sondern der Gotteskindschaft v. 15. 16. Die Kindschaft ist aber unauf löslich mit dem Erbe (nämlich dem Erbe der ζωή) verknüpft v. 17. ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται] denn so viele vom Geiste Gottes getrieben werden; das sind aber nach v. 9. alle, welche Christo in Wahrheit angehören. Das ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ ist der Grund, das πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν die Folge. Wo das Letztere statt findet, muss also auch das Erstere vorhanden sein. Darum tritt ohne Schwierigkeit

der eine Ausdruck an die Stelle des anderen, weil mit Nothwendigkeit eins aus dem anderen abgeleitet wird. πνεύματι ἄγεσθαι findet sich auch Gal. 5, 18. ἄγεσθαι steht von der dauernden Einwirkung, im Gegensatze zu dem augenblicklichen Antriebe, dem γέρεσθαι 2 Petr. 1, 21. vgl. οἰκεῖν v. 9. Das passive Verhalten des Menschen zum Wirken des heiligen Geistes ist das primäre und vorausgehende, das aktive Wirken des Menschen selber das secundäre und nachfolgende Moment. Ohne ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ gibt es kein πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν. Ita a Spiritu sancto agimur, ut ipsi quoque agamus. οὔτοι] diese, und keine Anderen. Vgl. Gal. 3, 7: γινώσκετε ἄρα, ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ. Wollt ihr also wirklich begnadigte Gotteskinder und demnach Erben des Lebens sein und bleiben, was ihr ja doch ohne Zweifel wollt, so beweiset und bewähret eure Gotteskindschaft durch euer Getriebensein vom Geiste zur Tödtung des Fleisches. υἱοὶ θεοῦ] Der υἱὸς θεοῦ als Bezeichnung des Gläubigen steht beim Paulus im Gegensatze zum δοῦλος vgl. v. 15. die Antithese des πνεῦμα δουλείας und πνεῦμα υἰοθεσίας. Gal. 3, 23—26. 4, 1—8. So lange der Mensch unter dem Gesetze steht, ist er δοῦλος, sucht als solcher durch Werke sich Lohn zu verdienen, erndtet aber nur Zorn und Fluch, und steht Gott seinem Herrn und Richter mit Furcht und Zittern gegenüber. Als Knecht hat er keinen Antheil am Erbe; seiner wartet nicht das Leben, sondern der Tod. Durch den rechtfertigenden Glauben tritt aber der Mensch aus dem Stande der Knechtschaft in den Stand der Kindschaft über. Statt des Zornes und Fluches des Richters ruht nun die Liebe des Vaters auf ihm, statt der Furcht des Knechtes hat er jetzt das Vertrauen und die Zuversicht des Kindes, und den freien Zugang zum Vaterherzen. Als Kind aber hat er ein begründetes Anrecht am Erbe; der υἱὸς ist κληρονόμος. Alles dieses ist ihm erworben durch den Sohn Gottes, auf dem die Liebe des Vater ruht von Natur Eph. 1, 6., der ihn erkaufet hat vom Fluche des Gesetzes, indem er ward ein Fluch an seiner Statt Gal. 3, 13., und dessen Bruder er nun geworden ist, Joh. 20, 17. Röm. 8, 29. So ist er durch den Glauben eingetreten in die Rechte dessen, der Sohn ist von Natur, während er selber nicht Kind ist von Natur, sondern durch Adoption. Er ist nicht φύσει sondern θέσει υἱός, er hat die υἰοθεσία erlangt; denn φύσει ist er ein τέκνον ὁργῆς Eph. 2, 3., nicht ein τέκνον θεοῦ. Vgl. auch Röm. 9, 26 2 Cor. 6, 18. Eph. 1, 5. Wie nun beim Paulus dem centralen Grundgedanken seiner Lehre entsprechend die υἰοθεσία im Gegensatze zur δουλεία gefasst wird, und die einzelnen Momente dieses Begriffes in den dieses Verhältniss bezeichnenden Merkmalen verlaufen, so gebraucht hingegen Johannes seinerseits den Ausdruck τέκνον θεοῦ in einer seiner mystischen Grundanschauung gleichfalls entsprechenden Bedeutung. Dieselbe bewegt sich nicht in dem Gegensatze von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung aus den Werken und Rechtfertigung durch den Glauben, Knechtschaft unter dem Gesetzesthume und Freiheit unter der Gnade, vielmehr bildet das

Centrum seiner Betrachtung die neue, geistliche Geburt aus Gott, welche uns im Gegensatz zu der natürlichen, fleischlichen Zeugung durch den Glauben an Christum zu Theil geworden ist. Das τέκνον θεοῦ ist ihm identisch mit dem γεγεννημένος ἐκ θεοῦ, Joh. 1, 12. 1 Joh. 3, 9. 10. 5, 1. 2. Diese göttliche Zeugung tilgt die Sünde, das Produkt satanischer Zeugung, die τέκνα τοῦ θεοῦ bilden ihm den Gegensatz zu den τέκνοις τοῦ διαβόλου. Bei den Synoptikern endlich herrscht, gleichfalls ihrer Auffassungs- und Darstellungsweise gemäss, welche wie vor dem Pfingstfeste, so auch vor der Zeit steht, in welcher der Geist die wunderbare Thatsache der Versöhnung, Rechtfertigung und Wiedergeburt zum Mittelpunkt seiner Betrachtung, um den alle seine Gedanken kreisen, erhalten sollte, mehr die natürliche, rein menschliche Seite im Begriffe der Kindschaft vor. Es ist das Moment der Gesinnungsähnlichkeit des Kindes mit dem Vater, welches hier besonders hervorgehoben wird. Vgl. Matth. 5, 9. 16. 45. 48. Luk. 6, 35. Doch fehlen auch nicht Anklänge an den paulinischen Begriff der υιοθεσία, namentlich bei Lukas, vgl. 15, 18. 19. 21. 20, 36., aber auch bei Matthäus, vgl. 17, 25. 26., wie umgekehrt bei Paulus das bei den Synoptikern vorherrschende Moment Phil. 2, 15. sich findet. Es bezeichnet also das τέκνον, der υἱός θεοῦ bei Paulus den Stand und das Recht, bei Johannes den Ursprung und die Wesensähnlichkeit, bei den Synoptikern die Gesinnungsgleichheit des Kindes mit dem Vater. Erst durch die Combination dieser Momente ist der neutestamentliche Begriff der Kindschaft Gottes erschöpfend dargelegt. An sich folgt ein Moment aus dem anderen; aus der Rechtfertigung die neue Geburt, aus dieser der dem Sinne des himmlischen Vaters entsprechende Kindessinn. Bei Johannes findet sich aber nur der Ausdruck τέκνον, bei den Synoptikern nur υἱός θεοῦ, bei Paulus beide Bezeichnungen. Von Johannes dürfte nun jener Ausdruck mit Beziehung auf die noch deutlich in demselben vorliegende Etymologie (τέκνον, von τέκνω, der Erzeugte, der Geborene, welche Ableitung dem populären Bewusstsein gegenwärtiger ist, als die des Wortes υἱός von ὤω mit dem Digamma = φῶ) gewählt sein, an welcher er, wie wir gesehen, in seinem Begriffe des τέκνον festhält. Auch hat wohl das Wort bei ihm einen gewissen Anstrich von Zärtlichkeit, vgl. 1 Joh. 3, 1., wie denn überhaupt im N. T. in liebevollen Anreden sehr häufig τέκνον oder τεκνίον, niemals υἱέ gebraucht ist. (Hebr. 12, 5. macht nur eine scheinbare Ausnahme, weil dort ein Citat statt findet, und das Kind als mündig gedacht wird; dagegen heisst es AG. 13, 10.: υἱέ διαβόλου nicht τέκνον διαβόλου.) Bei Paulus nun wechselt υἱός und τέκνον θεοῦ so, dass durchaus kein Unterschied der Bedeutung statt zu finden scheint. Vgl. Röm. 8, 14. 16. 17. 19. 21. Gal. 4, 7. Doch dürfte, wenn auch beide Wörter gleichmässig das Moment des innigen Liebesverhältnisses von Seiten des Vaters, des Vertrauensverhältnisses und des Erbschaftsrechtes von Seiten des Kindes bezeichnen, in dem υἱός zugleich das Moment der Mündigkeit im Unterschiede von der Unmündigkeit unter dem

Gesetze, welches in τέκνον nicht liegt, besonders hervorgehoben sein, vgl. Gal. 3, 24—26. 4, 1—7. Daher auch Christus als Sohn Gottes immer nur υἱός, niemals τέκνον θεοῦ heisst. (Der Ausdruck παῖς θεοῦ auf Israel, David, Jesum übertragen, vgl. Matth. 12, 18. Luk. 1, 54. 69. AG. 3, 13. 26. 4, 25. 27. 30. entspricht dem Alttestamentlichen עֶבֶר יְהוָה.) Darum gebrauchen auch die Synoptiker nur υἱός θεοῦ, weil nur das mündige Kind zur Nachahmung des väterlichen Sinnes aufgefördert werden kann. Ist übrigens die von Lachm. u. Tischend. an unserer Stelle recipirte Wortstellung υἱοί εἰσιν θεοῦ, wofür die Uncialen, auch Cod. Sinait., und mehrere Patres sprechen, genuin, so würde υἱοί im Gegensatz von δοῦλοι v. 15. nächst dem οὗτοι den Nachdruck haben.

V. 15. Der Apostel beruft sich für die v. 14. aufgestellte Behauptung auf die christliche Erfahrung seiner Leser. „Die vom Geiste getrieben werden sind Gottes Kinder. Denn ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft, sondern den Geist der Kindschaft empfangen.“ οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υιοθεσίας] Der Gegensatz von πνεῦμα δουλείας und πνεῦμα υιοθεσίας erfordert, dass sowohl das Genitivverhältniss, als auch der Begriff des πνεῦμα in beiden Ausdrücken entsprechender Weise gefasst werde. Das πνεῦμα υιοθεσίας kann nun nicht sein „der Geist, welcher die Kindschaft wirkt, oder in ein Kindesverhältniss zu Gott versetzt“, denn die Geistesmittheilung ist Folge der Adoption, vgl. Gal. 4, 5. 6., nicht umgekehrt. Es muss also erklärt werden, entweder: „der Geist, welcher von der Kindschaft ausgeht“, oder: „der Geist, welcher der Kindschaft eigenthümlich zugehört, der Kindschaftsgeist, spiritus, qualis adoptatorum est, Luther: ein kindlicher Geist.“ Letztere Bedeutung passt auch besonders zur Erklärung von πνεῦμα δουλείας „der Geist, welcher das Charakteristikum der Knechtschaft ist, spiritus, qualis est servorum, Luther: ein knechtischer Geist.“ Es fragt sich nun, welches πνεῦμα hier gemeint sei, ob das πνεῦμα θεοῦ oder ein πνεῦμα ἀνθρώπων, der objektive Gottesgeist selber, oder ein subjektiver, menschlicher, wenn auch geistlicher Affekt? Für die erste Auffassung kann weder der Zusammenhang, noch auch Gal. 4, 6. präjudicial sein. Denn dort ist nicht vom πνεῦμα υιοθεσίας, sondern vom πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ die Rede, welches der υιοθεσία nachfolgt, und es könnte sehr wohl das πνεῦμα υιοθεσίας als Wirkung dieses göttlichen πνεῦμα im Menschen gedacht werden. Es kann aber der Natur der Sache nach leicht der Uebergang vom πνεῦμα θεοῦ zu seiner Wirkung dem πνεῦμα als der pneumatischen Wesenheit im Menschen gemacht werden, so dass also der Zusammenhang mit v. 14., wo das πνεῦμα θεοῦ genannt ist, dem allerdings das πνεῦμα υιοθεσίας in unserem Verse correspondirt, nicht hindern kann, letzteres von dem kindlichen Geiste des Menschen zu interpretiren, welcher als Wirkung des göttlichen Geistes nothwendig auch auf das Vorhandensein dessel-

ben zurückweist. Wir halten nun aber dafür, dass diese Auffassung auch wirklich durch den Gegensatz zu *πνεῦμα δουλείας* geboten ist. Denn der Geist Gottes selber kann doch nicht wohl ein *πνεῦμα δουλείας* genannt werden, da er weder die Knechtschaft wirkt, noch von ihr ausgeht, oder ein charakteristisches Merkmal derselben ist, indem er nur den Kindern und Freien, nicht aber den Knechten gegeben wird. Man hat nun zwar gesagt, das *πνεῦμα δουλείας* bezeichne nicht etwa den Geist, welchen die Menschen unter dem *νόμος* wirklich gehabt hätten, sondern es bezeichne nur negativ das, was der Geist, welchen die Christen empfangen hätten, nicht sei. Also: „der Geist, welchen ihr empfangen habt, ist nicht etwa ein Geist der Knechtschaft, sondern ein Geist der Kindschaft“, d. i. diesen Geist Gottes besitzen nicht die Knechte, sondern nur die Kinder Gottes. Das *πάλιν* gehöre ja, wie schon die Wortstellung zeige, nicht zu *ἐλάβετε*, sondern zu *εἰς φόβον* = *εἰς τὸ πάλιν φοβεῖσθαι*, wie dies nämlich unter dem Zorn wirkenden Gesetze der Fall war. Doch scheint uns weder jene negative Fassung des *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας*, noch auch diese an sich ganz richtige Verbindung des *πάλιν* die berührte Schwierigkeit zu heben. Denn der Geist der Knechtschaft kann doch nur der Geist der Furcht sein, und wenn gesagt wird, der Geist, welchen ihr empfangen habt, ist nicht ein Geist der Knechtschaft, damit ihr euch abermal fürchten solltet, oder: so dass ihr euch abermal fürchten müsset, so ergänzt sich von selbst, wie damals geschah, als ihr den Geist der Knechtschaft d. i. den Geist der Furcht besasset, und die Ergänzung, wie unter dem Zorn wirkenden Gesetze geschah, sucht nur die Identität dieser beiden Suppletionen unter anderem Ausdrucke zu verdecken. Das *πνεῦμα δουλείας* muss also immer so gefasst werden, dass es als wirkliches Besitzthum des Menschen gedacht werden kann, also nicht als Spiritus Dei, sondern als spiritus servilis hominum. Zwar wird auch dieser nicht sowohl empfangen, als nur besessen. Darum ist zu erklären: „Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, damit ihr euch abermals fürchten müsset, wie damals, wo ihr diesen knechtischen Geist besasset, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen.“ Richtig erklärt also de Wette *πνεῦμα δουλείας, υιοθεσίας* eine Geistesstimmung, wie man sie in Knechtschaft, wie man sie in Kindschaft hat, und bemerkt, dass *ἐλάβετε* = *ἔδωκεν ὑμῖν ὁ θεός* den objektiven Quell dieser Geistesstimmung bezeichne. Vgl. Röm. 11, 8: *ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεός πνεῦμα κατανύξεως* 2 Tim. 1, 7: *οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφροσυνῆς*. 2 Cor. 4, 13: *ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως*. Gal. 6, 1: *καταριζέτε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραότητος*. Eph. 1, 17: *ὁ θεός — δῶκεν ὑμῖν πνεῦμα σοφίας*. Die *δουλεία* und der *φόβος* war freilich Wirkung des geoffenbarten *νόμος*, doch ist daraus nicht zu folgern, dass die römische Gemeinde vorherrschend aus Judenchristen bestanden habe, oder dass der Apostel sich hier nur an den judenchristlichen Theil der Gemeinde wende. Denn auch die Wirkung

des natürlichen Gewissensgesetzes, welches die Heiden nach 2, 14. 15. besaßen, ist eine analoge, und dass Paulus auch das Heidenthum als einen Stand der Knechtschaft fasst, zeigt Gal. 4, 8. 9. Zu *υιοθεσίας* bemerkt Grotius: Non satis habuit dicere Spiritum libertatis, sed dixit adoptionis. Nam qui adoptantur, si servi sint, et liberi ex servis fiunt et filii. Filii lege facti *θετοὶ* dicuntur in jure Graeco. Verbum est *υιοθετεῖν*, unde *υιοθεσία*, quod et arrogationem et adoptionem specialiter Romanis dictam comprehendit. Poterat et ab ipsa naturali generatione similitudinem sumere Apostolus, sed ut ab adoptione sumeretur, huic loco convenientius fuit, quia simul meminit status prioris, quasi servilis. Weil nun aber die Adoption ganz in das Verhältniss und das Recht des gebornen Kindes versetzt, so ist auch der Geist der Adoption seinem Wesen und seiner Wirkung nach nicht verschieden von dem Geiste der Kindschaft. Die Wiederholung des *ἐλάβετε* (einmal gesetzt ist es 1 Cor. 2, 12.) findet des Nachdrucks halber statt, vgl. Hebr. 12, 18. 22. Eph. 2, 17. 19. (wo Lachmann *καὶ εἰρήνην* und *ἀλλ' ἔστι* liest.) *ἐν ᾧ κρᾶζομεν*] nicht: auf dessen Antrieb, oder: durch welchen, sondern: in welchem wir rufen. *κρᾶζειν*, vgl. Gal. 4, 6., hier nicht, wie sonst gewöhnlich, vom eigentlichen Geschrei, sondern vom lauten Rufe, als dem Zeichen der freudigen Zuversicht, im Gegensatze zur schlichternen Verzagtheit des Gebetes. Clamor, sagt Bengel, sermo vehemens, cum desiderio, fiducia, jure, constantia. *Ἀββᾶ, ὁ πατήρ*] In dem palästinensischen Landesdialekte wurde das aramäische *אבא* statt des hebräischen *אב* gebraucht. Die Formel *ἄββᾶ, ὁ πατήρ* findet sich noch Mark. 14, 36. Gal. 4, 6. Das *ὁ πατήρ* lässt sich nicht als hingefügte Uebersetzung des Evangelisten, oder Apostels betrachten, denn dann würde die gewöhnliche Interpretationsformel *ὁ ἔστι, τοῦτ' ἔστι, ὁ ἔστι μεθερμηνεύμενον*, die namentlich bei Markus niemals fehlt, vgl. Mark. 3, 17. 7, 11. 34. 5, 41. 15, 22. 34. auch Matth. 1, 23. 27, 46. Joh. 1, 39. 42. AG. 1, 19. 4, 36. 13, 8. Hebr. 7, 2., hinzugefügt sein. Paulus hingegen interpretirt überhaupt so wenig hebräische Ausdrücke, dass er 1 Cor. 16, 22. selbst das viel unverständlichere *μαρὰν ἀνά* ohne Erklärung gelassen hat. *ὁ πατήρ* ist demnach Bestandtheil des Gebetes selber. Die Bemerkung des Grotius: Imitatur puerorum patribus blandientium voces. Mos est blandientium repetere voces easdem, (ähnlich schon vor ihm Chrysost. und Theodor.) ist unhaltbar, da in diesem Falle *ἄββᾶ, ἄββᾶ, oder ὁ πατήρ, ὁ πατήρ* (vgl. Matth. 7, 22. 27, 46.) stehen müsste. Noch weniger trifft die Bemerkung Calvins: Significat Paulus, ita nunc per totum mundum publicatam esse Dei misericordiam, ut promiscue linguis omnibus invocetur: quemadmodum Augustinus observat. ergo inter omnes gentes consensum exprimere voluit. Unde sequitur, nihil jam differre Graecum a Judaeo, quum inter se coaluerint. Denn solche Nebenreflexion ist nicht nur durch nichts angedeutet, sondern sie ist auch weder durch den Zusammenhang, noch durch die Emphase des Ausdruckes gestattet. Vielmehr ward das bei den palästinensischen

Juden gebräuchliche ἄββᾶ auch von den Hellenisten und dann von den Christen herübergenommen, etwa wie in unsere Liederpoesie die Ausdrücke Abba, Jehovah, Immanuel u. s. w. übergegangen sind. Es war aber ganz natürlich, dass in dem Gebete, der Sprache des vertraulichen Umganges des Herzens mit Gott, dieselbe Anrede dann auch noch in der Muttersprache wiederholt ward. So würden auch wir nicht leicht im Gebete „Jehovah“ anreden, ohne „Herr“ hinzuzufügen. Die Meinung, dass das ἄββᾶ des kindlichen Klanges wegen gesetzt sei, liesse sich mit der unsrigen vereinigen, indem sie den Grund für die ursprüngliche Beibehaltung der jüdischen Gebetsanrede ἄββᾶ angeben könnte; doch fragt sich, ob sie nicht zu sehr auf einer Uebertragung der modernen Empfindung und Gewohnheit beim Aussprechen des Wortes Abba beruht. Vgl. auch Meyer z. St. ὁ πατήρ Nominativ mit dem Artikel für Vokativ, vgl. Mark. 5, 8. 41. 9, 25. 15, 34. Luk. 18, 11. 13. Winer III. K. 3. §. 29. 1. S. 209. Der Apostel stellt in unserem Verse die Wirkung der Alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung der Wirkung der Neutestamentlichen Gnadenoffenbarung entgegen. Jene ist das πνεῦμα δουλείας, diese das πνεῦμα υιοθεσίας. Neque tamen inde colligas, sagt Calvin, vel Spiritu adoptionis neminem ante Christi adventum fuisse praeditum: vel quicumque Legem acceperint, servos fuisse, non filios. Ministerium enim Legis cum Evangelii dispensatione potius confert quam personas cum personis. Fateor quidem hic moneri fideles, quanto cum ipsis liberalius nunc egerit Deus, quam olim cum Patribus sub Veteri testamento: externam tamen dispensationem respicit, cujus tantum ratione praecellimus: quia ut praestantior fuerit Abrahae, Mosis et Davidis fides quam nostra, quatenus tamen in speciem sub paedagogia eos Deus continuit, nondum ad libertatem, quae nobis patefacta est, progressi erant. Wozu besonders zu vergleichen Gal. 3, v. 23—26. und 4, v. 1—6. Wie viel mehr noch musste aber das πνεῦμα δουλείας diejenigen beherrschen, welche nicht durch die πίστις an die ἐπαγγελία wenigstens verhältnissmässig von ihm befreit waren, sondern ganz im gesetzlichen Standpunkte befangen blieben. Zu dem Wechsel der Person ἐλάβετε, χαρίζομεν, bemerkt aber Calvin: Personam ideo mutavit, ut sortem omnium sanctorum communem exprimeret, acsi dixisset: Spiritum acceperitis, per quem vos, ut nos reliqui omnes fideles, clamatis.

V. 16. αὐτὸ τὸ πνεῦμα] heisst nicht: idem spiritus; Luther: derselbige Geist; denn das wäre τὸ αὐτὸ πνεῦμα; sondern: ipse spiritus, der Geist selbst, nämlich der Geist Gottes, in welchem und durch welchen wir das πνεῦμα υιοθεσίας v. 15. haben. συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν] Vgl. 1 Joh. 5, 6—11. Vulg.: testimonium reddit spiritui nostro. Luther: „gibt Zeugniß unserem Geiste.“ So auch noch mehrere neuere Ausleger. Diese Auffassung könnte nur bei unserer Erklärung von v. 15. gelten. Denn nimmt man dort schon das πνεῦμα im Sinne des πνεῦμα θεοῦ, so erhält man in unserem Verse nur eine tautologische und ziemlich nichtssagende Emphase. Wenn

nämlich die Kinder Gottes im Geiste Gottes den Abbaruf vollziehen, so versteht es sich von selbst, dass es der Geist Gottes selbst ist, der ihnen das Kindschaftszeugniß gibt. Wohl aber könnte ausdrücklich hervorgehoben werden: dass in dem kindlichen Geiste, in welchem der Abbaruf sich vollzieht, der Geist Gottes selber unserem Geiste Zeugniß von unserem Kindesstande ablege. Indess es ist durch kein Beispiel erwiesen, dass das compositum συμμαρτυρεῖν identisch mit dem simplex μαρτυρεῖν genommen werden dürfe. Es ist demnach συμμαρτυρεῖν hier, wie 2, 15. 9, 1. im Sinne von una testari, zugleich Zeugniß ablegen, zu fassen. Unser Geist bezeugt nämlich unsere υιοθεσία eben als kindlicher Geist durch seinen Abbaruf v. 15., er bezeugt sie aber nicht allein, sondern mit ihm zugleich der Geist Gottes. Dieser bezeugt sie aber nicht etwa durch unmittelbare Einsprache, sondern unter Vermittelung des allgemeinen Verheissungswortes, welches er dem bestimmten Individuum, dem er einwohnt, applicirt. Denn während die Schrift alle die, welche an Christum glauben, Gottes Kinder nennt, bezeugt der Geist dem einzelnen Gläubigen: Du bist Gottes Kind! Dieses Geisteszeugniß ist das erste, und zugleich der Grund des Abbarufes, welcher das zweite Zeugniß ist. Gegen die Pontificii certitudinem gratiae infallibilem impugnantes bemerkt Calov: Quod nostro spiritui testificatur et confirmat Spiritus S. de eo nos indubitato certi sumus; quia testimonium Spiritus Sancti certissimum est et prorsus indubitatum, cui qui non credit, Deum mendacem facit 1 Joh. 5, 10. Das Asyndeton (man hätte statt αὐτὸ τὸ πνεῦμα etwa ein οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ πνεῦμα erwartet) scheint sich am leichtesten zu rechtfertigen, wenn man, bei schärferer Betonung des αὐτό und des συμ, zu Ende unseres Verses den Gedanken ergänzt: „Und so ist für unsere Kindschaft alle nur erforderliche Bürgschaft vorhanden.“ Der Inhalt des 16ten Verses bildet übrigens eben so sehr einen Gegensatz zur deistischen, als zur pantheistischen Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt im Allgemeinen und zum Menschengenossen ins Besondere. Er zeigt, dass die christliche Religion Gemeinschaft Gottes des Geistes mit den Menschen im bleibenden Unterschiede vom Menschengenossen ist.

V. 17. εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι] Aus unserer Kindschaft folgt nothwendig, nach Analogie des menschlichen Rechtes, unsere Erbschaft, vgl. Gal. 4, 7. Diese Erbschaft besteht aber als Erbschaft Gottes und Miterbschaft Christi in der δόξα oder ζωὴ αἰώνιος (vgl. das συνδοξισθῶμεν unseres Verses und die μέλλουσα δόξα v. 18.). So ist also die Wahrheit des ζήσεσθε v. 13. erwiesen. Der Satz εἰ δὲ τέκνα (ἐσμεν), καὶ κληρονόμοι (ἐσμεν), spricht zunächst nur eine allgemein gültige Wahrheit aus, die erst durch das folgende κληρονόμοι μὲν θεοῦ κτλ. näher bestimmt wird. Es ist also nicht schon zu τέκνα und κληρονόμοι ein θεοῦ zu suppliren. κληρονόμοι μὲν θεοῦ] Die Erbschaft wird in gewöhnlichen, menschlichen Verhältnissen erst angetreten nach dem Tode des Erblassers, vgl. Hebr. 9, 16. 17. Dieses Moment ist in der

Anwendung des Vergleiches natürlich nicht festzuhalten. Das tertium comparationis bildet nur das väterliche Gut, welches dem Kinde nach Kindschaftsrechte zusteht, und in der Sphäre der irdischen Verhältnisse als Erbgut bezeichnet wird. Vgl. auch Luk. 15, 12. Höchstens könnte man noch das Moment des vor dem Antritte der Erbschaft dazwischen getretenen Todes im Allgemeinen festhalten, dort des Todes des Vaters, hier des Todes des Kindes, welcher der Uebergang zum ewigen Leben, oder zum Besitze des himmlischen Erbes ist. *συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ*] Das Erbe Gottes, welches den Kindern Gottes zu Theil wird, ist eigentlich das Erbe Christi, zu dessen Theilnahme sie durch Adoption berufen sind. Er ist κατ' ἐξοχὴν der κληρονόμος Gal. 3, 16—18. Hebr. 1, 2., und durch den Glauben ihm eingegliedert, gelangen auch sie zur Theilnahme an seinem Besitze, werden auch sie κληρονόμοι Gal. 3, 28. 29. vgl. Röm. 4, 13. Wie im Alten Bunde vorbildlich auf Isaak und Jakob, ist auch auf Christum allein das Erstgeburts- und Erbschaftsrecht übergegangen. Er ist der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς v. 29., und theilet seinen Brüdern sein Erbgut mit, welches als geistliches Erbgut seiner Natur nach untheilbar jedem ganz zukömmt. Die untheokratische Beziehung unserer Stelle auf das römische Erbrecht ist eben so fernliegend, als unpassend. Denn dort stand allen Kindern von Natur ein gleicher Antheil am Erbgute zu, so dass die Gnadenthätigkeit und Vermittelung Christi, des Erstgeborenen und eigentlich ausschliesslichen Erben, in der Anwendung ganz zurücktreten würde. Eher liesse sich noch mit Wieseler zu Gal. 4, 7. sagen, dass Paulus überhaupt kein einzelnes Erbrecht berücksichtigt habe. Doch glauben wir aus den angegebenen Gründen immer noch an der Beziehung auf das jüdische Erbrecht festhalten zu müssen. *εἴπερ συμπάσχομεν*] wenn wir anders mitleiden, fügt die unerlässliche Voraussetzung hinzu, unter der allein jeder Christ, zur Theilnahme an der δόξα Christi zu gelangen, hoffen darf. Vgl. Matth. 20, 22 f. Col. 1, 24. 3, 4. 2 Tim. 2, 11 f. 1 Petr. 4, 13. 5, 1. Zwar hat schon der Tod Christi den gläubigen Gotteskindern das Anrecht auf die zukünftige Herrlichkeit erworben, aber sie können dieses Anrecht nur bewahren, und den Besitz der Herrlichkeit selber nur antreten, wenn sie seinen Leiden und seinem Tode gleichförmig werden *). Diese Leiden sind zwar eigentlich

*) Richtig bemerkt Calvin, dass hier nicht die causa, sondern der ordo adipiscendae salutis angegeben sei. Melancthon sagt, das συμπάσχειν werde nicht als meritum oder pretium vitae aeternae, sondern nur als obedientia propter ordinem a Deo sancitum gefordert. Eben so Calov: *Passiones non conditio sunt meritoria, sed ordo*, quem Deus in hominibus ad aeternam haereditatem admittendis constituit et observat. Causa enim unica constituta erat *visio dei* vel *adoptio*. Schon vorher aber hatte er zu dem κληρ. & συγκληρ. χρ. bemerkt: Quam autem hic vita aeterna *haereditas* dicatur, manifestum est excludi *operum merita*, quae Papistae afferunt.

Bekennnissleiden, wie sie namentlich in besonderem Maasse die ersten Christen zu erdulden hatten; doch lässt sich der Begriff an sich verallgemeinern, und auch auf die Kampfesleiden in Beziehung auf die Sünde, das *θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος*, in Anwendung bringen. Alles Leiden des Christen ist im Grunde eins, es ist Weltentsagung in ihren verschiedenen Formen. Das πάσχειν muss aber als williges Leiden gedacht werden, denn nur dieses macht den Christen, weil dem unfreiwilligen Leiden sich auch der Nichtchrist nicht entziehen kann. Ist aber das Leiden unumgängliche Bedingung der Verherrlichung, so liegt darin zugleich ein Trost, insofern es dann, weit entfernt, die Hoffnung der Verherrlichung zu trüben, ein neues Unterpfand derselben enthält, vgl. 5, 3 ff. *ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*] um auch mitverherrlicht zu werden, dem wesentlichen Sinne nach gleich, wiewohl stärker, als οὕτω γὰρ καὶ συνδοξασθήμεθα, (wie sich von selbst versteht, σὺν τῷ Χριστῷ, vgl. Joh. 17, 22. Apok. 3, 21.) ὁ γὰρ τοῖς οὐδὲν κατωρθώκοσι τοσαῦτα δορησάμενος ἀγαθὰ, ὅταν ἴδῃ καὶ πονήσαντας καὶ τοσαῦτα παθόντας, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἀμείψεται; Chrysostomus. Die regelmässige und nothwendige Folge einer Sache wird in energischer Weise als von dieser Sache selbst beabsichtigt gedacht. So wird hier die Herrlichkeit, eine nothwendige Folge des Leidens, als von diesem Leiden selbst bezweckt dargestellt; denn ἵνα hängt von συμπάσχομεν, nicht von συγκληρονόμοι ab.

Der Apostel hat nun die Lehre von der Heiligung K. 6—8, 17. allseitig entwickelt. Wie sie ihren Ausgangspunkt von der Rechtfertigungslehre genommen hat, so ist sie auch in dieselbe zurückgekehrt. Denn der Geist der Heiligung, der uns einwohnt, ist selber Zeuge für unsere durch Rechtfertigung erworbene Kindschaft, und damit zugleich Bürge und Unterpfand für das Erbe des Lebens. Diese ζωή ist zwar schon gegenwärtig in uns vorhanden, insoweit wir nämlich schon gegenwärtig von dem πνεῦμα subjektiv erfüllt sind; insoweit dieses Princip aber in diesem irdischen Leben noch fortwährend mit der ἀμαρτία gemischt und vom σώμα umfassen ist, ringt auch die ζωή noch mit dem θάνατος, ruht sie in ihrer Vollendung nur in Christo, der absoluten Gerechtigkeit, und haben die, welche durch den Glauben in Christo Jesu sind, sie auch erst in Zukunft oder im Jenseits für sich zu erwarten, oder erst dann, wenn Christus, mit dem unser Leben annoch verborgen ist in Gott, und der selber unser Leben ist, sich offenbaren wird in Herrlichkeit Col. 3, 3. 4. So ist also Christi Gerechtigkeit und Christi Leben zwar dem Anfange nach auch schon subjektiv in uns übergeströmt, aber in seiner Vollkommenheit besteht beides noch immerdar nur objektiv in ihm selber, und bleibt für uns noch Gegenstand des Glaubens und nicht des Schauens. Der gegenwärtige Aeon ist demnach naturgemäss noch eine Leidenszeit, ohne συμπάσχειν findet kein συνδοξάζεσθαι statt v. 17., und an diesen letzteren Satz anknüpfend sucht der Apostel nun noch schliesslich v. 18—39. seine Leser über die παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ zu trösten, und zur freudigen Er-

duldung derselben zu ermuthigen, weil ja nach göttlicher Ordnung die δόξα erst eine zukünftige, diese zukünftige δόξα aber eben so gross, als gewiss, und weil schon in der gegenwärtigen Schwachheit das πνεῦμα unser Beistand sei. Schon 5, 3 ff. hatte der Apostel gezeigt, wie die θλίψεις die ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ nicht zu Schanden machen, sondern nur befestigen und steigern könnten; was er aber dort beim vorläufigen Schlusse seines Themas nur angedeutet, das thut er jetzt am eigentlichen Schlusse der Entwicklung noch ausführlicher und in viel reicherer Mannigfaltigkeit dar. Die δικαιοσύνη Θεοῦ und die ζωὴ bilden das Grundthema des ganzen Briefes. Nachdem nun der Apostel dargethan, dass die δικαίωσις keineswegs das Beharren in der ἀμαρτία, vielmehr den ἁγιασμός zur nothwendigen Folge habe, und dass nur bei statt findendem ἁγιασμός die mit der δικαιοσύνη Θεοῦ verknüpfte ζωὴ bewahrt bleibe: zeigt er nun noch, wie der gegenwärtig uns noch umfangende θάνατος, welcher in den παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ sich manifestirt, im Hinblick auf die zukünftige Herrlichkeit oder die gewiss verbürgte ζωὴ αἰώνιος geduldig und freudig zu ertragen sei. Hatte er 5, 3 ff. gesagt, dass die Trübsale der Gläubigen die Hoffnung auf diese zukünftige Herrlichkeit nur stärken und mehren, so zeigt er nun, welche Trost- und Stärkungsmittel zur Erduldung dieser Trübsale bis zum Eintritte der Erfüllung unserer Hoffnung hin Gott uns bereitet habe. K. 8, v. 18 ff. führt also die Ermuthigungsgründe zu dem συμπάσχειν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν v. 17. ein.

V. 18. Den Zusammenhang mit den letzten Worten des vorhergehenden Verses (εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν) gibt richtig Calvin an: Neque vero molestum esse nobis debet, si ad coelestem gloriam nobis per varias afflictiones procedendum est, quandoquidem illae, si cum magnitudine gloriae hujus conferantur, levissimi sunt momenti. Λογίζομαι] s. zu 3, 28. γάρ] gibt den Grund an, weshalb das συμπάσχειν uns nicht entmuthigen dürfe. οὐκ ἄξια] Das Etym. M. bemerkt, ἄξιος: ἀπὸ τοῦ ἄγω, ἄξω, ἄξιος ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν σταθμῶν τὴν ἴσην ῥοπὴν ἐχόντων. Es ist also ursprünglich ἄξιος von ἄγω abgeleitet (vgl. Sophocl. Electr. v. 119.: μούνη γὰρ ἄγειν οὐκ ἔτι σωκῶ λύπης ἀντιρρόπον ἄχθος, und dazu die Bemerkung von Hermann: ἄγειν usitatum in pendendo verbum. Translatio sumpta ab iis, qui lancem pondere gravatam deprimenda altera lance tollunt,) = quod lancem trahit, quod pendit i. e. quod pondus, momentum habet, was wiegt. Vgl. LXX. 1 Paral. 21, 22. 24.: ἀγοράζειν ἐν ἀργυρίῳ ἄξιον um volles Geld kaufen. Daher ἄξιόν τινος gegen etwas wiegend, etwas aufwiegend = ἀντάξιόν τινος „das, was das Gegengewicht gegen etwas hält, eben so schwer ist.“ Beispiele s. bei Matthiä Ausführl. griech. Grammat. §. 363. S. 677. So Callin. Eleg. v. 19.: λαφὴ γὰρ σύμπαντι πόθος κρατερόφρονος ἀνδρὸς θνησκοντος: ζῶων δ' ἄξιος ἡμιθέων, ist er den Halbgöttern gleich zu schätzen. v. 21.: ἐρδαι γὰρ πολλῶν ἄξια μοῦνος ἑὼν, Thaten, die den Thaten vieler gleich kommen. So auch LXX Prov. 8, 11.: κρείσσων γὰρ

σοφία λίθων πολυτελῶν, πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς ἐστίν. Sir. 26, 15.: οὐκ ἔστι σταθμὸς πᾶς ἄξιος ἐγκρατοῦς ψυχῆς, kein Gewicht wiegt auf eine enthaltssame Seele. An unserer Stelle nun lesen wir ἄξιον εἶναι πρὸς τι statt des genit. comparat. ἄξιον εἶναι τινος πρὸς mit dem Acc. zu, nach — hin, im Hinblick auf, bezeichnet nämlich öfter die Norm, nach welcher sich Jemand richtet, gemäss, Luk. 12, 47. 2 Cor. 5, 10. Gal. 2, 14., und daher auch den Maassstab, nach welchem eine Vergleichung angestellt wird. Vgl. Winer III. K. 5. §. 53. h. d.) S. 482. Also ἄξιον εἶναι πρὸς τι = von gleichem Belange sein verglichen mit etwas, gl. daran gehalten. οὐκ ἄξια ist aber = ἀνάξια gewichtlos d. i. nicht der Rede werth im Verhältniss zu u. s. w. Es ist demnach nicht nöthig hier eine Meiosis oder Litotes („nicht von gleichem Belange“ für „von weit geringerem Belange“) zu statuiren. Zur Sentenz vgl. 2 Cor. 4, 17.: τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρόν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρους δόξης κατεργάζεται ἡμῖν, und dazu das διὸ οὐκ ἐκκακούμεν v. 16. und das μὴ ἐκκακούμεν Gal. 6, 9. Die Vulgata übersetzt: existimo enim, quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. Die protestantische Dogmatik betrachtete demnach den Ausspruch unseres Verses als ein dictum probans gegen die katholische Lehre vom meritum condigni, welches die bona opera regentorum begründen sollen. Denn, wie Calvin richtig folgert, Si passiones nostrae non merentur gloriam, multo minus opera merentur. Nam gravius est passiones sustinere propter Christum, quam pietati operam navare: et supremus gradus obedientiae est illa in passionibus perseverantia, unde martyribus gradum superiorem inter sanctos assignant Papistae. Dagegen liesse sich nun einwenden, dass ja überhaupt nicht von dem inneren, sittlichen Werthe der Leiden, sondern nur von ihrer Geringfügigkeit im Verhältniss zur Grösse der zukünftigen Herrlichkeit die Rede sei. Wenn ich behaupte, dass eine kurze und leichte Trübsal nicht in Anschlag zu bringen sei gegen eine überschwengliche und ewige Freude, so könnte an sich damit ganz wohl bestehen, dass ich mich jener Trübsal um so mehr zu unterziehen habe, da sie noch dazu um ihres sittlichen Verdienstes willen die ewige Seligkeit erwerbe. Könnte man doch gewiss umgekehrt sagen, dass die geringe und vergängliche Lust der Sünde gegen die Schwere der ewigen Strafe ganz verschwinde, und dass dennoch die erstere die letztere verdiene. Darum scheine auch die Behauptung Bellarmins bei Gerhard loc. theol. ed. Cotta Tom. VIII. p. 91.: Nam passiones hujus temporis breves sunt, gloria autem aeterna est; tamen proportio est inter has passiones et illam gloriam propter caritatis dignitatem, unde procedunt, so schriftwidrig sie im katholischen Sinne verstanden an sich sei, doch durch unsere Stelle, wie Gerhard meint, nicht widerlegt werden zu können. Richtig bemerke dagegen Calvin gegen diejenigen Scholastiker, welche glaubten zugeben zu müssen, dass das meritum condigni bonorum operum durch den Aus-

spruch unseres Verses widerlegt werde, aber doch das meritum congrui derselben sich noch festhalten lasse: Neque enim dignitatem utriusque (nämlich der *θλίψις* und der *δόξα*) confert Apostolus: sed gravitatem crucis tantum elevat comparatione magnitudinis gloriae, idque ad confirmandos patientia fidelium animos. Indess zum Begriff des Verdienstes gehört doch immer, dass Leistung und Lohn im Gleichgewichte stehen. Ueberwiegt nun das ewige Leben unendlich die zeitlichen Leiden, so können schon deshalb die letzteren nicht die verdienstliche Ursache des ersteren sein. Die Liebe aber kann den Leiden nicht ihren verdienstlichen Werth verleihen. Denn auch abgesehen von ihrer Unvollkommenheit, denkt der Apostel hier an gar keine andere, als in heiliger Liebe erduldeten Leiden, und negiert auch von diesen heiligen Liebesleiden der Gläubigen, dass sie dem Werthe der ewigen Herrlichkeit äquivalent seien. Auch kann die *ζωὴ αἰώνιος*, welche durch die *ὑπακοή Χριστοῦ* verdienet und der *πίστις* geschenkt ist, gar nicht nachträglich durch die *ὑπακοή* unserer *παθήματα* verdienet werden. Die vergängliche Lust der Sünde verdient zwar die ewige Unseligkeit, weil sie Bruch einer gottgesetzten Verpflichtung und Antastung der ewigen Majestät Gottes selber ist, dahingegen die vergängliche Last der Leiden verdient nicht die ewige Seligkeit, weil der unter ihr sich bekundende Gehorsam Vollzug einer gottgesetzten Verpflichtung ist, nach welchem wir nicht minder unnütze Knechte bleiben, als zuvor, und weil derselbe dem allgenugsamen Gotte mit keiner Leistung dient, die ihn zur Gegenleistung verpflichtet. Wenn er dennoch dem Thun und Leiden seiner Kinder zwar nicht den Himmel selber, aber doch besonderen Lohn im Himmel ausgesetzt und verheissen hat, so ist dies eben nicht verdienster und geschuldeter Lohn des gerechten Richters, sondern unverdienter Gnadenlohn aus väterlicher Güte. *τὰ παθήματα*] hier wie 2 Cor. 1, 5 ff. Phil. 3, 10. Col. 1, 24. 2 Tim. 3, 11. in physischer, nicht wie Röm. 7, 5. Gal. 5, 24. in ethischer Bedeutung. Es sind die Leiden, nicht die Leidenschaften. *τοῦ νῦν καιροῦ*] 3, 26. 11, 5. steht *ὁ νῦν καιρός* im Gegensatze zur Vergangenheit, hier im Gegensatze zur Zukunft. Und zwar beginnt diese zukünftige Zeit mit der Parusie des Herrn, so dass *ὁ νῦν καιρός* dem *αἰὼν οὗτος*, dessen Gegensatz der *αἰὼν ὁ μέλλων*, *ἐκείνος*, *ὁ ἐρχόμενος* ist, vgl. Matth. 12, 32. Mark. 10, 30. Luk. 20, 35., correspondirt. Auch ist *ὁ αἰὼν οὗτος* hier nicht der umfassendere Begriff, „die gegenwärtige Weltordnung überhaupt“, von welcher der *νῦν καιρός* die gegenwärtige Zeitfrist, der dermalige Zeitlauf einen Theil bildet, nämlich die der nahe gedachten Parusie unmittelbar vorhergehende Zeit. Vielmehr wird der *αἰὼν οὗτος* nur als *νῦν καιρός* bezeichnet, um die Kürze seiner Dauer zu markiren. Mag er an sich auch noch so lange währen, im Verhältniss zur ewigen Herrlichkeit ist er doch nur als der rasch vorüberfliegende gegenwärtige Zeitpunkt (*καιρός* nicht *χρόνος* oder *αἰὼν*) zu betrachten. Diese Betrachtung gibt eben Trost in den uns lange dünkenden Leiden. *πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι*] nicht

πρὸς τὴν δόξαν τὴν μέλλουσαν, weil der Nachdruck auf dem vorausgestellten *μέλλουσαν* ruht. Es steht im scharfen Gegensatze zu dem *νῦν καιρός*. Vgl. Gal. 3, 23: *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* Matth. 25, 34. 1 Cor. 12, 22. 23. Winer Anhang §. 63. 3. a. Durch *μέλλουσα* wird die *δόξα* weder, wie AG. 11, 18. 21, 27., als nahe, noch, wie Hebr. 1, 14. 10, 27., (wo auf dem nachgestellten *μέλλοντος* der Nachdruck ruht,) als gewiss bevorstehend bezeichnet, sondern es drückt in der Antithese zu dem *νῦν καιρός* einfach dasjenige aus, was überhaupt zukünftig ist, was erst in Zukunft noch bevorsteht vgl. 8, 38. 1 Tim. 4, 8. Gal. 3, 23., was wir also geduldig abzuwarten haben. *ἀποκαλυφθῆναι*] Theophylact, dem auch viele neuere Ausleger beistimmen, bemerkt: *διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν τὸ ἀποκαλυφθῆναι ἔδειξεν, ὅτι καὶ νῦν ἐστὶ, κρύπτεται δέ* (sc. ἡ δόξα), *τότε δὲ ἀποκαλυφθήσεται, τούτῃ τελεῖως φανερωθήσεται*. Man könnte sich dafür auf Col. 3, 3. 4. 1 Petr. 1, 4. berufen. Indess bezieht sich *ἀποκαλύπτειν*, *φανεροῦν* nicht nur auf die Enthüllung dessen, was jetzt schon, wenn auch in zeitweiliger Verborgenheit, vorhanden ist, sondern auch auf die Offenbarung dessen, was eben durch diese Offenbarung zuerst in die Existenz tritt, oder doch nur insofern schon vorher eine verborgene Existenz hat, als es schon im göttlichen Rathschlusse beschlossen ruht; Gal. 3, 23. Also *ἀποκαλύπτειν*, *φανεροῦν* ist allerdings nur Enthüllen von etwas Verborgenem, doch kann dieses Verborgene vor der Enthüllung eben sowohl eine bloss ideelle, als eine reelle Existenz haben. Auch hier nun kann die *δόξα* nicht als eine schon gegenwärtig in uns vorhandene, nur noch verhüllte gedacht werden, weil dafür weder das *εἰς ἡμᾶς*, noch der Gedankenzusammenhang spricht. Denn es soll hier offenbar nicht gesagt werden, dass wir gegenwärtig eine nur unter Leiden verborgene *δόξα* haben, welche einst enthüllt werden soll, sondern dass wir jetzt *παθήματα* haben, einst aber *δόξαν* haben werden. Endlich müsste auch nach der Auffassung des Theophylact der Nachdruck auf dem *ἀποκαλυφθῆναι* ruhen, was nicht der Fall ist. Es ist demnach an unserer Stelle die *δόξα* als eine solche zu denken, welche uns jetzt erst im göttlichen Rathschlusse bestimmt ist, und einst durch Gottes Allmacht an uns soll offenbart d. h. realiter dargestellt oder verwirklicht werden. Vgl. übrigens zur Sentenz unseres Verses auch 1 Petr. 5, 4. *εἰς ἡμᾶς*] auf uns hin, so dass sie zu uns gelangt, so dass wir daran Theil haben. Vgl. AG. 28, 6.: *καὶ θεωρούντων μηδὲν ἄτοπον εἰς αὐτὸν γινόμενον*. Auch der Lateiner könnte in nos setzen, wir: an uns.

V. 19. Die meisten Ausleger nehmen an, dass v. 19–23. ein Beweis für die Grösse der zukünftigen Herrlichkeit enthalten sei, von der v. 18. die Rede war. Dies ist allerdings die am nächsten liegende Voraussetzung. Indessen, wenn der Apostel die Grösse der bevorstehenden *δόξα* charakterisiren wollte, so würde er einmal viel angemessener die Fülle der Seligkeit geschildert haben, welche wir selbst

im Anschauen Gottes besitzen werden, statt nur das secundäre und untergeordnete Moment der Verklärung der Natur, die uns dann umgeben wird, hervorzuheben. Dann aber wird ja auch nicht sowohl die Herrlichkeit selbst geschildert, mit welcher einstmals die Schöpfung angethan sein wird, als vielmehr nur ihre Erwartung und Sehnsucht nach derselben, so wie nach der Befreiung von der Vergänglichkeit, der sie gegenwärtig unterworfen ist. Wenn aber gesagt wird, dass Jemand unter gegenwärtigen Leiden ein zukünftiges Glück mit Ausdauer und Sehnsucht erharre, so ist damit an und für sich selbst noch gar Nichts über das Maass und die Grösse dieses Glückes ausgesagt. Deshalb finden auch einige Ausleger in v. 19 ff. nicht eine Begründung des Hauptgedankens von v. 18. *ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήμ. τοῦ ν. καιρ. πρὸς κτλ.*, sondern nur der in den letzten Worten dieses Verses ausgesprochenen Sentenz *πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκ. εἰς ἡμ.* Der Apostel suche nicht die Grösse, sondern die Gewissheit der zukünftigen *δόξα* zu bestätigen. Indess, einmal führt, wie schon bemerkt, das *μέλλειν* v. 18. im Gegensatze zu dem *νῦν* nicht sowohl auf den Begriff der Gewissheit des in Zukunft Bevorstehenden, als vielmehr nur auf den der Zukunft dessen, was gegenwärtig noch nicht vorhanden ist, überhaupt. Dann aber enthält auch meine Hoffnung und Sehnsucht an sich noch gar keine Bürgschaft für das gewisse Eintreffen des gehofften Gegenstandes. Meint man, die Erwartung und Sehnsucht der Natur gründe sich auf die ihr nach v. 20. 21. gegebene untrügliche göttliche Verheissung einstmaliger Befreiung, so ist wohl v. 20. gesagt, dass die *μεταδότης* der *κτίσις* in Folge göttlicher Anordnung eingetreten sei, der Grund ihrer *ἐλπίς* v. 21. ist aber nicht ausdrücklich hervorgehoben, und zugegeben, dass die göttliche Verfügung, welche die Vergänglichkeit der Creatur bewirkt hat, eben nur unter der Bedingung ihrer dereinstigen Herstellung getroffen sei, so erfreut sich doch die Schöpfung dieser göttlichen Zusicherung nach v. 21. nur im Zusammenhange mit der den Kindern Gottes selber gegebenen Verheissung. Wie kann mir aber dadurch die Gewissheit eines Versprechens verbürgt sein, dass auch ein Anderer an dem Heile, welches die Erfüllung dieses Versprechens bringt, Theil bekommen soll? Und sind denn nicht fürwahr die *ἐπαγγελίαι* einstiger *δόξα*, welche der gläubigen Menschheit in der Schrift gegeben sind, viel grösser, häufiger und bestimmter, als diejenigen, deren die *κτίσις* sich erfreut, so dass wohl die Schöpfung aus den den Kindern Gottes gegebenen Verheissungen für sich eine feste Zuversicht zu fassen vermag, nicht aber umgekehrt. Wollte man sich aber auf die Ausdrücke *ἀποκαταδοκία*, *ἀπεκδέχασθαι* berufen, weil eben die *constans expectatio* auf der Voraussetzung einer certa promissio ruhe, so wird doch auch den *τέκνοις* *θεοῦ* selber dieses *ἀπεκδέχασθαι* zugeschrieben v. 23. 25., und ein Abwarten bis ans Ende setzt nicht mit Nothwendigkeit das gewisse Eintreffen des erwarteten Objectes voraus, sondern es bezeichnet dieses Object nur als ein zukünftiges, in der Gegenwart noch

nicht vorhandenes, und es geschieht in der Ueberzeugung, dass ungeduldige Verzweiflung die Verwirklichung des gehofften Gegenstandes doch nicht beschleunigen könne. Ueberdies handelt der Apostel von der Gewissheit des endlichen Heiles erst v. 28 ff. vgl. besonders v. 31—39., und gründet dieselbe dort, wie überall, auf das einzig sichere Fundament der *πρόθεσις*, der *ἐκλογή*, der *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* vgl. 5, 5 ff. Wir glauben deshalb allerdings, dass v. 19—23. nur die Worte *πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν κτλ.* begründen, aber sich nicht sowohl (so nach mehreren Aeltern, Fritzsche, Krehl, de Wette, Meyer) auf die Gewissheit, als vielmehr nur auf das Zukünftige dieser *δόξα* beziehen. Dass die *δόξα* nicht schon eine *παρούσα*, sondern erst eine *μέλλουσα* sei, zeigt das Harren und Sehnen der Creatur, wie der Kinder Gottes. Denn was man erst erhardt, das besitzt man noch nicht. Diesen Gedanken hebt ja auch v. 24. 25. ausdrücklich hervor. Wir haben die *σωτηρία* erst in der Hoffnung, nicht schon in der Wirklichkeit. Eben so war auch v. 21. von der *κτίσις* gesagt, dass sie nur *ἐπ' ἐλπίδι* die *ἐλευθερία* besitze. Die *δόξα* ist also nur eine *μέλλουσα*, auf *ἐλπίς* gestellt, und in *ἀποκαταδοκία* erwartet. Und eben weil das für dieses irdische Leben die gottgesetzte und unverbrüchliche Ordnung unserer *σωτηρία* ist, so kann das *συνδοξάζεσθαι* ohne vorhergehendes *συμπάσχειν* nicht statt finden v. 17., und wir haben uns deshalb den *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* willig und geduldig zu unterziehen. Der Trost, welchen der Apostel v. 18—25. in Beziehung auf die gegenwärtigen Leiden gibt, ist demnach ein doppelter, einmal, dass sie nicht in Betracht kommen im Verhältniss zur Grösse der zukünftigen Herrlichkeit v. 18., und dann, dass sie eine unerlässliche Bedingung für die Erlangung der Herrlichkeit sind, eben weil dieselbe nach göttlicher Bestimmung eine erst zukünftige, und nicht schon gegenwärtig vorhandene Herrlichkeit ist v. 19 ff. Wendet man gegen unsere Auffassung ein (vgl. Meyer), es verstehe sich ganz von selbst, dass die *δόξα* nicht schon gegenwärtig, sondern erst zukünftig sei: so ist zu erwidern, dass sich dies zwar objektiv allerdings, keineswegs aber subjektiv für die menschliche Ungeduld, welche die zukünftige *δόξα* gern anticipiren möchte, von selbst versteht. *ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία*] Die uns bevorstehende *δόξα* ist eine zukünftige, denn (*γάρ*) die *κτίσις* steht noch in beharrlicher Erwartung derselben. *ἀποκαταδοκία* findet sich im N. T. noch Phil. 1, 20. in der Zusammenstellung mit *ἐλπίς*. Chrysostomus erklärt *ἡ σφόδρα προσδοκία*, Oekumenius zur angeführten Philipperstelle: *ἀποκαταδοκίαν φησὶ τὴν σφοδρὰν καὶ ἐπιτεταμένην ἐλπίδα, ἣν τις καὶ αὐτὴν ἐπικινῶν τὴν κεφαλὴν δοκεῖ καὶ περισκοπεῖ*. Es ist Substant. verb. abzuleiten von *καταδοκεῖν* mit erhobenem Haupte erwarten d. i. mit Spannung oder mit Sehnsucht erwarten, vgl. Aristoph. Equit. v. 660.: *ἐκαταδόκησεν εἰς ἐμ' ἡ βουλὴ πάλιν*. Schol.: *ἀντὶ τοῦ ἀπέβλεψεν ἡ ἐμοὶ προσέθεντο τὴν κεφαλὴν μετεωρίζαντες*. Dann überhaupt: erwarten, vgl. Herodot 7, 168.: *καταδοκούντες καὶ οὗτοι τὸν πόλεμον, ἧ πεσέται*. Davon *καταδοκία*,

die *expectatio*, welche gleichsam *erecto* oder *exserto collo et capite* geschieht, dann Erwartung überhaupt, Hebr. *תַּחֲוָה* Ps. 39, 8. Prov. 10, 28., wo Aquila *καταδοκία* liest, wofür in der letzteren Stelle sich bei Symmachus *ὑπομονή* findet. *ἀποκαταδοκῆν* und *ἀποκαταδοκία* drückt aber mit verstärkendem *ἀπό* das Abwarten, Abharren bis ans Ende aus, also die constans *expectatio*. Vgl. Tittmann de Synonym. p. 106 sqq. Luther an unserer Stelle: das ängstliche Harren. Doch passt der Begriff der Aengstlichkeit nicht zu Phil. 1, 20., wo Luther selbst übersetzt: wie ich endlich warte. Es ist hier die Erwartung, welche bis zur Erreichung des Zieles gespannt bleibt, welche bis ans Ende ausharrt, ohne sich zur Ungeduld oder Verzweiflung hinreissen zu lassen. Diese schliesst zwar die Sehnsucht nicht aus, denn wer bis ans Ende wartet, wartet auch auf das Ende, aber hat doch nichts mit der Aengstlichkeit gemein. *τῆς κτίσεως*] *κτίσις* von *κτίζειν* bezeichnet, wie das deutsche „Schöpfung“, ursprünglich die Schöpfung als Akt, so 1, 20.; dann die Schöpfung als Resultat = das Erschaffene, weil hier Akt und Resultat des Aktes zusammenfallen *). Das Erschaffene kann aber entweder ein einzelnes Geschöpf sein, so dass *κτίσις* = *κτίσμα*, so 1, 25. 8, 39. Hebr. 4, 13. auch *καινή κτίσις* 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15., oder es bedeutet die Gesamtheit der Geschöpfe, die ganze Schöpfung, so Mark. 10, 6. 13, 19. Col. 1, 15. Hebr. 9, 11. 2 Petr. 3, 4. Apok. 3, 14. *ἡ κτίσις* oder *πᾶσα ἡ κτίσις* im letzteren Sinne zerfällt nun aber naturgemäss in zwei Hauptklassen, in die vernünftige und in die unvernünftige Schöpfung, weshalb auch je nach dem Contexte die eine oder die andere Beschränkung des Begriffes statt finden kann. Die erste findet sich Mark. 16, 15. Col. 1, 23. Das Evangelium kann nur der vernünftigen Creatur verkündigt werden, und zwar noch specieller nur der Menschenwelt, weil die höhere Geisterwelt der Annahme desselben entweder nicht fähig, oder nicht bedürftig ist. So kann aber auch umgekehrt *ἡ κτίσις* oder *πᾶσα ἡ κτίσις* die gesamte vernunftlose Schöpfung bedeuten, mit Ausschluss der intelligenten Wesen, in welchem Sinne auch wir den Ausdruck die ganze Natur gebrauchen. Vgl. Sapiens. Salom. 16, 24. 19, 6. Da nun an unserer Stelle weder vom Schöpfungsakte, noch von einer einzelnen Creatur die Rede ist, so bleiben nur die Bedeutungen übrig: 1) die ganze Schöpfung, 2) die vernünftige Schöpfung, 3) die vernunftlose Schöpfung. Die erste Bedeutung kann hier nicht statuirt werden, weil ja v. 19. 21. 23. die *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* ausdrücklich von der *κτίσις* unterschieden und ihr entgegengesetzt werden. Aus demselben Grunde fällt auch die zweite Bedeutung. Die Menschenwelt im Gegensatz zu den Gläubigen wäre überdies nach biblischem Sprachgebrauche *ὁ κόσμος* vgl. 1 Cor. 6, 2. nicht *ἡ κτίσις*. Es bleibt also nur die dritte Bedeutung, welche auch von der Mehrzahl der Ausleger an-

*) Von menschlicher Schöpfung oder Stiftung steht *κτίσις* 1 Petr. 2, 13.

genommen und heut zu Tage fast allgemein geltend ist. Einige wollen dabei freilich den Begriff der *κτίσις* erweitern, und alles darunter verstehen, was von der gesammten Schöpfung nach Abzug der Erlösten übrig bleibt, also die vernunftlose Schöpfung und die unerlöste Menschheit. Doch ist leicht ersichtlich, wie fernliegend von vorne herein die Subsumtion so heterogener Momente unter den einen Begriff der *κτίσις* ist. Nur die sub Nr. 2. u. 3. angeführten Beschränkungen sind a priori annehmbar. Dann aber werden ja zur Zeit, wo die Verherrlichung der Kinder Gottes statt findet, alle Menschen, welche an derselben Theil nehmen, schon vorher in die Zahl dieser Gotteskinder aufgenommen sein, so dass die zurückbleibenden Individuen nicht *ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* v. 21., sondern nach 2 Thess. 1, 9., vgl. Röm. 2, 8 ff. 2 Cor. 5, 10., *ἔλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* zu gewärtigen haben. Endlich passt auch der Inhalt von v. 20. nicht auf den Fall der vernünftigen Creatur. Es kann also *κτίσις* nur die vernunftlose Schöpfung mit Ausschluss der nichtchristlichen Menschheit bedeuten. Der Blick des Apostels ruht hier nur auf demjenigen Theile der in die sichtbare Erscheinung fallenden Creatur, welcher der einmaligen *δόξα* theilhaftig werden soll; dies sind aber die Kinder Gottes sammt der sie umgebenden Schöpfung. Auf das Schicksal der ungläubigen Menschheit reflektirt er hier eben so wenig wie 5, 19. 1 Cor. 15, 21 ff. Andere Ausleger hingegen wollten den Begriff der *κτίσις* noch mehr verengen, und die unvernünftige Schöpfung nur auf die leblosen Wesen mit Ausschluss der lebendigen beschränken. Doch ist dazu weder im Begriffe der *κτίσις* noch im Contexte irgend eine Berechtigung gegeben. Auch kann hier um so weniger bloss von Himmel, Gestirnen, Luft und Erde mit Ausschluss der Pflanzen- und speciell der Thierwelt die Rede sein, da ja das *συστηνάζειν* und *συνωδνεῖν* der unvernünftigen Wesen sich grade nur innerhalb der lebendigen Creatur sichtbar und hörbar kund gibt. *κτίσις* ist also „die uns umgebende sichtbare und vernunftlose Welt, leblos und lebend.“ Noch andere Erklärungen der *κτίσις* von den unbekehrten oder bekehrten Heiden oder Juden, von der Christenheit überhaupt, von den Engeln u. s. f. verdienen als mehr oder weniger willkürlich keine Widerlegung. Die Lehre von einer Welterneuerung in der messianischen Zeit findet sich schon, wiewohl in rabbinischer Ausbildung, in der jüdischen Theologie. Sie ruht auf prophetischen Aussprüchen des A. T. Hat nach 1 Mos. 3, 17. 18. der ursprüngliche Fluch auch die Erde betroffen, so muss sie auch an der verheissenen Herstellung Theil haben. Direkt verkündigt ist diese Herstellung Jes. 11, 6 ff. (wo auch die specielle Beziehung auf die Thierwelt sich findet), 65, 17 ff. 66, 22. vgl. Ps. 102, 26. 27. Auf diesen Stellen ruht auch 2 Petr. 3, 13. Apok. 21, 1. Uebrigens ist bei der *δόξα* der unvernünftigen lebendigen Creatur wohl nur an eine Verklärung der Gattungen, nicht an eine Auferstehung der Individuen zu denken. *τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ*] = *τὸ ἀποκαλύπτεσθαι τοὺς υἱοὺς τοῦ θεοῦ* in Rückbeziehung auf das ἀπο-

καλυφθῆναι v. 18. Es ist nicht die Enthüllung der jetzt noch verborgenen, aber schon vorhandenen δόξα der Kinder Gottes, sondern die Enthüllung oder Erscheinung der Kinder Gottes selber gemeint, welche durch die ihnen erst dann mitzutheilende δόξα sich vollzieht. Denn erst dann werden sie eben aus der ihnen ertheilten δόξα als υἱοὶ θεοῦ erkennbar sein. Ad creaturam ex peccato redundarunt incommoda: ad creaturam ex gloria filiorum Dei redundabit recreatio. Bengel. ἀπεκδέχεται] Das ἀπό steht mit derselben Emphase wie in ἀποκαταδοκία von dem Abharren. In dem Ausdrücke ἡ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως ἀπεκδέχεται (vgl. 1 Petr. 3, 20.: ὅτε ἀπεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία) constans mundi expectatio constanter expectat liegt eine doppelte Prosopopöie. Denn zunächst wird die κτίσις selbst als harrend, hoffend v. 21., seufzend v. 22. dargestellt, und dann wird noch dazu das ἀποκαταδοκεῖν personificirt, so dass also nicht etwa ἡ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως bloss für einen Hebraismus statt ἡ κτίσις ἀποκαταδοκοῦσα erklärt werden darf. Dieser rhetorisch-poetische Charakter der Sprache ist dem prophetischen Inhalte unserer Stelle ganz entsprechend. Von analogen Alttestamentlichen Beispielen vgl. 5 Mos. 32, 1. Hiob 12, 7—9. Ps. 19, 2. 68, 17. 98, 8. Jes. 1, 2. 14, 8. 55, 12. Ezech. 31, 15. Habak. 2, 11. Barnab. 3, 34. Schon Chrysostomus bemerkte: ὥστε δὲ ἐμφαντικώτερον γενέσθαι τὸν λόγον, καὶ προσωποποιεῖ τὸν κόσμον ἅπαντα τοῦτον ἄπερ καὶ οἱ προφηταὶ ποιοῦσι πολλὰκις, ποταμοὺς κροτούντας χερσὶν εἰσάγοντες κτλ.

V. 20. u. 21. Grund der ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως. Sie harrt in standhafter Sehnsucht auf die Offenbarung der Gotteskinder, weil sie gegenwärtig der ματαιότης und φθορά unterworfen, dann auch ihrerseits an der δόξα jener Theil nehmen wird. τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη] Der Nachdruck ruht auf dem vorausgestellten τῇ ματαιότητι. Es ist aber ματαιότης nicht absolut identisch mit φθορά v. 21., sondern die vanitas d. i. infirmitas, die Werthlosigkeit und Nichtigkeit der Dinge ist erst der Erzeugungsgrund ihrer φθορά. Hier steht ματαιότης in physischer, Eph. 4, 17. 2 Petr. 2, 18. in ethischer Bedeutung. ὑπετάγη ward unterworfen, historisches Faktum, nicht = ὑποτέταται subest, Bezeichnung des Zustandes. Dass Paulus dieses Faktum nicht durch den Creationsakt selber entstehen lässt, wogegen 1 Mos. 1, 31., sondern nach 1 Mos. 3, 17. 18. in Folge des Sündenfalles eingetreten denkt, ist gewiss. Ist doch auch nur darauf die Hoffnung der Schöpfung auf Restitution bei eintretender Verherrlichung der Menschheit gegründet. Weil sie mit in den Fall gezogen wurde, soll sie auch der Auferstehung theilhaftig werden. Vgl. auch Beresch. rabb. f. 2. 3.: Quamvis creatae fuerint res perfectae, cum primus homo peccaret, corruptae tamen sunt, et ultra non redibunt ad congruum statum suum, donec veniat Pherez, h. e. Messias. οὐχ ἐκοῦσα] Contra quam fert ingenium eorum, — a natura enim omnes res a corruptione abhorrent. Bucer. Quum sensus nullus inest talibus creaturis, voluntas certe pro inclinatione naturali accipienda est, secundum quam

universa rerum natura in conservationem ac perfectionem suam fertur. invita ergo et repugnante natura vim patitur quicquid definetur sub corruptione. Calvin. Nam initio aliter fuit. inde mavult subiecti Christo. Hebr. 2, 7. s. Bengel. Vgl. 1 Cor. 15, 27 ff. Phil. 3, 21. Dieses Widerstreben der κτίσις gegen die ματαιότης und φθορά findet Erasmus darin ausgedrückt, dass die Natur beim Untergange der Individuen, den sie nicht verhindern kann, wenigstens die Gattung zu erhalten strebt. Dum aliud, sagt er, ex alio propagans individuus vicissim cadentibus ac renascentibus speciem tuetur, ne intercadat, medietatur immortalitatem quandam sed frustra. Hätte die Schöpfung sich freiwillig der Eitelkeit unterworfen, so wäre dies gegen Gottes Willen, nicht wie jetzt, διὰ τὸν ὑποτάξαντα geschehen. Dann aber hätte sie auch nicht, wie jetzt, gegründete und berechtigte ἐλπίς auf Befreiung. Die Erlösung der Menschheit ist Gnade, die Erlösung der Natur Gerechtigkeit. Denn der Fall der Menschheit ist freiwillige Schuld, der Fall der Natur unfreiwilliges Leiden. Zwar hat die Menschheit freiwillig nur der sittlichen ματαιότης sich unterzogen, und sträubt sich wie die Creatur fortwährend gegen die physische φθορά, aber da die letztere nothwendige Folge der ersteren ist, so kann doch gesagt werden, dass indem sie die eine wollte, sie mittelbar auch die andere gewollt hat. Da demnach die Worte οὐχ ἐκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ein wichtiges integrierendes Gedankenmoment des Ganzen abgeben, so sind sie nicht in Klammern einzuschliessen. ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα] sed propter eum, qui subiecit, d. i. nicht weil die Creatur es selbst wollte, sondern weil Gott es also wollte, der sie unterworfen hat. διὰ mit dem Akkusativ behält also seine regelmässige Bedeutung propter, wegen, und ist nicht etwa = διὰ mit dem Genitiv per, durch. Richtig bemerkt aber Bengel: propter eum, qui subiecit i. e. propter Deum. Gen. 3, 17. 5, 29. Adamus eam obnoxiam vanitati fecit, non subiecit. Noch weniger aber als Adam, oder der Mensch überhaupt, ist unter ὁ ὑποτάξας Christus, der Teufel, oder gar mit Semler der Kaiser Nero (der die Bekehrung der κτίσις d. i. der gentes aufhalte) zu verstehen. ὁ ὑποτάξας ohne näher bestimmenden Zusatz setzt Gott als das bekannte Subjekt voraus. ἐπ' ἐλπίδι] Vulg.: sed propter eum, qui subiecit eam in spe. Luther: „sondern um dess willen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung.“ Sie verbinden also ἐπ' ἐλπίδι mit ὑποτάξας. Doch einmal wäre diese Verbindung nur nahe liegend, wenn Gott und nicht die Creatur Subjekt der Hoffnung wäre, dann aber bildet das οὐχ ἐκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα einen in sich abgeschlossenen Gedanken, und endlich ist die Verbindung des ἐπ' ἐλπίδι mit ὑπετάγη, statt mit ὑποτάξας, desshalb besonders passend, weil sich nur so die ihr gegebene ἐλπίς auf Befreiung als ein Grund des Harrens der Creatur auf die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ v. 19. selbstständig und entschieden hervorhebt. Es ist aber ἐπ' ἐλπίδι = bei Hoffnung, auf Hoffnung hin. Die ἐλπίς war die Bedingung (ἐπὶ mit dem Dativ = sub conditione), unter welcher das ὑποτάσσασθαι statt fand, und

damit gleichsam das Aequivalent für die Nothwendigkeit des letzteren. *ὅτι* dass, fore ut, gibt von *ἐπ' ἐλπίδι* regiert das Objekt der Hoffnung an, vgl. Phil. 1, 20. Diese Verbindungsweise ist angemessener, als wenn man mit *ὅτι* im Sinne von nam (Luther: „denn auch die Creatur frei werden wird u. s. w.“, vgl. AG. 2, 26. 27.) einen neuen Satz beginnt. Denn das Harren der *κτίσις* auf die *ἀποκάλυψις* der Gotteskinder ist nicht nur im Allgemeinen darauf zu begründen, dass sie *ἐλπίς* hat, sondern speciell darauf, dass sie *ἐλπίς* auf Theilnahme an der *ἐλευθερία τῆς δόξης* der Gotteskinder hat. *καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις* et ipsa natura, auch sie, die Schöpfung. *καὶ αὐτός* ist also hier nicht = ipse quoque wie Hebr. 2, 14. oder vel ipse, ipse adeo, sondern = et ipse, aequae atque alius wie Luk. 1, 36. Diese Anderen sind aber die Gotteskinder, mit denen die Schöpfung in Parallele gestellt wird. „Auch sie, die Schöpfung, wie die Gotteskinder.“ Es soll hier nicht, was dem Gedankenzusammenhange fern liegt, das Ausserordentliche markirt werden, dass sogar die Schöpfung befreit werden wird, (so nach Chrysostom. schon Theophyl.: *οὐχὶ σὺ μόνος, ἀλλὰ καὶ τὸ καταδέσπερόν σου καὶ τὸ ἄνυχον καὶ ἀνασθηνόν*): sondern es enthält *ἡ κτίσις* eine allerdings nicht nothwendige, da schon *καὶ αὐτὴ* in Rückbeziehung auf *ἡ κτίσις* v. 20. ausgereicht hätte, aber doch auch sonst gebräuchliche Epexegeze zu *αὐτὴ*, vgl. Mark. 6, 17.: *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης*. Luk. 24, 15. *ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ κτλ. εἰς τὴν ἐλευθερίαν κτλ.*] eine constructio praegnans für *ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθ. καὶ κατασταθήσεται εἰς τὴν ἐλευθερίαν κτλ.* Vgl. Winer. Anhang. §. 66. III. e. S. 677. *ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς* nicht: „von der verderblichen, elenden Knechtschaft“, sondern „von der Knechtschaft, die in der Verderbniss, der Vergänglichkeit besteht.“ *τῆς φθορᾶς* ist genit. apposit. Dass es substantivisch zu fassen sei, zeigt sowohl die Rückbeziehung auf die *ματαιότης* v. 20., als auch der Gegensatz, in dem es zu dem nachfolgenden *τῆς δόξης* steht. Die *φθορά* ist eine *δουλεία*, weil die *κτίσις* durch dieselbe in ihrer freien Entwicklung gehemmt, ihr mit unfreiwilliger (vgl. *οὐχ ἐκούσα* v. 20.) Nothwendigkeit unterliegend gedacht wird, vgl. Hebr. 2, 15. Hier, wie 1 Cor. 15, 42. 50. Gal. 6, 8. Col. 2, 22., ist *φθορά* im physischen, 2 Petr. 2, 19.: *αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς* im ethischen Sinne gebraucht. *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*] Luther: „zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.“ Doch zeigt schon die Wortstellung, dass *τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* mit *τῆς δόξης* zu verbinden ist; im Sinne Luthers hätte Paulus *εἰς τὴν δόξαν τῆς ἐλευθερίας τῶν τέκν. τ. θεοῦ* schreiben müssen. Auch bildet offenbar die *δόξα τῶν τέκν. τ. θ.* im Gegensatze zur *φθορά* und in Rückbeziehung auf die *δόξα* v. 18., auf deren *ἀποκάλυψις* ja eben die *κτίσις* v. 19. wartet, den selbstständigen Hauptbegriff. *τῆς δόξης* ist also, wie *τῆς φθορᾶς*, genit. apposit., und die *ἐλευθερία τῆς δόξης* ist „die Freiheit, die in der Herrlichkeit besteht.“ Soll aber die *κτίσις* zur *δόξα* der Gotteskinder befreit werden, so heisst das natürlich so

viel als sie soll zu einer dieser *δόξα* entsprechenden oder homogenen Glorie gelangen. Den eigentlichen Gegensatz zur *φθορά* bildet die *ἀφθαρσία* 1 Cor. 15, 42. 53. 54. Doch ist der Ausdruck *δόξα*, welche die *ἀφθαρσία* als ihre negative Basis in sich beschliesst, der *δόξα* v. 18. correspondirend gewählt. Wie aber die *φθορά δουλεία* ist, so ist die *δόξα ἐλευθερία*. Sünde und Tod sind fremde, knechtende Mächte, in der *δικαιοσύνη* und *δόξα* hingegen hat die Menschheit, und in letzterer auch die Creatur, ihre freie normale Lebensbewegung in ihrer eigensten Sphäre. Zu *ἐλευθερωθήσεται* bemerkt Bengel: *Libratio non fit per plenam destructionem: alias quadrupedes, quum jugulantur, cum voluptate caderent. Allerdings führt unsere Stelle nicht auf eine absolute Vernichtung und nachfolgende Neuschöpfung der κτίσις*, (welche annihilatio mundi die älteren protestantischen Dogmatiker annahmen, vgl. die Belegstellen bei Heinr. Schmid Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Pars V. §. 66. 4.) *): sondern, entsprechend der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν* v. 23. oder unserer leiblichen Auferstehung nur auf eine Verwandlung und Verklärung der gegenwärtigen Natur. So lehrten auch die Kirchenväter nicht eine *ἀνυπαρξία*, sondern nur einen *ἀνακαινισμός* der Welt, vgl. die Stellen bei Suicer Thes. eccles. II, 151 sq. und die Citate bei Klee Katholische Dogmatik. 2te Aufl. Bd. 3. S. 487. Die von Quenstedt für die gegenheilige Ansicht angeführten Schriftstellen Ps. 102, 27. 2 Petr. 3, 10. Apok. 20, 11. Jesaias 34, 4. Luk. 21, 33. Hiob 14, 12. widersprechen dem nicht. Nicht der *κόσμος* selbst, sondern nur das *σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* wird vergehen 1 Cor. 7, 31., und das Feuer 2 Petr. 3, 10. ist als Läuterungs- nicht als Vernichtungsfeuer zu denken.

V. 22. *οὐδαμὲν γὰρ*] vgl. 2, 2. 3, 19. 7, 14. Es kann in unserem Verse nicht ein Beweis für das Vorhandensein der *ἐλπίς* v. 21. gefunden werden, denn es gibt ja auch ein hoffnungsloses Seufzen und hoffnungtäuschendes Kreisen. Vielmehr wird hier die Behauptung,

*) Anders Luther in seinem bekannten Dictum: „Der Himmel hat jetzt sein Werkeltagskleid, dort aber wird er anziehen sein Sonntagskleid.“ Aehnlich Brenz und Nicolai. Vgl. Luther's Kirchenpost. Erl. Ausg. Bd. 9. die beiden Predigten am vierten Sonntage nach Trin. über Röm. 8, 18—22. S. 106.: „Denn die Sonne ist nirgend so schön, hell und klar, als sie im Anfang, da sie geschaffen war, gewesen ist, sondern ist um der Menschen willen wohl halb finster, rostig und besudelt; an jenem Tage aber wird sie Gott wieder „ausfegen und reinigen durch Feuer“, 2 Petr. 3, 10. dass sie heller und klarer sein wird. denn sie im Anfang ist gewesen.“ S. 111. 113.: „Diese Hoffnung haben wir und die ganze Creatur mit uns, welche auch um unsertwillen auf das schönste gereinigt und verneuet wird werden, dass man sagen wird: dies ist erst eine schöne Sonne, ein feiner, hübscher Baum, eine köstliche, liebliche Blume u. s. w.“ Das Unterworfensein der *κτίσις* unter die *ματαιότης* und *φθορά* bezieht aber Luther überdies auf den Missbrauch, welchen die Gottlosen mit allen Creaturen treiben, worüber die letzteren seufzen und klagen.

dass eine ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως statt finde v. 19., welche nach v. 20. 21. darin begründet ist, dass die κτίσις der ματαιότης bei Hoffnung auf einstige ἐλευθερία unterworfen ward, in unserem Verse für eine allgemein zugestandene Wahrheit erklärt. Dass wirklich eine sehnstichtige Erwartung in der Creatur sich findet, geht aus dem uns allen deutlich wahrnehmbaren und bekannten Seufzen derselben hervor. *πᾶσα ἡ κτίσις*] Consideratur ut unum quoddam totum. Bengel. *συστενάζει καὶ συνωδίνει*] Das σύν in *συστενάζειν* und *συνωδίνειν* dient so wenig als in *συνήδεσθαι*, *συγχαίρειν*, *συγγηθεῖν*, *συναλγεῖν*, *συγκάμνειν* zur blossen Verstärkung des Simplex, sondern drückt aus, dass das *στενάζειν* und *ωδίνειν* in Gemeinschaft statt finde. Es kann dann aber nicht von der Gemeinschaft des Seufzens der Creatur mit dem Seufzen der Kinder Gottes verstanden werden, da das οὐ μόνον δέ v. 23. zeigt, dass v. 22. an das *στενάζειν* der τέκνα θεοῦ noch nicht gedacht war. Noch weniger ist auf die Menschheit im Allgemeinen angespielt, die mit der κτίσις zusammen seufzen soll und umgekehrt, obgleich nur die Gotteskinder zur Erlösung gelangen. Denn auf die nicht gläubigen Menschen wird, wie wir gesehen, in unserem ganzen Abschnitte nicht reflektirt, und geschähe dies hier, so würden wir überdies eine Andeutung darüber erwarten, warum ihr *στενάζειν* allein nicht befriedigt werde. Es kann demnach das *συστενάζειν* und *συνωδίνειν* nur den „gemitum et dolorem communem inter se partium creaturae“, Estius, bezeichnen. So schon Theodor. Mōpsv.: *βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι συμφώνως ἐπιδεικνύται τοῦτο πᾶσα ἡ κτίσις*. Die gesammte Creatur führt gleichsam eine grosse Seufzersymphonie auf. Dass *συστενάζειν* sonst nur von dem Seufzen in Gemeinschaft mit Anderen, nicht von dem Zusammenseufzen der einzelnen Glieder einer Gemeinschaft unter einander gebraucht wird, ist anzuerkennen. Doch ist die letztere Bedeutung logisch ganz wohl möglich, und die Anwendung derselben eben durch unsere Stelle begründet. Vgl. auch das *συμπαράκληθῆναι* 1, 12. Zu *συνωδίνει* hat Luther in den Randglossen die Bemerkung: „Wie ein Weib in Kindesnöthen.“ Wiewohl nun *ωδίνες* Geburtsschmerzen, Wehen, 1 Thess. 5, 3. *ωδίνειν* kreisen, Gal. 4, 19. 27. Apok. 12, 2. öfter zur Bezeichnung besonders heftiger Schmerzen des Leibes und der Seele überhaupt gebraucht wird, so dürfte doch hier allerdings die ursprüngliche Bedeutung festzuhalten sein, da die alte κτίσις gleichsam unter heftigen Schmerzen die neue κτίσις aus sich herauszugebären bestrebt ist. „Die Vorstellung des *ωδίνειν* beruht darauf, dass das schmerzvolle Ringen der κτίσις auf eine glückliche Veränderung gerichtet ist, mit deren Eintritt das Leiden seinen Zweck erreicht hat und aufhört. Vgl. Joh. 16, 21.“ Meyer. Aehnlich ist auch der bildliche rabbinische Ausdruck *הבלי-המשח* vgl. Matth. 24, 8. Mark. 13, 8., wiewohl damit speciell die Wehen bezeichnet sind, welche der messianischen Zeit unmittelbar vorangehen, nicht die Geburtsschmerzen der κτίσις überhaupt, welche von jeher ἔχει τοῦ νῦν] bis jetzt, statt finden. Die *ωδίνες* dauern also schon seit der Zeit, wo die κτίσις

zuerst der ματαιότης unterworfen ward, bis auf den gegenwärtigen Moment. Ihre Erlösung ist daher auch noch nicht vorhanden, sondern steht ihr erst in Zukunft bevor.

V. 23. οὐ μόνον δέ] sc. πᾶσα ἡ κτίσις στενάζει. ἀλλὰ καὶ αὐτοί] sondern auch wir selbst, nämlich die Gläubigen. Vgl. καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίμεν Luk. 11, 4. 22, 71. auch Gal. 2, 17. Auf die zweite Person = ihr selbst bezieht sich αὐτοί Luk. 11, 46. AG. 2, 22. Röm. 15, 14. 1 Petr. 1, 15. 2, 5. τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες] nicht: die wir haben, dies wäre οἱ τὴν ἀπ. τ. πν. ἔχοντες, sondern: obgleich wir haben. Die ἀπαρχή sind die Erstlinge im Gegensatze zur vollen Erndte. Im N. T. ist der mit diesem Worte verbundene Genitiv stets genitivus partitivus, vgl. 16, 5.: ἀπαρχὴ τῆς ἁσίας. 1 Cor. 15, 20.: ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. 16, 15.: ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας. Jak. 1, 18.: ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ πτισμάτων. Dasselbe gilt auch von fast allen Stellen der LXX, indem auch dort der hinzugefügte Genitiv denjenigen Gegenstand bezeichnet, dessen Theil die ἀπαρχή bildet. So Deuter. 18, 4.: αἱ ἀπαρχαὶ τοῦ σίτου. 26, 2.: τῶν καρπῶν τῆς γῆς. Exod. 23, 19.: τῶν πρωτογεννημάτων τῆς γῆς. Vgl. auch Ps. 77, 51. 104, 36. Auch Exod. 22, 29.: ἀπαρχὴ ἄλωνος καὶ ληνοῦ σου bildet keine Ausnahme, indem Tenne und Kelter für ihren Inhalt, Getreide und Most, gesetzt wird. Wir werden also auch an unserer Stelle dem constanten Sprachgebrauche zu folgen, d. i. die partitive Bedeutung des Genitivs festzuhalten haben, denn LXX Exod. 25, 2.: αἱ ἀπαρχαὶ μου die Erstlinge, welche Gott gehören oder gebühren, Deuter. 12, 11. 17.: αἱ ἀπαρχαὶ τῶν χειρῶν ὑμῶν die Erstlinge, welche eure Hände darbringen, sind nichts dagegen beweisende Ausnahmefälle, da in diesen Stellen von vorne herein und an sich klar und verständlich ist, dass ἀπαρχαὶ im eigentlichen Sinne schon selber = ἀπαρχαὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς κτλ. ist, dass die hinzugefügten Genitive hier nicht genitivi partitivi sein können, und welche Bedeutung sie haben müssen. An unserer Stelle hingegen darf regelrecht a priori kein anderer Sinn statuirt werden als ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος die Erstlinge des Geistes = der erste Antheil am Geiste, im Gegensatze zur ganzen Geisteserndte d. i. zum vollen Antheile am Geiste, den wir einst zu erwarten haben. Es kann gegen diese Auffassung nicht mit Grund eingewendet werden, dass dann die *νιοθεσία* und die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* keinen strengen Gegensatz zur ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος bilde, und dass dann vielmehr das Objekt unseres Seufzens eben die ganze Fülle der Geistesmittheilung sein müsste. Nothwendig wäre dies nur, wenn der Apostel gesagt hätte, dass wir seufzen, weil wir erst die Erstlinge vom Geiste haben. Nun aber sagt er, dass wir seufzen, obgleich wir schon die Erstlinge vom Geiste haben, und damit also nicht nur für die Zukunft die Anwartschaft auf den vollkommenen Antheil am Geiste, sondern auch für die Gegenwart genügenden Trost, so dass wir erwarten sollten, dass ein *στενάζειν* überhaupt bei uns gar nicht mehr Platz greifen könnte, aber auch speciell kein *στενάζειν* nach der *νιοθεσία* und

der ἀπολύτρωσις, auf die es hier nach dem ganzen Zusammenhange ausdrücklich ankömmt, da ja schon diese ἀπαρχή τοῦ πνεύματος uns unsere *υιοθεσία* und *κληρονομία* versiegelt, vgl. 5, 4. 8, 15 ff. Gal. 4, 6. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. 4, 30. Die ἀπαρχή τοῦ πνεύματος schliesst übrigens an sich gar nicht das οὐ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς *πλουσίως* Tit. 3, 6. aus; denn auch die Erstlingsgabe kann eine reiche Gabe sein. Wenn aber an unserer Stelle nicht die Fülle, sondern das Maass und die Schranke der Geistesmittheilung inmarkirt wird, so geschieht dies zwar nicht, um dadurch die Nothwendigkeit des Seufzens zu motiviren, vielmehr wird dasselbe ja als ein Unerwartetes bezeichnet, aber doch um implicite seine Möglichkeit zu erklären. Einige Ausleger nun fassen τοῦ πνεύματος zwar auch als genit. partit., verstehen aber die ἀπαρχή τοῦ πνεύματος von der ersten Geistesmittheilung, welche die damaligen Christen im Unterschiede von den späteren empfangen haben, von dem, „was vorerst vom Geiste mitgetheilt war.“ Indess dann enthält offenbar das ἀπαρχή einen ganz missigen Nebengedanken. Sehr richtig bemerkt Winer III. K. 4. §. 48. 2. S. 423. Anm.: „Beim Seufzen nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes macht es kein Moment aus, ob sie zuerst oder einige Jahre später das πνεῦμα empfangen hatten.“ Auch ist hier ein solcher Seitenblick auf andere Christen eben so fernliegend, als störend, und endlich schloss doch Paulus alle auch die späteren τέκνα θεοῦ im Gegensatz zur κτίσις schon von selbst in das individualisirende ἡμεῖς mit ein. Vgl. auch Fritzsche ad Rom. II. p. 176. Andere nun nehmen τοῦ πνεύματος als genit. apposit. in Analogie von ὁ ἀρδῶν τοῦ πνεύματος 2 Cor. 1, 22. 5, 5. der Geist als Unterpfand, so dass ἡ ἀπαρχή τοῦ πνεύματος der Geist als Erstlingsgabe = ἡ ἀπαρχή τουτέστι τὸ πνεῦμα. Vgl. Winer a. a. O. S. 422. Doch abgesehen davon, dass hier, wie wir erkannt haben, die partitive Bedeutung, wenn sie nur irgend deutungsfähig ist, jede andere Fassung von vorneherein präscribirt, so ist auch der Geist nach schriftgemässer Vorstellungs- und Ausdrucksweise wohl Angeld und Unterpfand der *κληρονομία* vgl. Eph. 1, 14. 4, 30., gehört aber nicht zur himmlischen Erndte selbst, so dass er als ihre Erstlingsgabe bezeichnet werden könnte. Noch weniger dürfte erklärt werden: „der Geist, als ein besonders köstliches Gut“, weil ja die Erstlinge vgl. LXX Num. 18, 12. das Vorzüglichste seien. Denn im Verhältniss zu welchen anderen Gütern sollte hier der Geist ein besonders vorzügliches Gut genannt werden? Endlich könnte aber τοῦ πνεύματος auch Genit. subject. sein, so dass ἀπαρχή τοῦ πνεύματος = quae prima Spiritus dedit, prima Spiritus ornamenta. Dies wären dann die χαρίσματα des Geistes, welche den Gläubigen in diesem Leben zu Theil werden, 1 Cor. 12, 4 ff. Gal. 5, 22., im Gegensatz zu den Gaben, welche er ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι ertheilt, d. i. der ewigen Seligkeit, der *κληρονομία*, der vollendeten *υιοθεσία*, *σωτηρία* und ἀπολύτρωσις. Doch einmal würde man dann erwartet haben, dass der Inhalt der ἀπαρχή ausdrücklich namhaft gemacht worden wäre, und dann wird der Geist in

der Schrift sonst eben so wenig als Spender, wie als Bestandtheil der himmlischen *κληρονομία* bezeichnet. Noch weniger aber können die praestantissima Spiritus munera gemeint sein, denn welches sind seine minder vorzüglichen Gaben, und wem werden sie ertheilt? καὶ ἡμεῖς αὐτοῖς auch wir selbst, von denen es doch eben als von solchen, welche τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος haben, nicht zu erwarten stand. Die Worte καὶ ἡμεῖς αὐτοῖς enthalten also eine kräftige und ganz angemessene Epanalepsis des vorausgegangenen αὐτοῖς. ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν] seufzen in uns selbst. ἐν ἑαυτοῖς ist hier nicht = ἐν ἀλλήλοις sondern = intus, in animis nostris, und drückt die Innigkeit oder tiefe Innerlichkeit des Seufzens aus, vgl. v. 26. Paulus fordert wohl die Christen zu einem gemeinsamen Loben in ihren Zusammenkünften auf Eph. 5, 19. Col. 3, 16. 17., ein gemeinsames Seufzen hingegen mag wohl dem Verhalten einer Quäkerversammlung, schwerlich aber dem der apostolischen Urgemeinde entsprechend sein. Zu στενάζομεν vgl. 2 Cor. 5, 4. das στενάζομεν βαρούμενοι. In den stetigen Abbaruf der Kinder Gottes mischt sich ein stetiges Kyrieelison. *υιοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι*] Kindschaft erharrend. Wir haben zwar schon die *υιοθεσία*, aber wir haben sie auch noch nicht, eben weil wir noch unter der δουλεία τῆς φθορᾶς seufzen. In ähnlicher Weise und noch höherem Maasse fand dies schon bei den υιοῖς des A. B. statt, die so lange sie noch unter der δουλεία νόμου standen, die *υιοθεσία* noch nicht erlangt hatten, vgl. Gal. 3, 23 ff. 4, 1 ff. Alle Gaben des Evangeliums sind schon gegenwärtige, und doch zugleich erst zukünftige. Der Keim ist schon die Pflanze, und ist sie doch auch noch nicht. Eben in letzterer Hinsicht sagt Paulus auch *υιοθεσίαν* ohne Artikel, nicht τὴν *υιοθεσίαν*. Er meint nicht nur die ἀποκάλυψις der schon vorhandenen *υιοθεσία*, sondern er denkt die *υιοθεσία*, eben wegen der fortgehenden δουλεία, als noch gar nicht vorhanden. Εἰ δὲ καὶ εἶπε τοῖνυν, ὅτι ἐλάβομεν πνεῦμα υιοθεσίας, ἀλλ' ὅμως διδάσκει σαφέστερον, ὅτι τὸ μὲν ὄνομα νῦν ἐλάβομεν, τοῦ δὲ γε πράγματος τότε μετέξομεν. Theodoret. Die Auslassung des Wortes *υιοθεσίαν* in einigen Codices, wo dann ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τ. σώμ. ἡμ. zu verbinden wäre, erklärt sich von selbst. Man meinte in dem Ausspruche Pauli einen Widerspruch mit v. 15. 16. zu finden. Luther: „sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft, und warten auf unseres Leibes Erlösung.“ Doch tritt so das στενάζειν der Kinder Gottes im Gegensatz zum στενάζειν der κτίσις nicht selbstständig genug hervor; auch heisst στενάζειν τι nicht „nach etwas seufzen“, sondern „etwas besaufen, beklagen“; endlich hätte man dann die Wortstellung *υιοθεσίαν στενάζομεν* erwartet. τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν] Epexegetischer Zusatz zu *υιοθεσίαν*. τοῦ σώματος könnte genit. object. sein, wie Hebr. 9, 15., = die Erlösung von unserem Leibe, was dann nicht absolut, sondern relativ zu fassen wäre, nämlich von der Erlösung vom Leibe insofern derselbe noch der ἀμαρτία und dem θάνατος unterworfen ist. Doch ist es näher liegend, weil jede charak-

teristische Näherbestimmung zu τοῦ σώματος ἡμῶν mangelt, und in Uebereinstimmung mit 1 Cor. 15, 51. 53. 2 Cor. 5, 4. Phil. 3, 21. τοῦ σώματος als genit. subject. zu nehmen, und auf die Erlösung unseres Leibes von der φθορά, wodurch er eben zu einem σῶμα ἀφθαρτον, einem σώμα τῆς δόξης wird, zu beziehen. Diese vollkommene ἀπολύτρωσις wird erst bei der Parnsie Christi statt finden, und in ihr wird dann eben die vollendete Realisation unserer νιοθεσία bestehen, weshalb schon Theophylact die letztere richtig als οὐ τὴν διὰ βαπτίσματος — — ἀλλὰ τὴν τελείαν δόξαν τὴν ἐν ἀφθαρσίᾳ τοῦ σώματος erklärt. Die νιοθεσία wird hier mit der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος identificirt, entsprechend der Identificirung der δόξα v. 18. mit der ἀποκάλυψις τῶν νῶν τοῦ θεοῦ v. 19. Zu ἀπολύτρ. τ. σώμ vgl. den Anspruch Augustins de doctr. Christ. L. I. c. 24.: quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur, non enim corpus sumus, sed corruptiones et pondus oderunt. Wir haben unseren Vers nach der lect. recept. erklärt, welche, wie wir gesehen, vollkommen unanstössig ist. Es finden sich aber zu den Worten ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ — καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ so viele Varianten, dass die Lesart nicht als gesichert betrachtet werden kann. Die wichtigsten kommen darauf zurück, dass für ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ entweder ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ oder αὐτοὶ ἡμεῖς oder ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς, oder auch ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχ. τ. πνεύμ. ἔχοντες ἡμεῖς, für καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ aber καὶ αὐτοὶ ἡμεῖς oder bloss καὶ αὐτοὶ oder endlich bloss καὶ ἡμεῖς gelesen wird. Wir sind geneigt, die Lesart ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τ. πνεύμ. ἔχοντες καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, welche Cod. B. und Epiphanius bieten und die Lachmann und Tischendorf recipirt haben, für die ursprüngliche zu halten. So auch Meyer. Aus ihr erklärt sich am leichtesten die Hinzufügung und Umstellung des ἡμεῖς, wie die nachherige Weglassung des αὐτοὶ. Ueber das anaphorische αὐτοὶ vgl. Fritzsche zu Matth. 25, 17. p. 737. Zu erwähnen ist ausserdem noch die Lesart ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ — καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ, welchen ihren Ursprung der falschen Annahme verdankt, dass hier von zweierlei Subjekten, den Christen im Allgemeinen und den Aposteln insbesondere, die Rede sei, so wie die Weglassung des καὶ vor αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς in der Lesart ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ — αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς, welche zur Vermeidung der dann allerdings lästigen und noch dazu geschwächten Epanalepsis und zur Herstellung der geläufigen Formel αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς entstanden ist. Uebrigens liesse sich auch die Entstehung aller übrigen Varianten aus der Lesart ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ — καὶ αὐτοὶ κτλ. in der angegebenen Weise herleiten, wenn die recepta als die ursprüngliche Lesart betrachtet wird, und zunächst nur aus ihr das ἡμεῖς gestrichen ward, um das analeptische καὶ αὐτοὶ dem vorausgegangenen καὶ αὐτοὶ conform zu machen. Auch Cod. Sinait. vertritt die lect. recept., nur dass er statt καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ die schwerlich ursprüngliche Umstellung ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ hat.

V. 24. u. 25. begründen das νιοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι v. 23. Denn

(γὰρ) unsere σωτηρία ist erst τῇ ἐλπίδι vorhanden, die Hoffnung bezieht sich aber auf Zukünftiges v. 24., hoffen wir aber Zukünftiges, so findet eben ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχέσθαι statt v. 25. τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν] Luther: „denn wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung.“ Auf dem voraufgestellten τῇ ἐλπίδι ruht der Nachdruck. Der gedachte Gegensatz ist οὐ τῇ ἀπολαύσει, der Hoffnung, nicht dem Besitze oder Genusse nach, vgl. Tit. 3, 7.: ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι, κληρονόμοι γενώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Sie liberati sumus, ut adhuc speranda sit haereditas, postea possidenda, et ut ita dicam, nunc habemus jus ad rem, nondum in re. Melancthon. Richtig bemerkt Bengel: Dativus, non medii, sed modi. τῇ ἐλπίδι ist also nicht als dativ. caus. oder instrum. zu nehmen, denn nicht durch die Hoffnung, sondern durch den Glauben wurden wir errettet 1, 16. Eph. 2, 8. Auch ist hier der Dativ nicht sowohl als Dativ der Rücksicht, worauf etwas statt findet, vgl. zu 4, 19., zu fassen, so dass unser σωθῆναι auf die ἐλπίς eingeschränkt zu denken wäre, als er vielmehr als casus modalis die Art und Weise bezeichnet, in der etwas geschieht, = hoffnungsweise, vgl. 1 Cor. 11, 5. Wie hier die ἐλπίς der ἀπόλαυσις, so ist 2 Cor. 5, 7. die πίστις dem εἶδος entgegengesetzt. Eben weil das der πίστις gegenwärtige Objekt, die σωτηρία, die ζωὴ αἰώνιος, erst διὰ εἰδους offenbar, und damit zugleich erst absolut realisirt wird, insofern also das Heilsobjekt nur erst ein relativ gegenwärtiges, zugleich aber noch ein relativ zukünftiges ist, erzeugt sich die ἐλπίς aus der πίστις, und ist unauflöslich mit ihr verknüpft; denn die πίστις umfasst eben das Heilsobjekt insofern es ein schon gegenwärtiges, die ἐλπίς insofern es ein noch zukünftiges ist. Differunt autem fides et spes, quia fides in praesentia accipit remissionem peccatorum —, sed spes est expectatio futurae liberationis. Melancthon. Ueber den Ntml. Begriff der ἐλπίς in ihrem Verhältniss zur πίστις vgl. Steiger zu 1 Petr. 1, 13. S. 144 ff. u. Haldane z. u. St. B. II. S. 274 f. ἐλπίς δὲ βλεπομένη, οὐκ ἔστιν ἐλπίς] Eine Hoffnung aber (δὲ μεταβατικόν), die gesehen wird, ist keine Hoffnung. In energischer Weise wird in allen Sprachen das Objekt meiner Hoffnung selber als meine Hoffnung bezeichnet. So heisst 1 Tim. 1, 1. Χριστὸς Ἰησοῦς selbst ἡ ἐλπίς ἡμῶν. Er ist ἡ ἐλπίς τοῦ Ἰσραὴλ AG. 28, 20. Diese objektive ἐλπίς ist aber ihrer Natur nach οὐ βλεπομένη, vgl. 2 Cor. 4, 18. Hebr. 11, 1., = οὐ παροῦσα, ein Hoffungsgegenstand, der nicht vor Augen liegt; denn sie ist eine ἐλπίς προκειμένη Hebr. 6, 18., eine ἐλπίς ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐράνοις Col. 1, 5. ὁ γὰρ βλέπει τις] denn was Jemand siehet, ist mit Nachdruck voraufgestellt. τί καὶ ἐλπίζει; stärker als τί ἐλπίζει; = cur tandem sperat? warum noch, warum doch hofft er es? wozu ja gar kein Grund mehr vorhanden ist. cum visionē non est spe opus. Bengel. Ueber das steigernde καὶ nach Fragwörtern wie τίς, πού, πῶς, ποῖος, vgl. Hartung Lehre von den Part. d. gr. Spr. Th. 1. S. 137. Das καὶ ist demnach nicht mit Lachmann wegzulassen, sondern auf Krügers

Bemerkung zu der gleichen Weglassung Xenoph. Anab. Lib. I. c. 8. §. 16. zu verweisen: Sed exquisitius est (nämlich das hinzugefügte καί quam ut librario deberi videatur. δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα] ist an sich nicht = δεῖ ἡμᾶς ἀπεκδεχέσθαι „so müssen wir es in Geduld erwarten“, sondern s. v. a. „so erwarten wir es in Geduld.“ Denn besitzen wir das Heilsobjekt nur hoffnungsweise, und haben wir demzufolge auch selber die Stellung der Hoffenden eingenommen, so versteht es sich von selbst, dass wir dann auch dieses Heilsobjekt in Geduld erharren, und nicht etwa ungeduldig verzweifeln, wenn wir nicht augenblicklich in den Besitz desselben gelangen. Wir befinden uns also naturgemäss in der Lage solcher, bei welchen ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχέσθαι statt findet. Allerdings aber ist in der Angabe dessen, was der wahre Gläubige als solcher thut, zugleich seine Christenpflicht ausgesprochen, und eine Ermahnung zur Erfüllung derselben enthalten. So schliesst sich denn die Argumentation des Apostels in sich selber ab. Wir sind *υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι* v. 23., denn unsere *σωτηρία* ruht ja nur erst in der *ἐλπίς* v. 24.; ruht sie aber in der *ἐλπίς*, so bleibt uns eben für die Gegenwart nichts übrig, als ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχέσθαι v. 25. Und darum nun, weil wir nicht auf das *βλέπειν*, sondern auf das *ἐλπίζειν* und demgemäss auf das δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχέσθαι gestellt sind, können uns auch die *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* nicht befremden und entmuthigen, sondern wir werden uns willig dem *συμπάσχειν* unterziehen, um auch des *συνδοξάσθαι* theilhaftig zu werden v. 17. δι' ὑπομονῆς ausdauernd vgl. Hebr. 12, 1. Winer III. K. 5. §. 55. 1. a. S. 501 f. Die *ὑπομονή* constantia, vgl. zu 5, 3. schliesst als das höhere, aktive Moment das niedere, passive Moment der patientia mit in sich. Ueber die Verknüpfung der *ἐλπίς* mit der *ὑπομονή* vgl. 1 Thess. 1, 3. Hebr. 10, 36., auch 1 Cor. 13, 13. mit Tit. 2, 2.

V. 26. Dritter Ermunterungsgrund zur Ausdauer im Leiden. Der erste war die Grösse der zukünftigen Herrlichkeit v. 18., der zweite die unverbrüchliche göttliche Ordnung, nach welcher die Herrlichkeit erst eine zukünftige ist, weshalb sie ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχέσθαι erfordert v. 19—25. Der dritte ist nun die Unterstützung, welche der Geist uns in den gegenwärtigen Leiden leistet v. 26. 27. *ὡσαύτως δὲ καὶ* eben so aber auch, nämlich wie schon von unserer Seite ein δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχέσθαι statt findet v. 25. *τὸ πνεῦμα*] hier natürlich vgl. v. 16. 23. der objektive, selbstständige Gottesgeist, der den Gläubigen mitgetheilt ist, vgl. 5, 5. Gal. 4, 6. 1 Joh. 3, 24. *συναντιλαμβάνεται*] ἀντιλαμβάνεσθαι τινος „Jemandem mit der Hand ergreifen, um ihm in der Noth zu Hülfe zu kommen“, dann überhaupt: „sich Jemandes annehmen, Jemandem helfen.“ Vgl. AG. 20, 35.: ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων. Luk. 1, 54. (nach LXX Jes. 41, 9. Hebr. יְרֵאֵתִי). Dasselbe bedeutet aber auch *συναντιλαμβάνεσθαι τινι* eigentl. „zugleich mit Jemandem, dem man nämlich helfen will, Hand ans Werk legen“, wie *συμπράττειν τινί*, alicui opitulari. Vgl. Luk. 10, 40.: εἶπε οὖν αὐτῇ, ἵνα μοι συναντιλάβηται. LXX Exod. 18, 22. Ps. 88, 22. auch

Luk. 5, 7.: *συναντιλαμβάνεσθαι τινι*. Der Dativ ist von der Präposition regiert = ἀντιλαμβάνεσθαι σὺν τινι. LXX Num. 11, 17. findet sich die Konstruktion *συναντιλαμβάνεσθαι μετὰ τινός τι* „zugleich mit Jemandem eine Sache angreifen“, d. i. Jemandem in einer Sache helfen. Man kann nun aber nicht nur dem Schwachen, sondern auch der Schwachheit (*τῇ ἀσθενείᾳ*) zu Hülfe kommen. Dass derjenige, welchem man zu Hülfe kommt, auch selbst mit thätig gedacht werde, ist an sich nicht nothwendig, und dieser Gedanke wird hier sogar eben durch den Begriff der Schwachheit, der Ohnmacht, welcher beigesprungen wird, fern gehalten. Das σὺν in *συναντιλαμβάνεσθαι* soll also keinesweges besonders hervorheben, dass auch wir selbst thätig seien, und der Geist uns nur seine Mithülfe leiste, noch weniger aber dient es bloss zur Verstärkung, am allerwenigsten endlich ist dabei an die Hülfe des Vaters und des Sohnes zu denken, zu welcher die Hülfe des Geistes hinzutritt. Am ehesten noch könnte dem Zusammenhange nach diese Mithülfe auf die Hülfe bezogen werden, welche die *ὑπομονή* v. 25. uns leistet. Doch da dies schon in dem *ὡσαύτως* liegt, so stände σὺν pleonastisch, auch hätte dann statt des Dativs der Genitiv gesetzt werden müssen. Paulus hätte dann also *συναντιλαμβάνεται* (= ἀντιλαμβάνεται σὺν τῇ ὑπομονῇ) δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τῶν ἀσθενούντων (oder auch τὰς ἀσθενείας) ἡμῶν geschrieben. ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν) Statt dieser lectio recepta haben Lachmann und Tischendorf mit Recht die von Griesbach und den neueren Auslegern gebilligte Lesart der besten Codices, auch des Cod. Sinait., mehrerer Versionen und Patres *τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν* restituirt. Der Plural ward für den collectiven Singular entsprechend dem Plural *τὰ παθήματα* v. 18., vgl. 2 Cor. 12, 5. 9. 10., substituirt. Die *ἀσθένεια* ist aber nicht etwa mit Ambrosiaster von der infirmitas nostrae orationis zu verstehen; denn von dieser war ja im Vorhergehenden (vgl. das *ὡσαύτως*) gar nicht die Rede, und durch das nachfolgende *τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα κτλ.* wird nur der stärkste Grad der Aeusserung der *ἀσθένεια* selbst bezeichnet. Die *ἀσθένεια* ist demnach der Zustand der Schwachheit und Gebrechlichkeit, in welchem wir uns befinden, überhaupt, der daraus hervorgeht, dass auch wir noch der *δουλείᾳ τῆς φθορᾶς* v. 21. unterworfen sind, aus welchem also *τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* v. 18. und das darauf bezügliche *σιτεῖν* v. 23. entspringt. *τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ, οὐκ οἴδαμεν*] Begründung (*γὰρ*) der Grösse unserer *ἀσθένεια*, welche sich besonders darin widerspiegelt, dass wir sogar rathlos sind, was und wie wir beten sollen. Der Artikel *τό* substantivirt den ganzen Satz, welchen er einleitet, und dient dazu, die Aufmerksamkeit auf ihn hinzulenken. Das *τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ* ist demnach wie ein Wort zu betrachten, etwa = „angemessenes Gebet“, vgl. Mark. 9, 23. Luk. 1, 62. AG. 22, 30. u. s. Winer III. K. 1. §. 20. 3. S. 162. Von dem Gefühle seiner Schwachheit überwältigt, weiss der Christ weder Inhalt (*τί*), noch Form (*καθὸ δεῖ*) des Gebetes recht zu treffen. Der Sinn ist ihm wie benommen, so dass er nicht mehr zu

erkennen vermag, was und mit welchen Worten er beten soll. Vgl. das *πῶς ἢ τί λαλήσητε* Matth. 10, 19. Für die *lectio recepta προσευξόμεθα* findet sich die von Griesbach gebilligte, von Matthäi recipirte Variante *προσευξόμεθα*. Sprachlich ist beides erlaubt, vgl. Winer III. K. 4. §. 42. 4. b. S. 345 f. Die Entscheidung ist schwierig, da die *recept.* zwar ausreichender beglaubigt ist, aber die Vertauschung des Futurums mit dem in diesem Falle häufigeren Conjunktiv den Abschreibern näher lag, als umgekehrt. *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*] der Geist selbst, der am besten unsere Bedürfnisse kennt (*τί προσευξ.*), und unsere Sache am besten zu führen weiss (*καθὸ δεῖ*), kein geringerer Helfer und Vertreter. *ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*] Der von Lachmann weggelassene Zusatz *ὑπὲρ ἡμῶν* scheint unächt, da er in den besten Autoritäten fehlt, an sich nicht nothwendig ist, und leicht als Glosse (vgl. v. 34.) hinzugefügt werden konnte. *ἐντυγχάνειν τινὶ περὶ τινος* „mit Jemandem wegen einer Person oder Sache zusammenkommen“, nämlich um sich mit ihm darüber zu unterreden, vgl. Sap. Sal. 8, 21. AG. 25, 24. Daher *ἐντυγχάνειν τινὶ ὑπὲρ τινος* „sich bei Jemandem für Jemanden verwenden“, vgl. v. 34. Hebr. 7, 25. *ἐντυγχάνειν τινὶ κατὰ τινος* „Jemanden bei Jemandem verklagen“, vgl. 11, 2. Das Decompositum *ὑπερεντυγχάνειν* kommt sonst nicht vor, ist aber nach Analogie von *ὑπεραπολογούμαι*, *ὑπεραποκρίνομαι*, *ὑπεραγορεύω*, *ὑπεραγωνιάω* u. s. w. richtig gebildet. Es wäre also zu construiren *ὑπερεντυγχάνειν τινὶ τινος* = *ἐντυγχάνειν τινὶ ὑπὲρ τινος*, oder auch, mit Wiederholung der Präposition, *ὑπερεντυγχάνειν τινὶ ὑπὲρ τινος*. Die Präposition *ὑπὲρ* enthält demnach keine Steigerung, nicht: „vertritt uns aufs beste“, wie Luther übersetzt. Ist *ὑπερεντυγχάνει* nuda gesetzt, so ergänzt sich von selbst im Gedanken *τῷ θεῷ* als die Person, bei welcher intercedirt wird, und *ὑπὲρ ἡμῶν* als die Person, für welche die Intercession geschieht. *στεναγμοῖς ἀλάλῃτοις*] *ἀλάλῃτος* kann entweder in passiver, oder in aktiver Bedeutung genommen werden. In ersterer Bedeutung ist es entweder = *qui dici non potest*, infandus. So Luther: „mit unaussprechlichen Seufzern.“ Der Sinn kann dann ein doppelter sein. Die infandi gemitus können nämlich im Sinne von ingentes gemitus genommen werden, wie schon Oecumenius durch *μεγίστοις στεναγμοῖς* erklärt, vgl. Virgil Aen. 2, 3.: *infandum dolo-rem*. Doch geben die ungeheuer starken Seufzer sowohl an sich ein etwas anstössiges Bild, als auch v. 27. zu dieser Erklärung nicht passt, weil die Stärke der Seufzer keinen Grund dafür enthält, warum grade nur Gott als der Herzenskündiger ihren Sinn versteht. Darum sind vielmehr die unaussprechlichen Seufzer von solchen Seufzern zu erklären, deren Sinn und Bedeutung in keine Worte gefasst werden kann. Dies drückt sehr passend die Grösse des Leidens aus, in welchem Gedanke und Wort dem Menschen ausgeht, und nur noch Empfindung seines Elends und Seufzen übrig bleibt. Auch stimmt dazu v. 27. Denn wiewohl solch Seufzen sich nicht in Worte zu kleiden vermag, so versteht der Herzenskündiger dennoch seinen Sinn gar wohl. *ἀλά-*

λητον bezeichnet aber nicht nur das, was nicht ausgesprochen werden kann, unaussprechlich, sondern auch das, was nicht ausgesprochen wird, unausgesprochen. Diese Bedeutung berührt sich dann enge mit der aktiven Bedeutung von *ἀλάλῃτος* = *qui loqui non potest*, mutus, so dass *στεναγμοῖς ἀλάλῃτοις* = *στεναγμοῖς οὐ λόγοις* wäre. Doch wenn dies einen passenden Sinn geben soll, so müsste auch so erklärt werden, dass der Geist uns eben deshalb mit Seufzern ohne Worte, mit stummen Seufzern vertrete, weil der Schmerz so gross ist, dass die Worte nicht mehr ausreichen, ihn auszudrücken. Man bleibt deshalb besser bei der gangbarsten Erklärung „unaussprechliche Seufzer“, in der von uns angegebenen Bedeutung, weil so der doch zu erzielende Sinn am energischsten und unmittelbarsten entsteht, und überdies die analogen Ausdrücke *ἀνεκδιήγητος* 2 Cor. 9, 15. *ἄρρητος* 2 Cor. 12, 4. und *ἀνεκλάλητος* 1 Petr. 1, 8. für diese Annahme sprechen. Richtig erklärt aber schon Augustin Tract. VI. in Joh. §. 2.: *non spiritus sanctus in semet ipso apud semet ipsum in illa trinitate, in illa beatitudine, in illa aeternitate substantiae genuit, sed in nobis gemit, quia nos gemere facit*. Den hiermit übereinstimmenden Consensus der lutherischen Exegeten notirt Calov z. u. St. S. ebendens. zu Joh. 14, 16., zu welcher letzteren Stelle Gerhard in der Evangelienharm. bemerkt: *notanda est regula, quod quaedam tribuantur spir. s. relate in nostra persona* ut ad Rom. 8. Vgl. Matth. 10, 20. (Obgleich nicht wir es sind, die da reden, sondern der Geist des Vaters, so redet doch der Geist in uns und durch uns), 1 Tim. 4, 1., und Gal. 4, 6. mit Röm. 8, 15. Ein Seufzen des Geistes selber ohne Vermittelung des Menschengeistes zu statuiren, hat weder Sinn noch biblische Analogie. Doch ist es nicht bedeutungslos, dass hier das Seufzen des geheiligten Menschengeistes auf seinen letzten Urheber, den Geist Gottes selbst, zurückgeführt wird, weil so die Erhörlichkeit des Seufzens sich desto gewisser ergibt. In der innigen Vermählung des Gottesgeistes mit dem Menschengeiste findet gleichsam eine Menschwerdung des ersteren statt, so dass sich ebensowohl das Wort der Gottesknechte als eine Sprachwerdung, wie das Seufzen der Gotteskinder als eine Empfindungs- und Lautwerdung des Geistes Gottes bezeichnen lässt. Dieser Geist ist es demnach selbst, der durch das Medium des von ihm angeeigneten und durchwalteten Menschengeistes im Reden, Thun, Beten und Seufzen der Heiligen seine Wirksamkeit übt. Zu dem augustinischen *nos orare docet* bemerkt demnach richtig Dannhauer: *suavissima περιχωρήσει preces nostras permeat*. Der Unterschied der Intercession des Geistes von der Intercession Christi wird aber vornehmlich darin zu finden sein, dass Christus ausser uns und in und durch sich selber, der Geist aber in uns und durch uns, Christus durch Geltendmachung seines eigenen Verdienstes, der Geist auf Grund des Verdienstes Christi intercedirt. Die *intercessio Christi* sei *meritoria*, die des Geistes *effectiva*, (insofern er die *causa efficiens* unseres *στεναγμός* ist,) sagten die Alten.

V. 27. *ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας*] gibt den Grund an, warum Gott den Sinn der unaussprechlichen Seufzer versteht, weil er nämlich, was kein Mensch vermag, die Herzen forschet und ihre Gedanken kennt, so dass es für ihn keiner Worte bedarf, die ihm der Seufzer Meinung erläutern. *ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας* = *ὁ καρδιογνώστης* eine geläufige Formel zur Charakterisirung der göttlichen Allwissenheit, vgl. 1 Sam. 16, 7. 1 Kön. 8, 39. Ps. 7, 10. 139, 1. Jerem. 11, 20. 17, 10. 20, 12. Sir. 42, 18. Luk. 16, 15. AG. 1, 24. 15, 8. Apok. 2, 23. Gott wird aber hier beschrieben als der, welcher die Herzen erforscht, weil eben der Geist in den Herzen der Gläubigen seufzt. *οἷδε τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος*] sc. *τοῦ στενάζοντος ἐν ταῖς καρδαίαις ἡμῶν*. *φρόνημα* = Sinn, Meinung, Zweck. *ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων*] Luther: „denn er vertritt die Heiligen nach dem, das Gott gefällt.“ So auch die meisten Ausleger. *ὅτι* ist dann causal zu nehmen, und *κατὰ θεόν* im Sinne von „Gott gemäss“ d. i. dem Sinn und Willen Gottes entsprechend, oder: nach seinem Wohlgefallen. Origines: secundum divinitatem suam. *κατὰ γνώμην αὐτοῦ*, Theodor. Mopsv. Vgl. 2 Cor. 7, 9—11. 1 Joh. 5, 14. Winer III. K. 5. §. 53. d. S. 477 f. Da nun aber Gott vorher als der Herzenskündiger bezeichnet worden ist, so erscheint es als überflüssig, dass noch ein Grund angegeben werde, warum Gott erkennt, und der angegebene Grund erscheint noch dazu als unhaltbar, da Gott des Geistes Sinn auch dann erkennen würde, wenn seine Intercession nicht *κατὰ θεόν* sondern *κατὰ θεοῦ* wäre. Wollte man aber, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, das *οἷδε* mit Calvin, der es durch agnoscere et simul benigne excipere ut agnitis sibi et probatos erklärt, etwa mit Berufung auf 1 Thess. 5, 12. 2 Tim. 2, 19. in der emphatischen Bedeutung des Anerkennens, wohlgefälligen Erkennens nehmen, so dass *οἷδε* = „lässt sich angelegen sein, erhört“: so bliebe dann wieder, von allem Anderen abgesehen, jedenfalls unerklärt, warum Gott hier grade als *ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας* bezeichnet werde, da die Allwissenheit wohl das göttliche Erkennen, aber nicht sein wohlgefälliges Anerkennen eines bestimmten Objectes motivirt. Darum fassen nun mehrere neuere Ausleger das *ὅτι* hier nicht causal weil oder denn, sondern explicativ dass. Es würde dann an die bekannte Attraktion zu erinnern sein, wonach ein Wort des Nebensatzes zum Hauptsatze gezogen, und diesem grammatisch assimiliert wird, vgl. Mark. 1, 24. Joh. 7, 27. 1 Cor. 16, 15. u. s. Winer Anhang. §. 63. 4) S. 606. Fritzsche ad Marc. p. 34. *κατὰ θεόν* aber wäre dann nach Winer III. K. 5. §. 53. d. S. 477. = gegen Gott hin d. i. vor Gott, coram Deo, oder = bei Gott, apud Deum. Indess abgesehen davon, dass man dann für *κατὰ θεόν* nur *καθ' αὐτόν* erwartet hätte, denn auch 1 Joh. 4, 8. bietet die emphatische Wiederholung des *ὁ θεός* kein adäquates Beispiel (vgl. Winer III. K. 2. §. 22. 2. S. 168.), und dass die Redensart *ἐντυγχάνει κατὰ τινα* statt *ἐντυγχάνειν τινί* nicht nachgewiesen ist, so ist auch die ganze Explication,

welche wir auf diese Weise gewinnen, bedeutungslos und überflüssig. Denn das *ὅτι κατὰ θεόν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων* versteht sich dann nach dem vorausgegangenen *αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* v. 26. im Grunde ganz von selbst. Fasst man aber deshalb *κατὰ θεόν* im Sinne von gottgemäss, so ist dann der Satz schon nicht mehr rein explicativ, sondern führt mit *κατὰ θεόν* ein ganz neues und zwar das eigentliche Hauptmoment ein. Es wäre dann zu erklären: „Gott weiss, was des Geistes Sinn ist, dass er nämlich die Heiligen vertritt, und zwar in gottgemässer Weise.“ Dann bleibt man aber schon einfacher bei der gangbarsten causalen Auffassung des *ὅτι* stehen, die sich in der That auch, wie wir glauben, hinlänglich rechtfertigen lässt. Das in der Mitte stehende *οἷδε τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος* wird nämlich in doppelter Weise motivirt, einmal durch die göttliche Allwissenheit, und zweitens durch das Gottgemässe der Intercession. Wollen wir den concisen Ausdruck auflösen und umschreiben, so wäre zu erklären: „Als der Herzenskündiger weiss Gott, was des Geistes Sinn ist, und er weiss es auch, weil der Geist in gottgemässer Weise die Heiligen vertritt.“ Dass Gott an sich allerdings nicht nur das Gottgemässe, sondern auch das Gottwidrige kennt, thut nichts zur Sache. Denn es kömmt dem Apostel hier nicht auf einen metaphysischen Satz, sondern auf eine tröstliche und ermunternde Wahrheit an. Das eine muss aber dem menschlichen Schwachglauben offenbar mehr einleuchten, als das andere. Wollte er zweifeln, ob Gott auch die Seufzer des Geistes verstehe, so dient ihm der Gedanke zur Beruhigung, dass diese Seufzer Gottes Sinn und Willen gemäss und also selber dem göttlichen Wesen verwandt sind, und dass demnach auch hier Verwandtes von Verwandtem verstanden werden wird, vgl. 1 Cor. 2, 11—14. *κατὰ θεόν*, sagt Bengel, non *κατὰ ἄνθρωπον*. (conf. 1 Joh. 3, 20.) ut Deo dignum, eique acceptum et manifestum est. Spiritus sanctus intelligit stilum curiae coelestis, Patri acceptum. Emphasisin habet hoc, commate ineunte. Darin aber dass Gott das Seufzen des Geistes als eine gottgemässe Intercession erkennt, liegt für uns eben so sehr eine Bürgschaft, dass er dieses Seufzen erhören wird, als darin, dass es eine Intercession *ὑπὲρ ἁγίων* ist. Denn was gottgemäss und für die Heiligen geschieht, kann ihm nur angenehm und erhörlich sein. Zu *ὑπὲρ ἁγίων* für Heilige bemerkt Bengel: Non additur articulus; *sanc̃ti* sunt et Deo propinqui et auxilio digni, pro quibus intercedit. Die *ἅγιοι* sind aber die *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. An die subjektive Heiligkeit zu denken, liegt fern, weil ja hier grade der Zustand der Schwachheit und Gebrechlichkeit charakterisirt wird.

V. 28—39. Letzter und höchster Trost im Leiden. Indem wir der Liebe Gottes und durch sie unseres ewigen Heiles gewiss sind, kann uns nichts mehr Schaden bringen, sondern muss Alles uns zum Guten dienen, wie wir auch in diesem unentreissbaren, himmlischen Besitze uns befindend die Welt mit allen ihren Leiden unter unserem Fusse haben.

V. 28. Vierter Ermunterungsgrund. Eine Linderung der gegenwärtigen Leiden liegt auch darin, dass wir wissen, dass den Gläubigen überhaupt alle Dinge, also auch die Leiden zum Guten mitwirken. (v. 28.) Denn Gott wird die, welche er nach seinem Vorsatze berufen hat, auch selig und herrlich machen. (v. 29. 30.) Wie kann also seine Liebe ihnen anders als Gutes thun, selbst in dem, was böse scheint, oder wie sollte er mit dem Höheren nicht auch das Geringere schenken? οἶδαμεν δέ] Durch das fortschreitende δέ wird hier dem v. 26. 27. enthaltenen besonderen Grunde ein allgemeiner angereiht, welcher uns zum geduldigen Ertragen der Leiden ermuntern muss. τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεόν] vgl. 1 Cor. 2, 9. Eph. 6, 24. Jak. 1, 12. 2, 5. Hic describitur subjectum a fructu eorum, quae hactenus dicta sunt, amore erga Deum; qui amor etiam facit, ut fideles omnia, quae Deus immittit, dextre in bonam partem accipiant, et omnia constanter pervincant. Bengel. πάντα] Alles, ganz im Allgemeinen, woraus sich dann aus dem Zusammenhange von selbst der Gedanke ableitet: also auch, oder sogar auch die Leiden. συνεργεῖ] Der von Lachmann nach A. B. Orig. recipirte Zusatz ὁ θεός, wonach πάντα nicht als Subjekt, sondern als Objekt zu fassen wäre, ist nur als irrthümliche, aus v. 27. u. 29., woselbst allerdings ὁ θεός Subjekt ist, entstandene Glosse zu betrachten. συνεργεῖν τιτι εἰς τι = συνεργὸν εἶναι τιτι εἰς τι Jemandem zu etwas behülflich sein, beisteuern, beitragen. 1 Makk. 12, 1. Jak. 2, 22. Hesych.: βοηθεῖ. Es ist deshalb das σύν weder wie v. 22. auf das gemeinsame Zusammenwirken aller einzelnen in πάντα enthaltenen Momente, noch auf die Liebe der Gottliebenden zu beziehen, welche eigentlich wirkt und zu der die Leiden nur mitwirken. Vielmehr markirt es nur „den Begriff der Gemeinschaft, in welcher der Unterstüttende nothwendig mit dem Unterstütteten steht.“ Vgl. das συναντιλαμβάνεται v. 26. εἰς ἀγαθόν] zu Gutem, unbestimmt, d. i. in heilsamer, förderlicher Weise; also nicht direct = ad aeternam salutem. Dies wäre εἰς σωτηρίαν 1, 16. εἰς τὴν δόξαν v. 18. 30., und müsste überdies jedenfalls εἰς τὸ ἀγαθόν heissen. Lachmann hat den Artikel recipirt, doch ist er nicht ausreichend beglaubigt. Wie die θλίψεις εἰς ἀγαθὸν συνεργοῦσι ist bestimmter 5, 4 f. angegeben. Vgl. auch Sir. 39, 27.: ταῦτα πάντα (die verschiedenen Lebensbedürfnisse nämlich) τοῖς εὐσεβέσιν εἰς ἀγαθὰ, οὕτως τοῖς ἁμαρτωλοῖς τραπήσεται εἰς κακὰ. Richtig aber bemerkt Bengel: *In bonum*, ad glorificationem usque. v. 30. fin. τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν] Nähere Bestimmung zu τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεόν. „Denen, die Gott lieben, denen nämlich, die nach dem Vorsatze berufen sind.“ Beide Ausdrücke charakterisiren das Subjekt nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit; doch involvirt der erste (τοῖς ἀγαπῶσι τ. θ.) die Bedingung, der zweite (τοῖς κατὰ πρόθ. κλητοῖς οὖσιν) den Grund des συνεργεῖν εἰς ἀγαθόν. Die Leiden können uns allerdings nur zum Besten dienen unter der Voraussetzung, dass wir Gott lieben, aber der Grund ihrer heilsamen Wirkung ruht nicht in unserer Liebe, sondern in unserer nach göttlichem Vorsatze

geschehenen Berufung. Richtig schliesst demnach Bengel die angeführte Bemerkung zu τοῖς ἀγαπῶσι mit den Worten: *Mox in vocatis denotatur causa, cur huic subjecto tam lautum praedicatum tribuatur.* Und Calvin sagt: *Nequis putaret, fideles, quia Deum diligunt, suo merito hoc consequi, ut tantum ex rebus adversis fructum percipiant.* πρόθεσις von προτίθεσθαι „sich vornehmen“ 1, 13. Eph. 1, 9. Vorsatz. Von menschlicher πρόθεσις AG. 11, 23. 27, 13. 2 Tim. 3, 10., hingegen an unserer Stelle, wie 9, 11. Eph. 1, 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9., von der göttlichen πρόθεσις. Worin diese πρόθεσις begründet sei, ist in dem Worte an sich nicht angegeben. Sie ist aber nicht etwa begründet in unseren ἔργοις, sondern sie geschieht κατ' ἐκλογὴν 9, 11., κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ Eph. 1, 11. Es ist also ein nur im göttlichen Willen begründeter Rathschluss, d. i. ein liberrimum consilium. Es ist ferner ein ewiger Rathschluss, eine πρόθεσις τῶν αἰώνων, und ein Rathschluss, der ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gefasst ist, Eph. 3, 11. Die Zusammenfassung aller drei Momente findet sich 2 Tim. 1, 9. Dieser ewige, nicht auf unsere Werke, sondern in Gottes freiem Willen gegründete, in Jesu Christo gefasste Rathschluss hat, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, zu seinem Inhalte und Ziele unsere σωτηρία, und hat sich nicht nur objektiv und im Allgemeinen in der Person und dem Werke Christi für die gesamte Menschheit verwirklicht, sondern vollzieht sich auch subjektiv und im Besonderen an allen einzelnen Individuen, die thatsächlich zur σωτηρία gelangen. Aus der πρόθεσις geht nun die κλήσις hervor; darum sind die Gläubigen κατὰ πρόθεσιν κλητοί. Dass καλεῖν rufen, einladen, vgl. Luk. 7, 39. 14, 9. Joh. 2, 2. 1 Cor. 10, 27., vom Rufe des Herrn zum Reiche Gottes ohne Rücksicht auf den Erfolg dieses Rufes gebraucht wird, zeigt Matth. 4, 21. 9, 13. 22, 3. 4. 8. 9. Dasselbe gilt auch von κλητός Matth. 20, 16., wo die κλητοί den ἐκλεκτοῖς ausdrücklich entgegengesetzt werden. In den apostolischen, an christliche Gemeinden gerichteten Briefen hingegen bezieht sich, der Natur des Verhältnisses entsprechend, καλεῖν, κλήσις, κλητός (Hebr. נִקְרָא, Jes. 48, 12. Benennung Israels) stets auf Gläubige, an denen der Ruf Gottes faktisch oder doch voraussetzlich wirksam geworden ist; vgl. die Stellen in Schmid ταμειῖον edid. Bruder. Lips. 1842. Wenn nun auch Paulus das Prädicat κλητοί stehend (vgl. 1, 6. 7. 1 Cor. 1, 2. 24. auch Jud. 1. Röm. 1, 1. 1 Cor. 1, 1.) nur denen beilegt, an denen die göttliche κλήσις ihren Effect erreicht hat, d. h. solchen Subjekten, welche auf den Ruf eingegangen sind, so dass also der Sache nach „berufen“ und „wirksam berufen“ zusammenfällt: so darf deshalb doch nicht gesagt werden, κλητός habe die Bedeutung: „effektiv berufen.“ Denn das effektive Moment ist hier nicht in dem Prädicate an sich ausgedrückt, sondern resultirt nur aus der Beschaffenheit des Subjektes. Die Christen sind κλητοί, ἐκλεκτοί, πιστοί Apok. 17, 14. vgl. 2 Petr. 1, 10. ἀγαπῶντες τὸν θεόν, ἄγιοι u. s. f., und diese verschiedenen Bezeichnungen heben ihre verschiedenen, charakteristischen Beschaffenheiten hervor. Dadurch,

dass die *κλητοί* genannt werden, wird nicht sowohl ihr Glaube, als vielmehr die objektive Bürgschaft, der eigentliche Grund und Halt desselben angedeutet. Der Gläubige hat sich nicht selbst in die Heilsgemeinschaft eingesetzt, sondern es ist die göttliche *πρόθεσις*, die ihn dazu erwählt, und diese *ἐκλογή* durch die *κλησις* ihm kundgethan und versiegelt hat. Deshalb wird auch an unserer Stelle der Gedanke abgeschwächt und seines eigentlichen Nerves beraubt, wenn in dem *κλητός* das effektive Moment hervorgehoben wird. Denn es soll ja eben nicht auf den Effekt der *κλησις*, welcher in dem *ἀγαπᾶν τὸν θεόν* besteht, sondern auf die auf der *πρόθεσις* ruhende und aus ihr hervorgehende *κλησις* Gottes selbst, als auf das einzig sichere und unerschütterliche Fundament die Gewissheit der heilsamen Wirksamkeit der Leiden gegründet werden. *κλητοί* autem dicuntur non ratione *obsequii et acceptatae vocationis*, sed simpliciter *ab ipsa vocatione*: nam quamvis admittamus eos, qui hic respiciuntur et vocati dicuntur vere esse fideles, non tamen *vi vocis κλητοί* hoc infertur. Calov. Wendet man gegen diese objektive Begriffsfassung ein, dass doch nicht alle in diesem Sinne Berufenen auch gerechtfertigt würden v. 30., so liesse sich einmal erwidern, dass eben so wenig alle Gerechtfertigten auch verherrlicht werden, ebend., und dann, dass hier eben von den *πιστοῖς*, den *ἀγαπῶσι τὸν θεόν* v. 28. die Rede sei, welche Gott vorher erkannt hat v. 29., an denen sich dann allerdings der göttliche *προορισμός* durch die *κλησις*, die *δικαιώσεις* und die *δόξα* unverbrüchlich vollzieht und stufenweise vollendet. Die *κλησις* tritt übrigens in der Form des *κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου* auf 10, 12—15. 2 Thess. 2, 14., findet im *βάπτισμα* ihren Abschluss Matth. 28, 19. Eph. 4, 4. 5., und hat die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Matth. 3, 2., die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* Mark. 1, 15. 1 Thess. 2, 12., die *κοινωνία Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Cor. 1, 9., die *ζωή* 1 Tim. 6, 12. oder die *δόξα ἐν Χριστῷ* 1 Petr. 5, 10. 2 Thess. 2, 14. zu ihrem Ziele. Wenn übrigens die griechischen Kirchenväter und Pelagius, um bei dem *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* unseres Verses der absoluten Prädestination zu entgehen, die *πρόθεσις* von dem Entschlusse und der Geneigtheit des Menschen, dem Rufe zu folgen, erklärten: so genügt zur Widerlegung dieses offenbaren Produktes exegetischer Verlegenheit die Bemerkung, dass die Berufung doch in keinem Verhältnisse als aus dem eigenen Vorsatze des Berufenen resultirend gedacht werden kann. Richtig bemerkt aber Calov zu dem *κατὰ πρόθεσιν κλητοί*: non quidem *absoluto* quodam *decreto*, sed *certo mediorum τάξει definito*. Und: In quibus *vocatio* non assequitur *eventum* *παρὰ πρόθεσιν*, *κατὰ πρόθεσιν* id fit.

V. 29. u. 30. begründen die v. 28. enthaltene Sentenz. Die Leiden können den Gottliebenden, welche nach dem Vorsatze berufen sind, nicht schädlich, sondern nur förderlich sein v. 28. Denn Gott wird seinen Beschluss, sie zur Herrlichkeit zu führen, sicherlich an ihnen vollenden v. 29. 30. Da nun alles der Realisation dieses Beschlusses dienstbar sein muss, so können nicht etwa die Leiden daran hinderlich

sein; da kraft dieses Beschlusses das ewige Heil ihnen gewiss ist, so kann nicht etwa zeitliches Unheil ihnen bereitet sein; da die göttliche Liebe sich ihnen in Hinsicht auf die Ertheilung des höchsten Gutes verbürgt hat, so kann sie ja überhaupt kein Uebel und Unheil, das wirklich als solches zu betrachten wäre, treffen. Direkt wird diese Schlussfolgerung v. 31 ff. ausgesprochen. V. 29. *οὗς προέγνω*] welche er vorhererkannte, nicht: welche er vorherbestimmte, Ausdruck der göttlichen Präscienz, nicht der göttlichen Prädestination. Allerdings heisst *γινώσκειν* auch decernere, aber zunächst nur sensu forensi. Auch wir reden in diesem Sinne von einem richterlichen Erkenntnisse. Doch behält das Wort dabei im Grunde seine eigentliche Bedeutung, insofern das richterliche Urtheil oder Decret wesentlich die Erkenntniss des Thatbestandes selber ist, oder doch unmittelbar aus derselben resultirt. Vgl. das Lateinische *rem cognoscere*. Hieraus folgt aber schon von selbst, dass nicht füglich gesagt werden kann *γινώσκειν τινά* im Sinne von: „über Jemand einen Beschluss fassen.“ Auch kommt diese Redeformel anerkannter Massen nicht vor. Eben so wenig ist *προγινώσκειν*, also noch weniger *προγινώσκειν τινά*, in der Bedeutung von ante decernere im klassischen Sprachgebrauche nachweisbar. Wo aber im N. T. *προγινώσκειν* auftritt, muss es entweder vorherwissen heissen, so AG. 26, 5. 2 Petr. 3, 17. vgl. Sap. Sal. 6, 13. 8, 8. 18, 6., oder kann es doch heissen, so 11, 2. 1 Petr. 1, 20. Das letztere gilt auch vom Substantivum *προόγνωσις* AG. 2, 23. 1 Petr. 1, 2. vgl. Judith 9, 6. *προγινώσκειν* heisst demnach auch an unserer Stelle „vorher wissen, zuvor erkennen.“ Sollte es „vorherbestimmen“ bedeuten, so wäre es überdies von dem gleich darauf folgenden *προορίζειν* gar nicht mehr specifisch zu unterscheiden, (so schon Hunnius: qui nihil aliud significare autumant quam *praedestinavit*, spiritui s. manifestam assuunt *ταυτολογία*), während doch ein solcher Unterschied, wie v. 30. der Fortschritt von *προορίζειν*, *καλεῖν*, *δικαιοῦν*, *δοξάζειν* zeigt, offenbar auch hier zwischen *προγινώσκειν* und *προορίζειν* zu statuiren sein wird. Die göttliche *πρόγνωσις* ist aber, wie sich, auch ohne dass es ausdrücklich gesagt ist, von selbst versteht, als ewige zu denken. Denn wollte man entgegnen, die *πρόγνωσις* und der *προορισμός* sei nur im Allgemeinen als der *κλησις* überhaupt vorausgehend bezeichnet v. 30., so kann dies doch der Natur der Sache nach kein erst in einem bestimmten Zeitmomente beginnendes Voraufgehen sein. Vgl. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 4. 5. In welcher Qualität nun aber Gott die zum Leben Vorherzubestimmenden vorher gesehen habe, wird hier nicht besonders angegeben. Sie sind also nur im Allgemeinen als zu diesem Zwecke geeignet zu denken. Diese Qualifikation darf aber nach paulinischem Lehrbegriffe nicht etwa in ihrer sittlichen Trefflichkeit oder ihren *ἐργοῖς*, denn sonst widerspräche der Inhalt der *πρόγνωσις* der Freiheit der göttlichen *πρόθεσις* und *ἐκλογή*, sondern nur in der *πίστις* und zwar in der beharrlichen *πίστις* gefunden werden. Die Gläubigen sind also *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* und dennoch *κατὰ πρόγνωσιν προωρισμένοι*, was sich freilich

nur vereinigen lässt, wenn der Glaube Gottes und nicht ihr eigenes Werk ist. Denn nur wenn Gott in der Vorausschau ihres Glaubens nichts anderes denn sie selbst als seine eigene Schöpfung in Christo Jesu anschaut, schliesst freie Gnadenwahl zum Leben von Seiten Gottes und göttliche Vorhersehung der gläubigen Heilsannahme von Seiten des Menschen sich nicht aus. Unsere Stelle enthält also allerdings, wie die exegetische Tradition der lutherischen Kirche in Uebereinstimmung mit den nichtprädestinarianischen Kirchenvätern richtig erkannt und festgehalten hat, ein dictum probans für die Lehre von der nicht absoluten, sondern auf der praevisio ruhenden praedestinatio. Denn während durch den Begriff der *πρόθεσις* das synergistische, ist durch die *πρόγνωσις* das prädestinarianische Extrem zurück gewiesen. *καὶ προώρισε*] = *τούτους καὶ προώρισε*, vgl. v. 30. Das Demonstrativum liegt schon in dem Relativum *οὗς* mit eingeschlossen. *προορίζειν*, vgl. AG. 4, 28. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 5. 11., vorherbestimmen, praedestinare. *συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*] Es ist zu *συμμόρφους* weder *εἶναι* noch *γενέσθαι* zu suppliren, sondern *συμμόρφους* ist Akkusativ des Prädikats, vgl. 3, 25. Jak. 2, 5. Winer III. §. 32. 4. b. S. 260. *σύμμορφος* wird, wie *σύμμητος* 6, 5., eben sowohl mit dem Genitiv, als mit dem Dativ vgl. Phil. 3, 21. construiert. „Dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet sein“, heisst aber s. v. a.: „das Bild seines Sohnes in der eigenen Gestalt darstellen.“ Auch 1 Cor. 15, 49. sagt Paulus, dass wir tragen werden *τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*, 2 Cor. 3, 18. dass wir verwandelt werden *τὴν αὐτὴν εἰκόνα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*, und Phil. 3, 21. dass unser *σῶμα* werden solle *σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, vgl. 1 Joh. 3, 2. Das Bild des *υἱὸς Θεοῦ* werden wir nämlich erst dann darstellen, wenn wir zur *δόξα* gelangt sein werden, denn dann erst wird sich unsere *υἰοθεσία*, deren wir jetzt noch warten v. 23, realisirt, die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ* v. 19. sich vollzogen haben. Dass hier nur an die *conformitas gloriae*, nicht etwa auch an die *conformitas crucis* zu denken sei, beweist v. 30., wo als das letzte Moment der Verwirklichung des göttlichen *προορισμός* das *δοξάζεσθαι*, entsprechend dem *σύμμορφον εἶναι τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, angegeben wird. Vielmehr grade im Gegensatz zu ihrer gegenwärtigen Leidensgestalt eröffnet der Apostel den Gläubigen die Aussicht auf die Herrlichkeitsgestalt, die ihrer wartet. *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*] damit er Erstgeborener sei unter vielen Brüdern, gibt den Endzweck des in Beziehung auf uns statt findenden *προορισμός* an. Nicht sowohl also um uns, als vielmehr um Christum zu verherrlichen, hat Gott uns solche Herrlichkeit bestimmt. Denn das Heil der Creatur ist göttlicher Mittelzweck, die Verherrlichung des Sohnes oder die göttliche Selbstverherrlichung ist Endzweck aller göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsthaten. Gott hat nach Col. 1, 18. Christo in Allem den Vorrang eingeräumt. Er ist also nicht nur der *μονογενὴς υἱὸς τοῦ Θεοῦ* Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9., was er als ewiger Sohn Gottes ist und bleibt, sondern er ist auch, als der

menschgewordene Sohn Gottes, *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, vgl. Hebr. 1, 6. 2, 10. 11. *πρωτότοκος* der Erstgeborene und deshalb der Vorzüglichste, der Chorführer einer zahlreichen Familie. Christus ist sowohl der Erstgeborene, denn er war viel eher Sohn Gottes von Natur, als die Menschen zu Kindern Gottes adoptirt wurden Col. 1, 15. 17., als auch der Vorzüglichste, der Anführer, *princeps et dux* 1 Mos. 49, 3. 5 Mos. 21, 17. Ps. 89, 28. Col. 1, 18. Apok. 1, 5. Sein Vorzug vor uns besteht aber darin, dass er von Natur ist, was wir durch Adoption werden, dass er an sich ist, was wir durch ihn werden, und dass er der *θεάνθρωπος* ist 9, 5. 1 Tim. 2, 5., wir aber nur *ἄνθρωποι Θεοῦ* 1 Tim. 6, 16. 2 Tim. 3, 17.

V. 30. Der von Ewigkeit gefasste Rathschluss findet nothwendig auch seine zeitliche Verwirklichung. Die *πρόθεσις*, *πρόγνωσις* und der *προορισμός* sind, wie schon das *πρό* andeutet, als vorzeitliche, hingegen das *καλεῖν*, *δικαιοῦν*, *δοξάζειν* als zeitliche Akte Gottes zu betrachten. Quem Deus praedestinavit *ante* mundum, vocavit *de* mundo, justificavit *in* mundo, eum certe magnificabit *post* mundum. Augustin Soliloqu. c. 28. *ἐκάλεσε*] sc. *διὰ τοῦ εὐαγγελίου* 2 Thess. 2, 14. Röm. 10, 14—17. *ἐδικαίωσε*] An den auf Grund der Vorhersehung zur Seligkeit Vorherbestimmten muss auf die *κλήσις* auch die *δικαίωσις* folgen. Denn wo dies nicht der Fall ist, da hat eben auch die *πρόγνωσις* und der *προορισμός* nicht statt gefunden. Das *οὗς ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν* ist also nicht aus dem Zusammenhange der ganzen Entwicklung loszureissen, sondern hat nur innerhalb desselben seine Wahrheit. Dass übrigens der Apostel hier nicht etwa neben der *δικαίωσις* auch noch den *ἁγιασμός* besonders hervorhebt, zeigt aufs Neue, welche primäre, übergeordnete und centrale Stellung die erstere im Verhältniss zum letzteren in seiner Anschauung einnimmt, und wie wenig seine Gedanken durch die mehr accessorische Entwicklung 6, 1. — 8, 13. von seinem Hauptthema 1, 16. 17. abgelenkt worden sind. In der That ist ja auch der *δοξασμός* unmittelbar mit der *δικαίωσις* verknüpft, und der *ἁγιασμός* nicht die *causa*, sondern nur die *via*, welche zu der durch die *ἀπολύτρωσις* erworbenen *ζωὴ αἰώνιος* führt. *ἐδοξάσε*] Der Aorist setzt die zukünftige Handlung als gewiss und schon so gut als geschehen. Vgl. Joh. 15, 6. 8. und den ähnlichen Gebrauch des Präsens Joh. 17, 11. Es steht also der Aorist weder für das Präsens, noch für das Futurum, vgl. Winer III. K. 4. §. 41. 5. b. S. 320., ist auch nicht in der im N. T. nicht nachweisbaren Bedeutung des Pflegens zu nehmen, noch auch soll die *δόξα*, die nach v. 18. 21. erst als zukünftig bevorstehend zu denken ist, als wirklich schon vollzogen und bestehend in der *υἰοθεσία* und der Mittheilung des *πνεῦμα* v. 9. 10. 15. 16. 23. 26. bezeichnet werden. Vielmehr ist der Aorist dem s. g. praeteritum propheticum vergleichbar, und markirt im Parallelismus mit den übrigen Aoristen unseres Verses in kühner, ächt paulinischer Anticipation den gleichen Grad der Gewissheit, mit welcher von Seiten Gottes

der *δοξασμός*, eben sowohl wie die *πρόγνωσις*, der *προορισμός*, die *κλήσις* und die *δικαιώσεις*, statt findet und gleichsam schon statt gefunden hat. Zu beachten ist aber die Bemerkung Bengels zu unserem Verse: Non absolute parem eorum, qui vocantur, justificantur, glorificantur, numerum Paulus statuit: non negat, posse fidelem inter vocationem specialem et glorificationem deficere c. 11, 22.; nec negat eos etiam vocari, qui non justificantur: sed docet, Deum, quantum in ipso est, a gradu ad gradum perducere suos.

V. 31—39. Folgerung aus v. 28—30., Schluss der ganzen Entwicklung, und zugleich höchste Sprosse an der Leiter des Trostes, die Verfasser wie Leser von v. 18. an hinangestiegen ist. Der gottbegeisterte, alles Irdische tief unter seinen Flüssen zurücklassende Glaube des Apostels spiegelt sich auch in der erhabenen Form des Ausdruckes wieder. Dies haben fast alle Ausleger empfunden, und schon Erasmus hat dieser Empfindung in seiner Weise Worte geliehen, wenn er fragt: Quid usquam Cicero dixit grandiloquentius? In der That, wie v. 19—23. eine heilige Elegie, so kann v. 31—39. ein heiliger Hymnus genannt werden, jene eben so zart und innig, als dieser kühn und erhaben nach Inhalt und Form, jene eine Ausführung des *συναγόμενον βαρύνοντες* 2 Cor. 5, 4., dieser ein Commentar zu dem *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πλῆσις ἡμῶν* 1 Joh. 5, 4. V. 31. Augustin de doctrina christ. I. IV, c. 20. führt unsere Stelle als Beispiel des grande dicendi genus an, quod non tam verborum ornatibus comitum est, quam violentum animi affectibus. — Satis enim est ei propter quod agitur, ut verba congruentia, non oris eligantur industria, sed pectoris sequantur ardorem. Nam si aurato gemmatoque ferro vir fortis armetur, intentissimus pugnae, agit quidem illis armis quod agit, non quia pretiosa, sed quia arma sunt. *τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα;*] sc. *ὅτι προώρισεν, ὅτι ἐκάλεσεν, ὅτι ἐδικαίωσεν, ὅτι ἐδόξασεν* v. 30. Was werden wir dazu sagen? d. i. was werden wir daraus folgern? *πρὸς ταῦτα* ad haec, nicht propterea, oder praeterea, ultra. Die Folgerung besteht aber darin, dass unser Heil unerschütterlich gewiss in der Liebe Gottes ruhe, und dass demnach auch die *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* v. 18. uns nicht *εἰς κακόν*, sondern nur *εἰς ἀγαθόν* gereichen können v. 28., wie denn auch die Gewissheit dieser Gottes- und Christusliebe keine Trübsal uns entreissen kann, sondern wir vielmehr in ihr siegreich alle Leiden überwinden. *εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν*] Dass dies der Fall sei, geht eben aus dem v. 29. 30. Gesagten hervor. *τίς καθ' ἡμῶν;*] Ist Gott der Allmächtige für uns, so ist Niemand wider uns, weil eben alle unsere Widersacher gegen ihn ohnmächtig und für Nichts zu achten sind. Demnach sind auch die Leiden nicht als unsere Feinde, sondern als unsere Freunde zu betrachten, die uns nicht schaden, sondern nur nützen können. Sie thun dies aber besonders indem sie eben in der Erfahrung und Gewissheit der Liebe Gottes uns zum thatsächlichen Sieg über die Welt verhelfen, und die zuversichtliche Hoffnung

des endlichen Heiles in uns steigern. Aehnliche Aussprüche, wie die unseres Verses finden sich häufig in den Psalmen; vgl. Ps. 3, 7. 11, 1. 23, 4. 56, 5. 12. 91, 1—7. 118, 6.

V. 32. Für das *ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν* wird auf den höchsten Liebeserweis Gottes, die Dahingabe seines eigenen Sohnes hingewiesen, und dem *τίς καθ' ἡμῶν;* tritt in dem *πῶς οὐχὶ καὶ κτλ.* eine analoge Frage zur Seite. *ὅςγε*] qui quidem, der ja. Vgl. Hartung Partik. I. S. 388 ff. Kühner Grammat. II. S. 400. *τοῦ ἰδίου υἱοῦ*] Nur selten ist im N. T. *ἰδιος* statt des Pronom. possess. ohne Nachdruck gesetzt, vgl. Matth. 22, 5. 25, 14. Winer III. K. 2. §. 22. 7. S. 177 f. In den bei weitem meisten Fällen liegt in dem Worte eine offene oder versteckte Antithese, vgl. AG. 2, 6. Röm. 11, 24. 14, 4. Tit. 1, 12. u. s. So auch hier. Den Gegensatz zu dem *ἰδιος υἱός* bilden die *υἱοὶ θεοῦ* vgl. zu v. 15. 29. Schol. Pind. Ol. 9. 95.: *θεασάμενος τὸν παῖδα, ὃς ἦν μὲν θεοῦ υἱός, οὐ κατὰ φύσιν, ἐκ δὲ τῆς ἀγνοίας ἰδιος αὐτοῦ ἐνομίζετο.* Der *ἰδιος υἱός* ist also der eigene Sohn, vgl. Joh. 5, 18.: *πατέρα ἰδίον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιοῦν τῷ θεῷ*, sein Sohn, d. i. der Sohn ist von Natur im Unterschiede von den Adoptivsohnen, der zugleich *μονογενής* Joh. 3, 16. und *πρωτότοκος* ist. Diese Bedeutung ist auch durch den Zusammenhang gefordert. Denn darin besteht ja eben der höchste Erweis der göttlichen Liebe, dass er seinen eigenen Sohn dahingegeben hat. *οὐκ ἐφέσται*] Deus paterno suo amoris quasi vim adhibuit. Bengel. Vgl. LXX. Genes. 22, 12: *νῦν γὰρ ἔγνω, ὅτι φοβῆ ὁ θεὸς τὸν υἱόν, καὶ οὐκ ἐφέσται τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ.* Schwerlich dürfte diese Correspondenz für zufällig zu erachten sein, höchst wahrscheinlich vielmehr ist hier eine Beziehung auf die Genesisstelle zu statuiren. Gott hat selber vollführt, was er schon in Abrahams vorbildlicher That für den höchsten Liebeserweis declarirt hat Vgl. auch das *τὸν μονογενῆ προσέφερεν* Hebr. 11, 17. Nachdrücklich wird nun zu dem *οὐκ ἐφέσται* auch noch das positive *ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν*] hinzugefügt, vgl. Joh. 1, 3. Findet hier auch die specielle Beziehung auf die Gläubigen statt, so schliesst dies doch die Universalität des Opfers Christi nicht aus. Zu *παρέδωκεν αὐτόν* vgl. zu 4, 25. Das *πάντων* drückt aus, dass jeder unter den Gläubigen den gleichen Antheil an der Liebesthat Gottes in Christo und demnach auch gleiches Recht auf den Trost im Leiden habe. Nachdrücklich stehen die Worte *ὅςγε — παρέδωκεν αὐτόν* der nachfolgenden Frage *πῶς οὐχὶ κτλ.*, deren Grund sie enthalten, voran. *πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται;*] Das *καὶ* ist mit *πῶς οὐχὶ* nicht mit *σὺν αὐτῷ* zu verbinden. *πῶς οὐχὶ καὶ* = quidni etiam? wie sollte er auch nicht? wie sollte er doch nicht? vgl. *τί καὶ* v. 24. Das *καὶ* verstärkt die Bedeutung des *πῶς οὐχὶ*, und drückt aus, dass es sich hier um eine durchaus glaubwürdige und glaubliche Sache handle. Verbindet man *καὶ* mit *σὺν αὐτῷ* und erklärt auch noch sammt ihm, so würde man dann vielmehr die Wortstellung und Verbindung *καὶ τὰ πάντα* auch das Sämmtliche, d. i. auch alles Uebrige, er-

wartet haben. *σὺν αὐτῷ*] Dem Sinne nach s. v. a. *χαρισάμενος ἡμῖν αὐτόν*. Mit ihm, den er uns nämlich geschenkt hat d. i. indem er uns ihn geschenkt hat. *τὰ πάντα* steht vielleicht in freilich nur formeller Correspondenz zu dem vorhergehenden *πάντων*. Das Sämmtliche d. i. Alles, was er besitzt, alle seine *χαρίσματα*, Alles, was gut und heilsam ist, so dass also auch die Leiden selber heilsam sind, *εἰς ἀγαθὸν συνεργεῖ* v. 28. Die Argumentation geht also, wie 5, 9. 10. a majori ad minus. Dem *ἰδιος υἱός* steht *τὰ πάντα* gegenüber. Minus est enim nobis omnia cum illo donare, quam illum nostri causa morti tradere. Ambrosiast. *χαρίζεται*. Quae ex redemptione consequuntur, ipsa quoque gratuita sunt. Bengel.

V. 33. u. 34. Weitere Ausführung des Gedankens, dass Niemand uns schaden könne. Da Gott seinen eigenen Sohn für uns dahin gegeben hat, so kann Niemand wider uns sein v. 31. 32., Niemand uns verklagen v. 33., Niemand uns verdammen v. 34. Es findet also gewisser Massen eine Wiederaufnahme und speciellere Analyse des *τίς* καὶ ἡμῶν v. 31. statt. *τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ;*] Wer wird gegen Auserwählte Gottes Anklage erheben? Negative Frage = Niemand wird dies thun, welche Antwort durch die Worte *θεὸς ὁ δίκαιων* bestätigt wird. Die Frage ist ganz allgemein, und schliesst also alle nur erdenkliche, feindliche Mächte, Satan, Gesetz, Gewissen, Welt, u. s. w. ein, ohne irgend eine derselben bestimmt oder ausschliesslich bezeichnen zu wollen. *ἐγκαλεῖν* hineinrufen, nämll. ins Gericht, in jus vocare, vor Gericht fordern, anklagen. Sonst mit dem Dativ der Person, vgl. AG. 19, 38. 23, 28. Hier *ἐγκαλεῖν κατὰ τινος* gegen Jemand Anklage erheben, wie *κατηγορεῖν κατὰ τινος* Luk. 23, 14. Sophocl. Philoct. 328.: *τίνας γὰρ ὦδε τὸν μέγαν χόλον κατ' αὐτῶν ἐγκαλῶν ἐλήλυθας*; Die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ*, vgl. Col. 3, 12. Tit. 1, 1., sind die *בְּרִיתִי בְּרִיתִי* Ps. 105, 43. 106, 5. 23. Jes. 42, 1. 65, 9. vgl. Sap. Sal. 3, 9. 4, 15. Tob. 13, 10. u. s. in den Apokr. Es kömmt von *ἐκλέγεσθαι* Eph. 1, 4. (vgl. Harless z. St.), *בְּרִית* Jes. 14, 1. u. s. Vgl. Mark. 13, 20.: *διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, οὓς ἐξελέξατο* = *εἴλατο* 2 Thess. 2, 13. Die *ἐκλογὴ* geschieht aus dem *κόσμος* Joh. 17, 6. Der Begriff der im freien Vorsatz gegründeten Auswahl ist an sich derselbe, mag er sich auf das Neu- oder auf das Alttestamentliche Bundesvolk beziehen. Der Unterschied liegt nicht im Worte, sondern in der Sache, nämlich in der unterschiedlichen Bestimmung Beider. Die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* sind aber nicht absolut identisch mit den *ἀγαπημένοις, ἀγαπητοῖς θεοῦ* 1, 7., wenn auch immerhin die *ἐκλογὴ* auf der Liebe ruht, und eben so die *ἀγάπη θεοῦ* auf den *ἐκλεκτοῖς* ruht. Dennoch ist *ἐκλεκτός* an sich eben delectus und nicht dilectus. Die Bürgschaft dafür, dass Niemand die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* anklagen werde, liegt aber gerade darin, dass sie *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* sind. *ἐκλεκτός* ist substantiv, daher der Genitiv. Der Mangel des Artikels hebt die Qualität hervor = solche Menschen, welche *ἐκλεκτοὶ* sind. *θεὸς ὁ δι-*

καίων] = *θεὸς ἐστὶν ὁ δίκαιων*. Gott ist es, der da gerecht macht. Der Ausdruck ist energischer als *θεὸς δίκαιοις*. Vgl. Matth. 10, 20. Joh. 5, 32. Phil. 2, 13. Luther: „Gott ist hier, der da gerecht macht“; was wörtlich freilich heissen müsste: *ἰδοὺ ὁ θεὸς ὁ δίκαιων*. „*θεὸς* aber unmittelbar nach *θεοῦ* hat rhetorischen Nachdruck.“ Rechtfertigt Gott, so versteht sich, dass Niemand anklagen wird, oder dass seine Anklage nichtig ist, weil er dadurch erfunden wird als ein solcher, der wider Gott streitet. Nach dem Vorgange Augustins de doctr. christ. 3, 3. und de divers. quaest. ad Simplicianum L. II. qu. 5. haben Griesbach, Knapp, Lachmann und viele Ausleger *θεὸς ὁ δίκαιων*; interpungirt, und diesen Ausspruch mit Wiederholung von *ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλ. θ.* als Frage genommen. Doch enthält, von allem Anderen abgesehen, die Frage, ob etwa Gott, der ja rechtfertige, anklagen werde, wodurch die Möglichkeit der Anklage von Seiten irgend Jemandes überhaupt noch schlagender zurück gewiesen werden soll, wenigstens nach unserem Gefühle, nichts als eine ungerechtfertigte Spitzfindigkeit oder unleidliche Ironie. Dass der rechtfertigende Gott anklagen könne, ist an sich ein ganz fernliegender Gedanke, der durch die so schon negative und vollkommen beruhigende Frage *τίς ἐγκαλ.* κατὰ noch ferner gerückt wird. Auch steht die Parallelstelle Jes. 50, 8. 9. vgl. Hiob 34, 29. entgegen, welche dem Apostel um so mehr vorgeschwebt haben dürfte, als was dort von dem Messias, dem *בְּרִיתִי בְּרִיתִי* gesagt ist, hier auf die Seinen, die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* angewendet wird. Der Ausspruch gilt von dem *Ἰσραὴλ θεοῦ*, wodurch eben sowohl der Herr Jes. 49, 3., als seine Gemeinde Jes. 49, 6. Gal. 6, 16. bezeichnet wird. Eben so wenig ist daher auch *Χριστὸς ὁ ἀποθανών* κατὰ v. 34. als Frage zu nehmen. *τίς ὁ κατακρίνων;*] Das *κατάκριμα* folgt auf das *ἐγκλημα*, wird deshalb hier noch von demselben zur Steigerung des Gedankens unterschieden. *Χριστὸς ὁ ἀποθανών*] = *Χριστὸς ἐστὶν ὁ ἀποθανών*. Hierdurch wird wieder die in der negativen Frage von selbst enthaltene Antwort bestätigt. Der Tod Christi ist natürlich als Versöhnungstod zu denken, der eben als solcher jegliches *κατάκριμα* aufgehoben hat. *μᾶλλον δὲ καὶ ἐπερθεῖς*] vgl. 4, 25. 5, 10. *μᾶλλον δὲ* imo vero enthält eine Korrektur, vgl. Gal. 4, 9.; denn nicht sowohl als der todte, als vielmehr als der lebendige Christus vermag er uns vor der Verdammniss zu schützen. Das *καί*, welches in A. B. C., auch im Cod. Sinait., fehlt und von Lachmann getilgt ist, ist als kritisch verdächtig zu bezeichnen. An sich kann eben sowohl imo vero als imo vero etiam, imo adeo stehen, vgl. *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγγετε* Eph. 5, 11. *ὅς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ*] Auch hier fehlt *καί* in A. C., so wie im Cod. Sinait., und ist von Lachmann in Klammern eingeschlossen worden. Es könnte aus dem folgenden *καί* in *ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπ.* entstanden sein, wiewohl Paulus sonst allerdings die Häufung des *καί* in der erregten Rede liebt, vgl. Eph. 1, 11. 13. Col. 2, 11. 12. Wie schon die Auferstehung Christi, so enthält mehr noch sein Sitzen zur Rechten Gottes die Bürgschaft unseres Geschütztheits vor jeglichem

κατάκριμα, denn als der zur Rechten Gottes Erhöhte hat er eben Theil an göttlicher Herrschaft, und vermag demnach die Seinigen allmächtig zu schirmen. Der Ausdruck εἶναι (καθίσαι) ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ist bekanntlich aus Ps. 110, 1. entlehnt. Der Ehrenplatz war zur Rechten des Königs 1 Sam. 20, 25. 1 Kön. 2, 19. Ps. 45, 10. und bezeichnete die Theilnahme an der königlichen Macht und Herrlichkeit Matth. 20, 21. Mark. 10, 37. (Von Stellen der Profanscribenten vgl. Hom. Il. 7, 24. 24, 100. Pind. Fragm. 11, 9. Dissen z. St. Hor. Od. 1, 12. 15.) Das Sitzen Christi zur Rechten Gottes vgl. Mark. 16, 19. AG. 2, 33. 7, 56. Eph. 1, 20. (Harless z. St.) Col. 3, 1. (Bähr z. St.) 1 Petr. 3, 22. auch Apok. 3, 21. bedeutet demnach die Herrlichkeit des erhöhten Menschensohnes, kraft welcher er am göttlichen Weltregimente participirt. Daher wird er auch καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως Matth. 26, 64. ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης Hebr. 1, 3. (Tholuck z. St.) 8, 1. genannt. Weil aber die Rechte Gottes Bild der göttlichen Kraft und Herrschaft ist, so hat auch das lutherische dextra Dei ubique est seine vollkommene Wahrheit. Dass der Himmel, in welchem Christus sich zur Rechten Gottes befindet, nicht ein bestimmter Raum, sondern der status coelestis ist, zeigt nicht nur Joh. 3, 13., nach welcher Stelle der Menschensohn auch schon hier auf Erden im Himmel war, Hebr. 1, 3., wonach die doch gewiss allgegenwärtige μεγαλωσύνη Gottes ἐν ὑψηλοῖς ist, so wie die Zusammenstellung der unleugbar bildlichen Bezeichnung des καθίσαι ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ mit ἐν οὐρανοῖς selber, sondern vornehmlich auch Eph. 4, 10., wonach Christus aufgestiegen ist ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα, Hebr. 7, 26., wonach er ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν geworden ist, Matth. 28, 20., wonach er, nicht trotz dem, sondern eben weil er gen Himmel aufgefahren ist, bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende. Die reformirte Anschauungsweise fasst hier symbolische Aussprüche eigentlich, weil sie anderen Orts eigentliche Aussprüche symbolisirt, während die lutherische Ubiquitätslehre nicht nur Hülfsdogma zur Abendmahlslehre ist, sondern selbstständigen Grund in der Schriftlehre hat. Dieser eben so schriftgemässen, als speculativen Anschauungsweise widerspricht nicht etwa die sichtbare Himmelfahrt Christi, noch seine sichtbare Wiederkunft vom Himmel; denn diese sind eben nur für uns die sichtbaren Darstellungsformen seines über alles Irdische erhabenen, himmlischen Zustandes, eine bildliche That, entsprechend dem Auf- und Absteigen Gottes in den Theophanieen des A. T. und den analogen bildlichen Worten zur Bezeichnung der Manifestation göttlicher Allmacht. Das schliesst gar nicht aus, sondern vielmehr ein, dass der Himmel, der geistliche Wohnsitz Gottes und des erhöhten Menschensohnes, zugleich denjenigen bestimmten Ort bezeichnen könne, an welchem Beide ihre himmlische Majestät am höchsten offenbaren, nämlich den Wohnsitz der Engel und seligen Geister. Vgl. Joh. Damascenus de orth. fid. L. I. c. 16.: λέγεται τόπος θεοῦ, ἐνθα ἐκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται. Gott ist nicht da, wo der Himmel ist, sondern

der Himmel ist da, wo Gott ist, und darum sind die Engel und seligen Geister κατ' ἐξοχήν im Himmel, weil sie κατ' ἐξοχήν in Gott sind, und Gott in ihnen ist, und darum heisst auch der Ort, an dem sie sind, der Himmel, auch wenn er etwa diesseits des blauen Aethers fiele; wiewohl wir allerdings, eben weil der ätherische Himmel Bild der Reinheit, Unermesslichkeit, Erhabenheit und Unwandelbarkeit ist, in unwillkürlichem Anthropomorphismus Gott in demselben wohnend uns vorstellen, und die endlichen seligen Geister wohl in angemessenster Weise auch wirklich an dem ihrem Zustande am meisten entsprechenden Wohnsitze weilend zu denken sind. Ueber den biblischen Begriff des οὐράνος vgl. Tholuck Ausleg. der Bergpredigt zu Matth. 6, 9., über die Bedeutung der Worte εἶναι ἐν δεξιᾷ θεοῦ Knapp de Christo ad dextram Dei sedente, Opusc. I. p. 39. Der Apostel hebt in diesem Verse alle Momente des Erlösungswerkes Christi als sichere Grundlagen für die Gewissheit unseres ewigen Heiles hervor. Ueber die Auslassung der Himmelfahrt und der Wiederkunft Christi bemerkt Bengel: Non praemittitur mentio ascensionis, nec sequitur mentio adventus gloriosi. nam illa est actus sessionis ad dextram: haec plane tollit omnia, separationem ab amore Dei intentantia, et glorificationem affert, de qua v. 30. ὁς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν] Zu dem vorhergehenden ὁς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ bemerkt Bengel richtig: Potest servare; zu dem ἐντυγχάνει hingegen: Vult servare. Ueber die hohepriesterliche Intercession Christi, welche als reale und verbale Geltendmachung seines Verdienstes bei Gott zu denken ist, vgl. auch Hebr. 7, 25. 9, 24. 1 Joh. 2, 1. Porro hanc intercessionem, bemerkt Calvin, carnali sensu ne utiamur. non enim cogitandus est supplex, flexis genibus, manibus expansis Patrem deprecari: sed quia apparet ipse assidue cum morte et resurrectione sua, quae vice sunt aeternae intercessionis, et vivae orationis efficaciam habent, ut Patrem nobis concilient, atque exorabilem reddant, merito dicitur intercedere. Die lutherischen Exegeten und Dogmatiker hingegen fassten die himmlische intercessio Christi nicht nur als realis, sondern auch als vocalis et oralis. So unter den neueren Exegeten mit Recht auch Meyer z. u. St. Ueber die Form der Rede unseres himmlischen Intercessors vgl. meine Kirchliche Glaubenslehre. IV. 2. S. 339. *)

*) Meyer ist bei der Eintheilung der v. 33—35. enthaltenen triumphirenden Rede auf den von den griechischen Vätern (Orig., Chrys. u. Theodoret) betretenen Weg zurückgekehrt, so dass auf die Frage τίς ἐγκάλεσαι etc. die Antwort ist: θεὸς ὁ δίκαιων τίς ὁ κατακρίνων; und dann der dieser Antwort gleichförmig gebildete, von Gott auf Christum übergehende Ausspruch folgt: Χριστὸς — ἡμῶν τίς ἡμᾶς χωρίζει etc. „Wer wird Anklage erheben gegen Auserwählte Gottes?“ Antwort in triumphirender Gegenfrageform: „Gott ist der Rechtfertiger, wer der Verdammer?“ (es ist also kein Verurtheiler da, und jede Anklage ohne Erfolg!) Und was Christum betrifft: „Christus ist der Gestorbene, vielmehr aber auch Erweckte, welcher auch

V. 35. u. 36. *τίς ἡμᾶς χωρῖσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ;*] τίς steht entsprechend dem τίς v. 31. 33. 34. Erst nachher treten mit den Worten *θλίψις κτλ.* Sachen an die Stelle der Person. Wer wird uns trennen von der Liebe Christi? Wird uns das trennen, was es am meisten zu vermögen scheint, nämlich *θλίψις* u. s. w. Der Genitiv τοῦ Χριστοῦ ist genit. subject., nicht genit. object.; die ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ ist also die Liebe Christi zu uns, nicht unsere Liebe zu Christo, vgl. ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ 5, 5. Denn einmal war der Gedanke an diese Liebe Christi zu uns durch den Inhalt von v. 34. vorbereitet, und dann ist ja in dem parallelen Ausspruche v. 39. ausdrücklich von der ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, die Rede Ueberhaupt aber wäre es auch ganz ungehörig, zu sagen, dass ich von meiner Liebe zu Jemandem geschieden werde. Denn bei einer Scheidung bleiben ja doch die geschiedenen Personen oder Gegenstände an und für sich selbst bestehen, während hier eine Scheidung von meiner Liebe eine Vernichtung oder Aufhebung dieser Liebe bedeuten soll. Eben deshalb kann nun aber auch unser Geschiedenwerden von der Liebe Christi zu uns gleichfalls nicht von einer Aufhebung oder Vernichtung dieser Liebe Christi verstanden werden; wozu noch kömmt, dass hier nicht von einer Scheidung dieser Liebe Christi von uns, sondern von unserem Geschiedenwerden von dieser Liebe Christi die Rede ist, so wie, dass es ein sich von selbst verstehender und die Liebe Christi in der That sehr wenig verherrlichender Gedanke wäre, wenn ausgedrückt werden sollte, dass diese Liebe nicht etwa, wie wohl menschliche Liebe zu thun pflegt, bei den Leiden und Trübsalen der Freunde und Geliebten sich zurückzieht und aufhört. Unser Geschiedenwerden von der Liebe Christi kann also dem klaren und einfachen Wortsinne zufolge nur darin gefunden werden, dass zwischen diese Liebe und uns sich Hindernisse stellen, welche uns den Zugang zu derselben unmöglich machen. Solche Hindernisse können uns nun eben leicht vor allen Dingen die Trübsale dieses Lebens bereiten, indem sie uns Anzeichen des göttlichen Zornes zu sein scheinen, und so, indem sie doch wieder ein *ἐγκλημα* und *κατάκριμα* üben, uns von der Liebe Gottes abziehen, indem sie uns zum Unglauben an ihr Vorhandensein verleiten. Indem dann wir nicht mehr für diese Liebe vorhanden sind, ist dann freilich auch diese Liebe selber, wenigstens in ihrer ungehemmten Wirkung auf uns, auch für uns nicht mehr vorhanden. Dennoch ist ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ direkt weder

ist zur Rechten Gottes, welcher sich auch verwendet für uns: wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? — Diese Fassung hat ohne Zweifel viel Lockendes; nur scheint mir immer die Redeconformation darauf hinzudeuten, dass entsprechend dem τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν Θεοῦ; v. 33. mit dem τίς ἡμᾶς χωρῖσει κτλ. v. 35. eine durch Nichts vorbereitete und nicht schon im Vorhergehenden v. 34. beantwortete Frage eingeführt werde.

durch „unser Bewusstsein der Liebe Christi“ noch durch „Influx der Liebe Christi auf uns“ zu erklären, wiewohl unser Geschiedenwerden von der Liebe Christi allerdings darin sich manifestirt, dass unser Bewusstsein um dieselbe sich verdunkelt, und dadurch ihr Influx auf uns gehemmt wird. Hatte demnach der Apostel v. 31—34. gezeigt, dass die Liebe Gottes und Christi uns verbürgt sei, so zeigt er nun v. 35—39., dass sie uns unentreissbar sei, oder dass wir ihr verbürgt sind. Ist sie uns aber so eben so objektiv als subjektiv gewiss, und ist uns mit ihr auch die *ζωὴ αἰώνιος* und zukünftige *δόξα* gewiss v. 29. 30., so ist auch gewiss, dass die gegenwärtigen Leiden uns nicht zum Bösen, sondern nur zum Guten dienen können v. 28., und wir haben sie deshalb eben so sehr um ihres zukünftigen Zieles, als um ihres gegenwärtigen Zweckes willen geduldig und freudig zu ertragen v. 17. Die Majuskelfcodices lesen sämmtlich ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ, nur Cod. B. hat ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, welche Lesart offenbar aus v. 39. heraufgenommen ist. Daher kann auch die gleichfalls zur Herstellung der Gleichförmigkeit mit v. 39. und vielleicht auch mit 5, 5. vgl. 2 Cor. 13, 13. gebildete Lesart mehrerer Minuskelfcodices und späterer Patres (nur Origenes schwankt unter den früheren zwischen τοῦ Θεοῦ und τοῦ Χριστοῦ), nämll. die lect. τοῦ Θεοῦ statt τοῦ Χριστοῦ, wiewohl sie jetzt auch noch Cod. Sinait. bietet, nicht in Betracht kommen. Die ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ war hier im Zusammenhange mit v. 34. näher liegend, als die ἀγάπη τοῦ Θεοῦ. Da dieser Zusammenhang v. 39. zurücktritt, und es in der That an sich gleichgeltend ist, ob wir der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ oder der ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ unabtrennbar verbunden bleiben, so erscheint es ganz angemessen, dass am Schlusse der ganzen Entwicklung auf den letzten Quell der errettenden Liebe, auf die Liebe des Vaters, die sich im Sohne offenbart hat, zurück gegangen wird. Zu beachten ist dabei die Bemerkung des Chrysostomus zu unserer Stelle: *καὶ οὐκ εἶπε τοῦ Θεοῦ οὕτως ἀδιάφορον αὐτῷ καὶ Χριστὸν καὶ Θεὸν ὀνομάζειν.*, und Bengels: Cum amore Christi unus est amor Dei v. 39. Wenn übrigens Paulus v. 35—39. sagt, dass Nichts uns von der Liebe Christi und Gottes abtrennen kann, so ist damit eben so wenig, wie Joh. 10, 28. 29., der Unverlierbarkeit der Gnade und dadurch weiter hinauf der absoluten Prädestination das Wort geredet. Denn wenn es auch wahr ist, dass Niemand und Nichts uns aus der Hand Gottes und Christi zu reissen vermag, weil ihre Allmacht und Gnade stärker ist, als alle irdische Mächte: so schliesst das doch keinesweges aus, dass wir uns selbst muthwillig und freiwillig dieser Hand entwinden können. Vermag auch nicht Trübsal, so vermag doch die Sünde uns von Gott zu scheiden. *θλίψις ἢ στενοχωρία*] vgl. zu 2, 9. ἡ διωγμός] vgl. AG. 8, 1: 13; 50. Matth. 5, 10—12. 13, 21. Joh. 15, 20. ἡ μάχαιρα] vgl. AG. 12, 2. Suae mortis genus Paulus nominat. Bengel. Vgl. überhaupt zu unserm Verse 1 Cor. 4, 11—13. 15, 30—32. 2 Cor. 4, 8—11. 11, 23—27. *καθὼς γέγραπται*] Ps. 44, (bei den LXX Ps. 43.) 23. Das Citat

ist wörtlich nach den LXX. Es bezieht sich speciell auf das ἡ μάχα v. 35. So ist es uns geweissagt, und es darf uns also nicht befremden, wenn es uns betrifft. Das Schicksal des Alttestamentl. Bundesvolkes enthält eine Weissagung des Schicksals der Neutestamentl. Gemeinde, wie ja auch diese eine Fortsetzung jenes ist, und die Stellung der Welt zum Reiche Gottes zu allen Zeiten dieselbe ist. Sic et ecclesia V. T. et multo magis ecclesia N. T. dicere potuit et potest. Bengel. Ueber die historische Situation des Psalms selbst vgl. Hengstenberg Comm. üb. d. Ps. Bd. II. S. 380 ff. Die Parenthesirung von v. 36. ist nicht nothwendig, da die Struktur nicht unterbrochen zu werden braucht, und ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν v. 37. sich auf den Inhalt von v. 35. u. 36. zugleich beziehen kann. ὅτι] denn, nur Bestandtheil des Citats, vgl. 3, 10. ἐνεκα σοῦ] Nach ausreichenden kritischen Autoritäten haben mit Recht Griesbach, Lachmann, Scholz und Tischendorf ἐνεκεν statt ἐνεκα restituirt. Das σοῦ braucht nicht auf Christum zurückbezogen, sondern kann hier, wie im Psalme selbst, auf Gott bezogen werden; denn das Citat ist nur um des θανατούμεθα und des ἐλογίσθημεν ὡς κτλ. willen, das ἐνεκεν σοῦ aber nur um der Integrität des Citates willen angeführt, und in der That sterben auch die Märtyrer eben so wohl um Gottes, als um Christi willen, vgl. Joh. 21, 19. θανατούμεθα] werden wir gemordet, d. i. welche von uns, Mehrere von uns, collectiv. ὅλην τὴν ἡμέραν] per totum diem, den ganzen Tag hindurch. So die LXX. Vgl. Jes. 62, 2. Ps. 42, 4. Dies heisst חַיָּה כְּכֹל יוֹמָא überall, nicht καθ' ἐκάστην ἡμέραν, quotidie, jeden Tag, täglich. Beides übrigens (sowohl „den ganzen Tag“ als „jeden Tag“) kömmt auf die Bedeutung immerfort hinaus. ἐλογίσθημεν ὡς πρ. σφ.] wir wurden geachtet (Aorist), nämll. von unseren Feinden, die uns nicht schlachten würden, wenn sie uns nicht zuvor für Schlachtschafe erachtet hätten.

V. 37. ἀλλ' at, widerlegt in der Form des Einwandes. Vgl. Hartung Lehre v. d. Part. B. II. S. 36. 3. ἐν τούτοις πᾶσιν] in dem Allen, was nämll. v. 35. 36. angeführt ist. ὑπερνικῶμεν] plus quam vincimus, egregie vincimus. Luther: „überwinden wir weit.“ Ueber die steigernde oder vielmehr superlative Bedeutung des ὑπέρ überaus s. zu 5, 20. Wir sind also diesen Leiden nicht nur gewachsen, sondern weit überlegen. Amplius quam victores sumus, quoniam in cruce etiam gloriamur. Beza. vgl. 5, 3. διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς] So die orientalischen Zeugen. Die occidentalische Lesart hingegen ist διὰ τὸν ἀγαπήσαντα ἡμᾶς. Vulg.: „Propter eum, qui dilexit nos“, d. i. amore compulsi ejus, qui nos amavit. Luther: „um desswillen, der uns geliebet hat.“ Doch ist diese Lesart wohl aus falscher Beziehung der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ v. 35. auf unsere Liebe zu Christo entstanden. Der ἀγαπήσας ist nach v. 35. Christus, nicht Gott, vgl. Phil. 4, 13. Der Aorist bezeichnet den historischen Akt seines Todes, in welchem eben seine Liebe sich in höchster Form manifestirt hat, vgl. Gal. 2, 20. Eph. 5, 25 Apok. 1, 5. Wir überwinden aber durch den, der uns

geliebet hat, weil die Kraft seiner versöhnenden Liebe, die wir im Glauben umfassen, der Sieg ist, der die Welt mit ihrer Angst und ihren Trübsalen überwindet. Joh. 16, 33. 1 Joh. 5, 4. 1 Cor. 15, 55—57. 2 Cor. 2, 14. Ueberwinden wir aber die Trübsale durch die Liebe Christi, d. h. eben so sehr in der objektiven Kraft, als im subjektiven Bewusstsein derselben, so liegt eben darin der verschiedenste Beweiss, dass diese Trübsale uns nicht von der Liebe Christi geschieden haben v. 35. Atque unum hoc verbum plus satis declarat, non loqui Apostolum de amoris fervore, quo in Deum rapimur, sed de paterna ipsius Dei vel Christi in nos benevolentia: cujus persuasio penitus cordibus nostris infixata semper ab inferis in lucem vitae nos extrahet, et satis ad futuram nostram valebit. Calvin.

V. 38 und 39 Der aus der negativen Frage v. 35. und der Einwendung v. 37. resultirende Gedanke, dass keine Trübsal uns von der Liebe Christi zu scheiden vermöge, wird bestätigt, indem der Begriff der uns möglicher Weise von der Liebe Gottes scheidenden Mächte verallgemeinert und verstärkt wird. Keine Trübsal vermag uns zu scheiden, denn (γάρ) überhaupt Nichts vermag uns zu scheiden. In dem Allgemeinen ist das Besondere begründet. πείπισμα] „Persuasus sum. victa omni dubitatione.“ Bengel Vgl. 2 Tim 1, 12. οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ] knüpft an v. 36. an, daher die Voraufstellung von θάνατος. Die umgekehrte Ordnung findet sich 1 Cor. 3, 22: πάντα γὰρ ὑμῶν ἐσιν, εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλῶς, εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος, εἴτε ζωὴ, εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστώτα, εἴτε μέλλοντα. Eben weil Alles unser ist, Nichts uns gefangen nehmen kann, so vermag uns Nichts von der Liebe Gottes zu scheiden, und umgekehrt. Die Erklärung, welche Grotius nach Hieronym. ad Aglas. qu. 9. gibt: neque mortis metus, neque vitae spes, ist zwar nicht als präcise Worterklärung, aber doch als richtige Sinnumschreibung zu betrachten. οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί] Es liegt nahe, hier, wie im unmittelbar Vorhergehenden und Nachfolgenden, einen Gegensatz zu statuiren. Doch ist derselbe durch die Worte selbst in keiner Weise ausgedrückt, und es müsste jedenfalls ganz zweifelhaft bleiben, ob nun ἄγγελοι die guten, ἀρχαί die bösen Engel bedeuten sollten, oder umgekehrt. Kann nun ἄγγελοι und ἀρχαί sich nur auf eine und dieselbe Gattung von Engeln beziehen, so scheint es, dass beide Male an böse Engel zu denken sei, weil ja doch von den guten sich nicht erwarten lässt, dass sie, uns von der Liebe Gottes abzuziehen, unternehmen könnten. Indess könnte der Apostel hier eben so wohl, wie Gal. 1, 8., nur hypothetisch sprechen, wie schon Theophylact bemerkt: οὐχ ὡς τῶν ἀγγέλων δὲ ἀφιστάμενων τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ Χριστοῦ εἶλε τοῦτο, ἀλλὰ καθ' ὑπόθεσιν τὸν λόγον τιθεῖς. Auch bezeichnet ἄγγελοι sonst nie ohne näher bestimmten Zusatz böse Engel, vgl. Matth. 25, 41. 2 Cor. 12, 7. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6., und auch ἀρχαί bedeutet es nur da, wo der Gedankenzusammenhang dafür eine unbedingte Nöthigung enthält, vgl. 1 Cor. 15, 24. Eph. 6, 12. Col. 2, 15., und demnach diese Beziehung als die

einzig mögliche sich ganz von selbst ergibt. Da dies hier nicht der Fall ist, so wird bei der nächstliegenden Voraussetzung zu beruhen sein, dass sowohl *ἄγγελοι* als *ἀρχαί* von den angelis bonis zu verstehen sei. Dass diese in der Wirklichkeit niemals den hier in Rede stehenden Versuch machen werden, ist schon zugestanden; es soll nur angedeutet werden, dass selbst wenn sie es wollten, sie es nicht vermöchten, und dass überhaupt keine Gewalt, sie sei so hoch als sie wolle, nicht nur keine irdische, sondern auch keine himmlische im Stande sei, unsere Abtrennung von der Liebe Gottes zu bewirken. Ueberdies aber dürfte diese hypothetische Fassung nicht einmal unbedingt nothwendig sein. Denn es ist zwar richtig, dass die *ἄγγελοι* von sich aus den in Rede stehenden Versuch niemals unternehmen werden, dennoch aber könnten sie für den Menschen möglicher Weise die wenn auch unwillkürliche Veranlassung werden, die Liebe Gottes zu verlassen, wie dies die *θηρασεῖα τῶν ἀγγέλων* beweist, wie sie zu Colossä vorkam, vgl. Col. 2, 18. (Bähr und Steiger z. St.) *ἀρχαί* Engelgewalten deutet eine höhere Ordnung der *ἄγγελοι* d. i. der Engel im Allgemeinen an. Sunt autem additae istae duae voces (*ἀρχαί, δυνάμεις*), ut si Angelorum nomen humiliter sonaret, istis plus quiddam exprimeretur. Calvin. Ueber die Engelordnungen vgl. Eph. 1, 21. (Harless z. St.) 3, 10. Col. 1, 16. (Bähr und Steiger z. St.) 2, 10. 1 Petr. 3, 22. auch 1 Thess. 4, 16. Dass Paulus eine Abstufung im höheren Geisterreiche anerkennt, ist aus den angeführten Stellen gewiss *). Nähere Bestimmungen darüber gibt er aber nicht, und berechtigt demnach eben so wenig zu rabbinischen (vgl. Fritzsche z. u. St.), als zu areopagitischen (vgl. Dionysius Areopagita de hierarchia coelesti) Träumereien. Treffend sagt vielmehr schon Augustin enchir. c. 58.: Quid inter se distent haec vocabula, dicant, qui possunt; si tamen possunt probare, quod dicunt: ego me ista ignorare confiteor. *οὔτε δυνάμεις*] Diese lect. recept., der auch die Vulg. und Luther folgen, hat, was handschriftliche Beglaubigung betrifft, nur Minuskelcodices für sich, und erregt überdies dadurch Anstoss, dass sie die Harmonie der sonst durchgehend zweitheiligen Versglieder durch ein so entstehendes dreitheiliges (*οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί οὔτε δυνάμεις*) aufhebt. Die überwiegenden handschriftlichen Autoritäten (ABCDEFGG, auch Cod. Sinait.) setzen *οὔτε δυνάμεις* hinter *μέλλοντα*, welche Stellung auch Griesbach, Knapp, Tittmann, Lachmann, Scholz und Tischendorf befolgen. Doch so sehr die äusseren Zeugnisse für diese Stellung sprechen, so entschieden sprechen die inneren Gründe dagegen, und sie ist offenbar für viel unerträglicher, als die der lect. recept., zu halten. Denn der Vorwurf der Störung des harmonischen

*) Gegen Hofmann, welcher (Schriftbew. 2te Aufl. I. S. 347.) eine Rangordnung unter den Engeln leugnet, vgl. Hahn Theol. des N. T. I. S. 282 ff. und meine Kirchl. Glaubensl. II. S. 300 f. Anm., auch Meyer und Tholuck z. u. St.

Satzbaues trifft sie in erhöhtem Maasse, weil das eingliedrige Versglied sich viel weniger rechtfertigen lässt, als das dreigliedrige, zu dem die sonst gewöhnliche Verbindung der *ἄγγελοι, ἀρχαί, δυνάμεις* veranlassen konnte. Ueberdies findet sich in dem Gliede *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί* ja ohnehin schon darin eine Abweichung, dass in ihm gleichartige, statt entgegengesetzter Begriffe verbunden sind; auch ist überhaupt das Gesetz der Doppeltheilung der Versglieder hinter *ζωή* noch nicht so fixirt, wie hinter *μέλλοντα*, und wird also an letzterer Stelle viel unangenehmer durchbrochen, als an ersterer. Endlich kann das innerlich zusammengehörige *οὔτε ἐνεστώτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος* d. h. „weder Zeit, noch Raum“, durchaus nicht durch ein dazwischen geschobenes *οὔτε δυνάμεις* zerrissen werden. Dazu kommt, dass sich in diesem Falle für *δυνάμεις* gar keine passende Bedeutung gewinnen liesse. Bleiben wir bei der im rabbinischen, wie im hellenistischen Sprachgebrauche fixirten Bedeutung „Kräfte“ für „Engel“, so musste es hinter *ἀρχαί* gestellt werden; statuiren wir aber, etwa nach 1 Cor. 12, 10. 28. 29., die Bedeutung „Kräfte im Allgemeinen“ oder „Wunderkräfte“, so ist diese Bedeutung nach dem vorausgegangenen *ἀρχαί* sehr unwahrscheinlich, und überdies in diesem Zusammenhange viel zu unbestimmt und nichtssagend. Schon hieraus geht hervor, dass die Worte *οὔτε δυνάμεις* als sehr verdächtig zu bezeichnen sind. Dieser Verdacht wird noch bedeutend dadurch erhöht, dass ein Theil der Handschriften, welche *οὔτε δυνάμεις* nach *οὔτε μέλλοντα* stellen, ausserdem noch *οὔτε ἐξουσίαι* (oder auch *ἐξουσία*) vor oder nach *οὔτε ἀρχαί* setzen, und überdies sich noch andere Varianten finden, wie z. B. Ephraem Syr. *οὔτε ἀρχαί οὔτε ἐξουσίαι, οὔτε ἐνεστώτα οὔτε μέλλοντα; οὔτε δυνάμεις οὔτε ἄγγελοι*, Basilius aber *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐξουσίαι οὔτε δυνάμεις* u. s. w. liest. Alles dies lässt auf eine Corruption unserer Stelle nach 1 Cor. 15, 24. Eph. 1, 21. 1 Petr. 3, 22. schliessen, durch welche *οὔτε δυνάμεις* zuerst von Abschreibern zu *οὔτε ἀρχαί* hinzugefügt, und dann irthümlich versetzt ward. Wir urtheilen demnach mit Fritzsche, Tholuck und Ewald, wohin auch de Wette und Baumgarten-Crusius neigen, dass die Worte *οὔτε δυνάμεις* als unächt zu streichen seien, wie sie denn auch wenigstens in cod. Matth. f. und bei Clemens Alex. wirklich fehlen. Die Philox. bezeichnet sie mit Asterisken. *οὔτε ἐνεστώτα οὔτε μέλλοντα*] weder Gegenwart, noch Zukunft. Luther: weder Gegenwärtiges, noch Zukünftiges. Vgl. 1 Cor. 3, 22. 7, 26. Gal 1, 4. 2 Thess. 2, 2. *ἐνίστημι* bedeutet in den intransitiven Temporibus in propinquo esse, nahe sein. Nahe ist aber nicht nur das, was zunächst bevorsteht oder eben einzutreten anfängt, sondern auch das, was schon da ist. Daher *ὁ ἐνεστώτης χρόνος* die Gegenwart, *τὰ ἐνεστώτα* das Gegenwärtige. *οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος*] weder Höhe, noch Tiefe. Luther: weder Hohes, noch Tiefes. Allerdings steht hier abstr. pro concr. Zeit und Raum. sind die allgemeinsten Formen des Universums, und dienen zur Bezeichnung des Alls der Dinge,

denn alles Endliche, was ist, ist zeitlich und räumlich. Wir haben also hier der genaueren Bestimmungen, wie etwa „Himmel und Hölle“, „Himmel und Erde“ u. s. f. uns zu enthalten. Der Apostel hatte zuerst anknüpfend an v. 36. *θάνατος* und *ζωή* d. i. den grössten Schmerz und die grösste Lust, dann *ἄγγελοι* und *ἀρχαί* d. i. die höchsten persönlichen Mächte und Gewalten genannt; er schliesst daran *ἐνεστώτα μέλ- λοντα*, *ὑψωμα βάθος*, d. i. Alles, was überhaupt nur in Zeit und Raum befindlich zu denken ist. Daraus ist wieder ersichtlich, wie störend und unpassend die Einschiebung von *οὔτε δυνάμεις* zwischen die beiden letzten Versglieder wäre. *οὔτε τις κτίσις ἑτέρα*] noch irgend eine andere (vgl. 13, 9. 1 Tim. 1, 10.) Creatur. Bengel: quaecunque sunt extra Deum et qualiacunque sunt. Damit ist nun der Begriff alles nur Erdenklichen vollständig erschöpft. Zwar findet in der Wirklichkeit jedes Geschöpf sich schon in Zeit und Raum beschlossen, aber die ganze Sphäre der denkbaren Endlichkeit ist doch erst durch das *οὔτε τις κτίσις ἑτέρα* mit Sicherheit durchmessen. Es ist also s. v. a. noch irgend ein anderes Geschöpf, wenn es nämlich ausserdem noch ein solches geben sollte. *δυνήσεται*] etiamsi multa conentur. Bengel: *ἡμᾶς χωρίσαι*] neque vi v. 35. neque per viam juris v. 33. s. Bengel. *ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χρ. Ἰησ. τ. κτλ. ἡμ.*] vgl. v. 32. 5, 5. 6. 8. Joh. 3, 16. Eph. 2, 7. 4, 32. 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 9. Die Liebe Christi v. 35. ist die Liebe, welche Christum für uns in den Tod getrieben hat, die Liebe Gottes in Christo ist die Liebe, welche den Vater zur Dahingabe des Sohnes für uns bestimmt hat, beides aber ist eine und dieselbe Versöhnerliebe des dreieinigen Gottes. Ist nun so die Liebe Gottes und mit ihr das ewige Leben uns unerschütterlich gewiss und haben wir in dieser Gewissheit alle Mächte der Welt unter unseren Füßen, so haben wir auch schon die *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* siegreich überwunden, und sie sind demnach gering zu achten im Verhältniss zur *δόξα*, die uns bevorsteht v. 18. So kehrt also der Schluss der Entwicklung mittelbar in ihren Anfang zurück.

Neuntes Kapitel.

Das 1, 16. 17. aufgestellte Thema des Briefes war nun allseitig entwickelt. Das Evangelium offenbart *δικαιοσύνην Θεοῦ ἐκ πίστεως*, und eben weil es diesen Offenbarungsinhalt hat, ist es *δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν*. Dennoch enthielt das Thema noch ein Moment, welches einer weiteren Durchführung harrete, oder doch Bedenken übrig liess, die eine eingehendere Erörterung und Verständigung erheischten. Die *σωτηρία* sollte nämlich bestimmt sein *παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε*

πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Der bisherige Erfolg schien aber in geradem Gegensatz zu dieser Bestimmung zu stehen, und das *Ἰουδαίῳ πρῶτον* so wenig zu bestätigen, dass es vielmehr den Anschein gewann, als ob Gott die seinem Bundesvolke gegebene Verheissung gebrochen, und das erwählte Volk Israel verstossen hätte. So also konnte leicht, wenn anders der neue Heilsweg begründet war, auf Gott der Vorwurf der Bundbrüchigkeit fallen, oder, wenn dies unmöglich, die Wahrheit des neuen Heilsweges bestritten werden. Die letztere war aber schon erwiesen, und es blieb also nur übrig, den ersten Einwand zurückzuweisen. Der Apostel führt deshalb in den drei jetzt folgenden Kapiteln die Theodicee in Beziehung auf die Form der geschichtlichen Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes. Das Recht bleibt auf Seiten Gottes, das Unrecht fällt auf die Seite der Menschen. Gleiches gilt von der Bundestreue des Einen und der Bundbrüchigkeit der Andern. Doch dadurch grade wird die Treue und Beständigkeit des göttlichen Rathschlusses am höchsten verherrlicht, dass er dennoch nicht nur trotz, sondern sogar mittelst des Unrechtes und der Bundbrüchigkeit der Menschen zum Ziele seiner Verwirklichung gelangt; wie denn im vorliegenden Falle Israels Abfall der Heiden Heil, und der Heiden Heil Israels Rückkehr und Wiederannahme zu wirken bestimmt ist: so dass dennoch die *σωτηρία παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* nicht nur bestimmt ist, sondern auch faktisch zu Theil wird. Israels partikularistisches Widerstreben musste grade dazu dienen, den Universalismus der göttlichen Gnade (das *παντὶ τῷ πιστεύοντι*) zu realisiren, und der Heiden frühzeitigeres Eingehen auf das Heil das vornehmliche Bestimmte desselben für Israel zu dokumentiren, weil nämlich der Heiden Annahme nicht Endzweck, sondern geschichtliches Mittel ist, Israels schliessliche *σωτηρία* zu bewirken. So also wird der universale, die partikulare Bevorzugung Israels involvirende Heilsplan Gottes, wenn auch in der durch die Verkehrtheit der Menschen bewirkten Form der geschichtlichen Umkehrung realisirt. Denn das göttliche prius wird zum zeitlichen posterius, und das göttliche posterius zum zeitlichen prius. Der göttliche, bestimmungsmässige Universalismus vollzieht sich grade durch Israels geschichtlichen Partikularismus, so wie das Moment des göttlichen, in Beziehung auf Israel statt findenden Partikularismus durch die geschichtliche Verwirklichung des Universalismus an der Heidenwelt sich erfüllt. Dies im Allgemeinen der Inhalt der drei folgenden Kapitel 9—11. Ueber das Verhältniss derselben zu K. 1—8. s. d. Einleit. z. u. B. Vgl. auch Delitzsch, Zur Einleitung in den Brief an die Römer, in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, Jahrg. 1849. Hft. 4. S. 603 ff.

V. 1—5 Der Apostel hatte K. 8. mit einem Triumphgesange über die siegreiche Gewissheit des Heiles und der Liebe Gottes in Christo geschlossen. Auf das Volk Israel blickend, welches von diesem Heile ausgeschlossen schien, ändert sich aber seine Stimmung, und er hebt nun ein Klagelied an. Doch in der Zartheit seiner Liebe spricht er

das Faktum der Verwerfung Israels nicht direkt aus, sondern setzt es vielmehr als bekannt voraus. Er verwahrt und reinigt sich nur von dem Vorwurfe der Härte gegen sein Volk durch die Versicherung seines brennenden Schmerzes über das Schicksal desselben, so wie durch die Anerkennung der vielen und hohen, gottverliehenen Vorzüge, welche die Trauer über sein Geschick nur steigern können. Vgl. auch 10, 1. 11, 1 ff. 14 ff., desgleichen 3, 1 f. 15, 8. Diese *προπαρρησις* oder *deprecatio* ist besonders an den judenchristlichen Theil der Gemeinde gerichtet zu denken. Denn obgleich derselbe in Rom noch nicht der Irrlehre des pharisäischen Partikularismus erlegen war, oder gar den Apostel als einen Lehrer der Apostasie A.G. 21, 21. betrachtete, so konnte er doch, der Natur der Sache nach, auch in Rom, wie überall, durch den Hinblick und Hinweis auf den Ausschluss Israels vom messianischen Heile leicht bedenklich und misstrauisch gestimmt werden. Eben so wie dem Verdachte und Grolle der Judenchristen war der vorliegende Eingang aber auch geeignet, der etwaigen hochmüthigen Selbstüberhebung der Heidenchristen über das von Gott verstossene Judenvolk, vgl. 11, 20. 21., vorzubeugen und entgegen zu treten. Dass wir hier nicht nur den natürlichen Erguss eines tiefen Schmerz- und Trauergefühles haben, sondern dass der Apostel in der That auch den angegebenen Zweck, namentlich in Rücksicht auf die Judenchristen, verfolgt, zeigt die ausdrückliche und angelegentliche Versicherung von der Wahrheit und Wirklichkeit seines Schmerzes v. 1. Die Lebhaftigkeit der unmittelbaren Empfindung und des trauernden Mitgefühls des Apostels erscheint bei solcher Annahme gar nicht geschwächt, und wir haben in solcher Absicht nicht eine Art kluger Berechnung, die ein Produkt irdischer Selbstsucht ist, sondern vielmehr die pädagogische Weisheit heiliger Liebe anzuerkennen.

V. 1. u. 2. *Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ*] Wahrheit sage ich in Christo. Quoniam ista inter plerosque opinio praesumpta erat, Paulum esse quasi juratum suae gentis hostem, ut domesticis quoque fidei nonnihil suspectus foret, acsi defectionem doceret a Mose: antequam de re proposita disputet, praefatione utitur ad praeparandos sibi lectorum animos: ubi falsa illa mali affectus in Judaeos suspicione se liberat. Calvin. Die meisten älteren und mehrere neuere Ausleger nehmen *ἐν Χριστῷ* als Schwur- oder Bethenerungsformel. Doch dies wäre *πρὸς Χριστοῦ* nicht *ἐν Χριστῷ*. So sagen die Griechen *πρὸς θεῶν* per deos, (eigentlich vor den Göttern, der Genitiv aber bezeichnet die kausale Beziehung: um – Willen. Die Götter werden als den Schwur anregend oder bekräftigend gedacht. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. S. 307.), nicht *ἐν θεοῖς*. Zwar hat man sich auf das Hebr. *בְּיָדֵי* Genes. 21, 23. 22, 16. Jos. 2, 12. Jes. 62, 8. Am. 8, 14. (wo übrigens die LXX. *ὁμνύειν τινά* oder *κατὰ τινος*, vgl. Hebr. 6, 13. 16. Jak. 5, 12., haben), so wie auf *ὁμνύειν ἐν τινι* Matth. 5, 34 ff. 23, 16 ff. Apok. 10, 6. vgl. LXX. Jer. 5, 7. Dan. 12, 7. berufen. Doch deshalb weil *ὁμνύειν ἐν τινι* „bei Jemandem schwören“ heisst,

ist noch nicht gegen allen Usus *ἐν τινι* allein als Schwurformel zu betrachten. Auch kömmt ein Schwören bei Christo sonst weder beim Apostel, noch überhaupt im N. T. vor. Das Beschwören eines Anderen im Angesichte Gottes und Christi und der Engel 1 Tim. 5, 21. ist damit nicht zu identificiren. Die grammatisch präcisere Exegese der Neuzeit ist nun auch mit Recht von dieser Auffassung abgegangen. Sie tilgt das Komma, welches Griesbach und Knapp nach *λέγω* setzen, und fasst *ἐν Χριστῷ* = „in meiner Verbindung und Gemeinschaft mit Christo“ von dem Elemente, in welchem die Seele des Wahrheitsredenden Apostels sich bewegte. Vgl. zu 8, 1. Das *εἶναι ἐν Χριστῷ* postulirt das *ἀλήθειαν λέγειν*, und darum, weil er *ἐν Χριστῷ* redet, redet er sicherlich die Wahrheit. Die Umschreibung *ὡς Χριστιανός* 1 Petr. 4, 16., als homo Christianus, ist demnach zwar nicht falsch, schwächt aber entschieden die Bedeutung des *ἐν Χριστῷ* ab, welches (nach Beck, Versuch einer pneumatisch hermeneutischen Entwicklung des neunten Kapitels im Briefe an die Römer. Stuttgart 1833. S. 6.) „die ganze Innigkeit der reellsten Gemeinschaft, das Durchdrungensein von dem bezeichneten Gegenstande“ ausdrückt. Aehnlich ist die Bezeichnung des *ἐν κυρίῳ* 14, 14. Eph. 4, 17. 1 Thess. 4, 1. vgl. 1 Cor. 11, 11 auch Phil. 1, 8. 2, 1. Unserer Formel verwandt ist das *ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί* 2 Cor. 11, 10. und das *ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν* 2 Cor. 2, 17. 12, 19 *οὐ ψεύδομαι*. Vgl. *ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι* 1 Tim. 2, 7. Die hinzugefügte Negation der Antithese dient zur Verstärkung der ursprünglichen These. *συμμαρτυροῦσθαι μοι τῆς συνειδήσεώς μου*] Zu *συμμαρτυρεῖν* vgl. zu 2, 15. 8, 16. Das *σύν* in *συμμαρτυρεῖν* hebt nicht etwa nur das mit der Sache selbst Uebereinstimmende des Zeugnisses äusserlich hervor, wie unser be- (bei) zeugen; denn bezeugen ist eben *μαρτυρεῖν* nicht *συμμαρτυρεῖν*. Eben so wenig kann man sich auf *σύνοιδά μοι* consensui mihi sum berufen, denn dass das *σύν* (*σύνοιδά μοι* = *οἶδα σύν μοι*) hier nicht seine Bedeutung verloren habe, geht schon daraus hervor, dass man diese Redensart nicht etwa mit *οἶδά μοι* vertauschen könnte. Es wird also bei *συμμαρτυρεῖν τινι* so lange an der Bedeutung „mit Jemandem zusammen Zeugniss ablegen“, festzuhalten sein, als der Sinn der Stelle nicht ausdrücklich das Gegentheil verlangt. Dies ist aber hier keineswegs der Fall. *συμμαρτυροῦσθαι μοι τῆς συνειδήσεώς μου* ist zu erklären: „da mit mir mein Gewissen Zeugniss gibt.“ Zu der Versicherung nämlich, dass er Wahrheit rede in Christo und nicht lüge, tritt bestätigend das Zeugniss seines Gewissens hinzu. Meint man, nicht mit ihm habe das Gewissen Zeugniss gegeben, sondern ihm selbst habe es zu der Zuversicht, dass er ohne Selbsttäuschung die Wahrheit rede, verholfen: so ist zu erwidern, dass er für sich selbst solcher Versiegelung gar nicht bedurfte, und doch jedenfalls das Vorhandensein derselben nur um der Anderen willen ausspricht. Eher liesse sich einwenden, dass diejenigen, welche seiner Versicherung, dass er in Christo die Wahrheit rede

und nicht lüge, keinen Glauben schenkten, doch auch dem Zeugnisse seines Gewissens nicht trauen würden. Indess der Apostel stellt sich ja nicht gradezu Feinden, sondern nur Misstrauischen gegenüber. Konnten diese bei seiner Versicherung, dass er Wahrheit rede in Christo, und nicht lüge, noch einen Zweifel hegen, ob nicht etwa Selbsttäuschung dabei mit unterlaufe: so mussten sie sich dabei beruhigen, wenn er hinzufügte, dass sein Gewissenszeugniss im heiligen Geiste, welches seiner Versicherung zustimme, solcher Voraussetzung zuwider laufe. Wollten sie da noch zweifeln, so hätten sie ihn gradezu für einen leichtfertigen, gewissenlosen und lügnischen Menschen halten müssen. Die Parenthesirung von *συμμαρτ. μοι τ. συνειδ. μου* ist verwerflich, weil *ἐν πνεύματι ἄγλω* nicht mit *οὐ ψεύδομαι* zu verbinden ist, weder im Sinne von *instructus quippe spiritu sancto* oder *ὡς ἐν πνεύματι ἄγλω ὢν*, was wenigstens nicht nahe liegend ist, noch viel weniger als Schwurformel: beim heiligen Geiste! was gradezu unmöglich ist. Für die erstere Auffassung liesse sich zwar die Conformität von *οὐ ψεύδομαι ἐν πνεύματι ἄγλω* mit *ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ* anführen. Doch scheint uns sowohl die Antithese kräftiger, wenn das einfache *οὐ ψεύδομαι* dem *ἀλήθειαν λέγω ἐν Χρ.* gegenübertritt, als auch die dazwischen geschobene Berufung auf das Gewissenszeugniss wenig bedeuten will, wenn gleich darauf die Besiegelung des *πνεῦμα ἅγιον* nachfolgt. Es ist deshalb vorzuziehen *συμμαρτ. μ. τ. συνειδ. ἐν πν. ἄγλω* zu verbinden, und es als Zusatz zu dem ganzen voraufgehenden Satze *ἀλήθ. λέγ. ἐν Χρ.*, *οὐ ψεύδομαι*, nicht bloss zu *οὐ ψεύδομαι* zu fassen. Man könnte dann *ἐν πνεύματι ἄγλω* enge mit *τῆς συνειδήσεώς μου* verknüpfen, doch wäre dann die Wiederholung des Artikels *τῆς* vor *ἐν πν. ἄγ.* erforderlich gewesen. Es bleibt deshalb nur die Verbindung mit dem Participium *συμμαρτυρούσης* übrig. Wie das Wahrheitsreden in Christo, so vollzieht das Gewissenszeugniss sich im heiligen Geiste. Vgl. das *ἐν πνεύματι καλεῖν, εἰπεῖν, ῥοχέσθαι, λαλεῖν*, Matth. 22, 43. Mark. 12, 36. Luk. 2, 27. 1 Cor. 12, 3. Allerdings aber vollzieht sich das Gewissenszeugniss im heil. Geiste, weil das Gewissen selber im heil. Geiste, und so durch das *φῶς* und *ἔλεγχος* des h. G. vor Selbstbetrug bewahrt ist. Denn das *πνεῦμα ἅγιον* ist ein *πνεῦμα ἀληθείας* Joh. 14, 17., und von seinem *χρῆσμα* gilt *καὶ ἀληθές ἐστι καὶ οὐκ ἔστι ψεύδους*. 1 Joh. 2, 27. Criterium veri, in conscientia et corde: quam illuminat et confirmat testimonium internum Spiritus sancti. Bengel. *καὶ παράγει τρεῖς μάρτυρας, τὸν Χριστόν, τὴν ἑαυτοῦ συνειδήσιν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. Theophylact. *ὅτι* dass, nicht: denn oder weil. Es ist Objectiv- nicht Causalsatz, und nach *ἄγλω* ist Komma, nicht Kolon zu setzen. Vgl. 2 Cor. 11, 10. auch Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 2 Cor. 1, 23. und Gal. 1, 20. *λύπη*] In spiritualibus tristitia et (cap. 8. fin.) laetitia in summo gradu possunt esse simul. Bengel. Longe ergo falluntur, qui *ἀπάθειαν καὶ ἀναλγησίαν* in hominibus piis requirunt, ne Dei ordinationi repugnent. Calvin. Dazu aber, dass Paulus

den Grund seines Schmerzes, nämlich den Abfall und die Verwerfung seines Volkes, in zarter Schonung verschweigt, bemerkt Calvin: *delectivae orationes ut plurimum sunt patheticae*.

V. 3. Sein Schmerz ist gross, denn seine Liebe ist grenzenlos. Die Grösse seines Schmerzes wird dadurch begründet (*γάρ*), dass er sich bereit erklärt, an seiner Brüder Statt dem Unheile preisgegeben zu werden. *ἡχόμην*] Luther: Ich habe gewünscht. Vulg.: Optabam d. i. optabam aliquando, von einem in der Vergangenheit, nämlich während seines Pharisäerthumes, in ihm aufgestiegenen Wunsche. Doch abgesehen von dem weder an sich, noch in den Zusammenhang passenden Sinn, der so entsteht, hätte dies auch *ἡξάμην ποτέ* heissen müssen. Es ist aber *ἡχόμην* auch nicht identisch mit *ἡχόμην ἂν* d. i. ich würde wünschen, wenn der Wunsch möglich wäre; da er aber nicht möglich ist, so wünsche ich nicht. Hermann de particula *ἂν* Opusc. IV. lib. I. c. 12. p. 66. Sondern es ist = ich wünschte, näml. wenn es ginge, und wünsche also unter dieser Voraussetzung wirklich. Der Wunsch wird also als fortdauernd gedacht (nicht *ἡξάμην ποτέ*), dass er an sich unerfüllbar ist, darauf wird nicht reflektirt (nicht *ἡχόμην ἂν*), sondern die Erfüllbarkeit oder Unerfüllbarkeit desselben bleibt dahingestellt. Das Imperfektum als unvollendete Zeit bezeichnet das Prädikat als ein solches, welches nicht zur Vollendung gelangt (*sine effectū*), aber unter gewissen Bedingungen zur Vollendung gelangen würde. Kühner Gramm. II. §. 438. 3. S. 68. So Gal. 4, 20.: *ἤθελον παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς* ich wollte, näml. wenn es ginge, wenn es erlaubt wäre. AG. 25, 22.: *ἐβουλόμην καὶ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀκοῦσαι* ich wünschte auch, (näml. wenn es dir so beliebte,) den Menschen zu hören. Winer III. K. 4. §. 42. 2. S. 327. Viel schwächer wäre *ἐύχομην ἂν* wohl möchte ich wünschen, stärker hingegen *ἐύχομαι* ich wünsche, wo die Wirklichkeit des Wunsches gar nicht mehr erst unter die Bedingung der Möglichkeit seiner Realisation gestellt wird. *αὐτὸς ἐγώ*] Ueberwiegende handschriftliche Beglaubigung spricht für die Wortstellung *ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγώ*, welche von Griesbach empfohlen, von Lachmann und Tischendorf anstatt der rec. *αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι* aufgenommen worden ist. Cod. Sinait. liest *εἶναι ἀνάθεμα αὐτὸς ἐγώ*. In der That ist die Nachstellung der Worte *αὐτὸς ἐγώ*, da sie zu *ἀνάθεμα εἶναι* nicht zu *ἡχόμην* gehören, jedenfalls die natürlichere und unzweideutigere, und die erforderliche Emphase kann eben so gut bei der Nach- wie bei der Voraufstellung statt finden. Die Verkennung dieser Möglichkeit scheint die Voraufstellung der Worte in Cod. C. und den meisten Minuskeln veranlasst zu haben. Ueber die Bedeutung von *αὐτὸς ἐγώ* vgl. zu 7, 25. Es ist hier in der Zusammenstellung mit *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου* die Bedeutung ich selbst im Gegensatze zu den Brüdern, die wirklich *ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* waren, als die näher liegende zu bezeichnen. Dieselbe wird auch durch die Wortstellung hinter *ἀνάθεμα εἶναι* unterstützt; und vielleicht auch, dass dieje-

nigen Abschreiber, welche αὐτὸς ἐγὼ hinter ἡνχόμεν γάρ stellten, es in der Bedeutung eben ich, der ich jetzt die Trauer meines Herzens kund gegeben habe, nahmen, und mit ἡνχόμεν verbanden. Die Auffassung ich selbst, kein Anderer, ist fern liegend. Denn es wäre ein unapostolischer Wunsch und Gedanke, dass ein Anderer ἀνάθεμα werden sollte. ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ] ἀνάθεμα ist die hellenistische Form, die attische ist ἀνάθημα. So schon Moeris: ἀνάθημα ἀττικῶς, ἀνάθεμα ἑλληνικῶς. Vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 249. u. 445. Doch unterscheidet der Neutestml. Sprachgebrauch die Bedeutung beider Wörter. ἀνάθημα ist ihm dem Gebrauche der Profanscribenten entsprechend = Weihgeschenk vgl. Luk. 21, 5.: περὶ τοῦ ἱεροῦ οὗτι . . . ἀναθήμασι κεκόσμηται. (Hesych. ἀνάθημα, κόσμημα.) Vgl. 2 Makk. 9, 16.: ἅγιον νεὼν καλλίστοις ἀναθήμασι κοσμήσειν. Judith 16, 19. ἀνάθεμα hingegen entspricht im N. T. der Bedeutung, welche die LXX. (vgl. Schleusner Lexicon s. v.) dem Worte geben. Bei den LXX. entspricht ἀνάθεμα dem Hebr. קָרַם. Ueber den Begriff des Alttestml. קָרַם vgl. Hengstenberg Christologie Th. 3. S. 453 ff. zu Maleachi 3, 24. Die Authentie des Pentateuchs B. 2. S. 493 f. Beck a. a. O. S. 8 ff. Die Grundbedeutung ist die des Heiligen, was durch Vertilgung Gott geweiht wird, zum Unterschiede von קָדַשׁ dem Heiligen überhaupt. Vgl. Levit. 27, 28, 29. Jos. 6, 21. 7, 1. 12. Jes. 34, 5. Mich. 4, 13. ἀνάθημα also, wie ἀνάθεμα, ist Gottgeweihtes, ersteres aber ist der göttlichen erhaltenden Liebe, letzteres der göttlichen vertilgenden Strafgerechtigkeit geweiht, ersteres seinem Wohlgefallen empfohlen, letzteres seinem Zorne überliefert *). Richtig wird deshalb ἀνάθεμα erklärt: Weihe ohne Lösung, Bann, Vertilgungsfluch, Fluch, Verwünschung, synonym der κατάρα. Vgl. Matth. 26, 74. AG. 23, 12. 14. 1 Cor. 12, 3. 16, 22. Gal. 1, 8. 9. s. Wieseler z. St. Dass bei einem aus dem A. T. entlehnten Ausdrucke auch im N. T. die theokratische, nicht die rabbinische Bedeutung herrschen werde, versteht sich für eine gesunde Exegese von vorneherein von selbst. Es ist also bei dem Worte ἀνάθεμα nicht etwa eine Beziehung auf die Excommunication aus der jüdischen Gemeinde zu statuieren, von der in der Mischna öfter die Rede ist. Im A. T. heisst קָרַם niemals Excommunication, auch Esra 10, 8. nicht, und es ist sogar zweifelhaft, ob das Wort diese Bedeutung überhaupt schon zur Zeit Christi und der Apostel gehabt habe. Im N. T. finden sich dafür die Bezeichnungen ἀφορίζειν Luk. 6, 22. ἀποσυνάγωγον γίνεσθαι Joh. 9, 22. 12, 42. ποιεῖν 16, 2. ἐκβάλλειν Ξξ 9, 34. 35., niemals aber ἀνάθεμα, ἀναθεματίζειν. Die Bedeutung „Bann als Ausschluss aus der Gemeinde“ passt an keiner der angeführten Stellen,

*) Zuweilen jedoch wird der rein formellen Unterscheidung des Moeris entsprechend ἀνάθεμα im Sinne von ἀνάθημα gebraucht. So 2 Makk. 2, 13. ἀναθήματα = Tetspelgeschenke.

am wenigsten 1 Cor. 12, 3. 16, 22. Gal. 1, 8. 9., aber auch nicht Matth. 26, 74. AG. 23, 12. 14., weil Niemand eine Excommunication über sich selbst verhängen kann. Uebrigens wurde auch diese Excommunication, grade in ihrem höheren Grade, welcher קָרַם genannt wurde, wenigstens nach Maimonidis Berichte, gleichfalls von einer Verwünschung begleitet, vgl. Winer Biblisches Realwörterbuch Artik. Bann Nr. 2., so dass also auch hier noch der Zusammenhang mit der Alttestamentl. Grundbedeutung bewahrt blieb. Eben so bildete ja auch in dem späteren ἀνάθεμα der christlichen Kirche die κατάρα das Hauptmoment. Vgl. Suicer thes. eccles. I, 270., und die daselbst angeführte kirchliche Bannformel ἔστωσαν ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. An unserer Stelle entscheidet überdies der Zusatz ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ für die strengere Bedeutung „Vertilgungsfluch“. Denn es ist eben so unzulässig, den specifischen Begriff des ἀνάθεμα „Excommunication“ dann doch wieder zu dem „der Ausschluss oder Abtrennung überhaupt“ zu erweitern und zu verallgemeinern, so dass ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ = κεχωρισμένον εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ wäre, als etwa gar ὁ Χριστός hier, nach Analogie von 1 Cor. 12, 12., wo diese Bedeutung in ganz anderer Weise vorbereitet und vermittelt ist, für τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ „die christliche Gemeinde“ zu nehmen. Man müsste vielmehr eine constructio praegnans statuieren = ἀνάθεμα εἶναι καὶ χωρίζεσθαι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. Doch würde man so nicht die intendirte Milderung des Sinnes gewinnen, wie denn überhaupt auch schon an sich die Ausschliessung aus der Gemeinde, welche ist der Leib Christi, ohne Trennung von Christo selber und nach Neutestml. Begriffen ohne göttliche κατάρα und ewige ἀπώλεια gar nicht denkbar ist. Endlich aber kann man auch nicht bei der leiblich äusserlichen Bedeutung des ἀνάθεμα stehen bleiben, und es etwa, nach dem Vorgange von Hieronymus, nur auf einen gewaltsamen Tod beziehen; denn von allem Anderen abgesehen, ein solches ἀνάθεμα könnte nicht ἀπὸ, sondern nur ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ (oder vielmehr ὑπὸ τοῦ Θεοῦ) vollzogen werden. ἀπὸ aber ist im N. T. niemals = ὑπὸ, s. Fritzsche ad Matth. p. 408. u. Winer III. K. 5. §. 51. S. 444. Verbindet man aber gar ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ mit ἡνχόμεν, nach der lateinischen Redensart petere ab aliquo, so hat man nicht nur der Wortstellung, sondern auch dem griechischen Sprachgebrauche Hohn gesprochen. Denn der Grieche sagt wohl εὐχεσθαι τι AG. 26, 29. und πρὸς τινα 2 Cor 13, 7., niemals aber εὐχεσθαι ἀπὸ τινος. Es muss also dabei bleiben, ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ heisst, wie auch die neuere Exegese wieder allgemein anerkennt, „ein Fluch sein von Christo weg“ d. i. „getrennt von Christo dem göttlichen Zorne und somit dem ewigen Verderben preisgegeben sein“: so dass also hier einmal abstractum pro concreto (Fluch für verflucht) steht, wodurch der Ausdruck besonders energisch wird, indem die ganze Idee des Fluches an dem Individuum erschöpft erscheint, und dann eine prägnante Structur statt findet, da „Fluch von Christo weg“ = „von Christo ge-

schieden dem Fluche preisgegeben“ ist. Vgl. καταργεῖσθαι ἀπό 7, 2. Gal. 5, 4. φθίρεισθαι ἀπό 2 Cor. 11, 3. Der theokratische Begriff des חרם hat sich also im Ntl. ἀνάθεμα vertieft. Denn während dort die Uebergabe an das göttliche Strafgericht den leiblichen Tod zur Folge hat, und die ewige ἀπόλεια nur als dunkeln Hintergrund ahnen lässt, ist letztere hier das in den Vordergrund getretene Begriffsmoment. Darum kann das Altstml. חרם, die leibliche Vernichtung, auch Sachen, das Neutstml. ἀνάθεμα, der geistliche Tod, aber nur Personen treffen. Non enim nisi cum diabolo est, qui non est cum Christo. Augustin. Einen ähnlichen Wunsch, wie hier der Apostel, sprach schon Moses, von gleicher Liebe für sein Volk erglöhnt, 2 Mos. 32, 32. (vgl. 4 Mos. 11, 15.) aus. Die Ausleger vergleichen auch die jüdische Formel לִי כַפֶּרֶת אַתָּה simus nos expiatio tua, und erinnern an die Devotionen des Curtius, des Decius u. dgl. m. Richtig bemerkt aber schon Origines, der Apostel wolle a Christo anathema fieri pro fratribus suis devotione utique, non praevaricatione, und unterscheidet Thomas Aquin. eine doppelte separatio a Christo, nämlich a mandatis ejus und a fruitione ejus. Die erstere zu wünschen, wäre Frevel, nur die letztere kann gemeint sein *). Die Trennung ist freilich abstrakt, aber doch denkbar, wie ja z. B. die Mystik eines Fencelon sich die reine Liebe zu Gott in der That mit der Hölle zusammen denken konnte, und unausführbarer ist diese Scheidung doch nicht, als der hier ausgesprochene Wunsch des Apostels überhaupt. Ward doch auch Christus wirklich κατὰ ὑπὲρ ἡμῶν, obgleich er in sich selbst der Heilige und ἡγιασμένος blieb. Er war der εἰς ἄνθρωπος, der da starb ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, damit nicht ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται Joh. 11, 50 f. Zu der ungemessenen Tiefe und Fülle apostolischer Liebe, die sich in dem Votum unseres Verses ausspricht, ist die Bemerkung Bengels zu vergleichen: Non capit hoc anima non valde provecta. De mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit: sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus. Und: Certe illud Ego penitus apud illum in pausa erat: tantum alios, honoris divini causa, spectabat. conf. 2 Cor. 12, 15. Ex summa fide (cap. 8.) nunc summum ostendit amorem, ex amore divino accensum. Res non poterat fieri, quam optarat; sed votum erat pium et solidum, quamlibet cum tacita conditione, si fieri posset. Conf. Rom. 8, 38. 39. Exod. 32, 33. ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου] Ueber ὑπὲρ s. zu 5, 6. Auch hier involvirt es den Begriff des ἀντί, wiewohl in der dort angegebenen Weise über denselben hinausgreifend. Israel hatte Jesum ἀνάθεμα nennend 1 Cor. 12, 3. sich selbst zum ἀνάθεμα gemacht 1 Cor. 16, 22. Wenn nun Paulus für Israel ἀνάθεμα zu wer-

*) So schon Chrysostomus: ἀλλοτριωθῆναι, οὐχὶ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, μὴ γένοιτο, ἐπεὶ καὶ ταῦτα δι' ἀγάπην ἐποίει, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀπολαύσεως ἐκείνης καὶ τῆς δόξης.

den wünscht, so wünscht er es allerdings zu ihrem Besten, aber doch offenbar auch an ihrer Statt zu werden. Die ἀποβολή Israels 11, 15., welche v. 2. verschwiegen war, ist hier allerdings ausgedrückt, aber doch nur indirekt und mittelbar, und so, dass die Liebe der Wahrheit ihren Stachel genommen hat. Dass sie seine ἀδελφοί sind, enthält, wie Bengel bemerkt, die causa amoris tanti. Es ist schon der Instinkt der Natur, welcher für die leiblichen Brüder jegliches Opfer der Liebe zu bringen gebietet. τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα] bildet den Gegensatz zu den ἀδελφοῖς ἐν κυρίῳ Phil. 1, 14., den ἀγίοις ἀδελφοῖς 1 Thess. 5, 27. Hebr. 3, 1., den ἀγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ Col. 1, 2. auch 1 Petr. 5, 12. Hingegen Philem. v. 16. findet sich ἀδελφὸς ἀγαπητὸς καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. Doch enthält der Zusatz nicht eine Herabsetzung, sondern eine noch bestimmtere Bezeichnung des Grundes für sein Liebesvotum. Vgl. Eph. 5, 29.: οὐδεὶς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν. Christus factus est pro nobis maledictum, quia eramus cognati. Bengel. Mit Recht weist Tholuck, Neue Ausarb. 1842., darauf hin, dass die Berufung des Apostels auf die συγγένεια κατὰ σάρκα als Motiv der Anhänglichkeit an seine Volksgemeinschaft für einen Beweis gelten könne, dass auch das N. T., was bestritten worden ist, die Berechtigung der Vaterlandsliebe anerkenne. Weniger dürfte hieher gehören die auch von ihm angeführte Stelle Act. 17, 26., welche eher einen Grund für die Berechtigung des Kosmopolitismus enthält. μου hinter συγγενῶν, welches Fritzsche getilgt hat, ist als kritisch verdächtig zu bezeichnen. κατὰ σάρκα hat sich als geläufige Nebenbestimmung, vgl. 1 Cor. 10, 18. Eph. 2, 11. 6, 5., mit dem Hauptworte τῶν συγγενῶν zu Einem Begriffe verschmolzen, und wird deshalb ohne das gewöhnliche Bindungsmittel des Artikels (nicht τῶν κατὰ σάρκα) demselben angeschlossen. Winer III. K. 1. §. 19. 2. S. 155.

V. 4. Zu dem subjektiv menschlichen Momente der leiblichen Verwandtschaft tritt das objektiv göttliche, welches in den gottverliehenen Vorzügen des Volkes besteht. Liebt er sein Volk, weil es sein Volk ist, wie wird er es nicht erst lieben, weil es Gottes Volk ist. Je begründeter aber seine Liebe, desto wahrer sein Schmerz, desto motivirter seine Bereitwilligkeit zu jeglichem Opfer für dieses Volk. ἐκεῖνα τίθησιν ἅπερ τῆς τοῦ θεοῦ δωρεᾶς ἐστὶν ἐνδεικτικὰ μόνον, οὐκ ἐκείνων ἐγκώμια. Chrysost. οἷτινες] quippe qui, vgl. zu 1, 25. 2, 15. Hic jam aperta est causae redditio, cur tantopere ipsum torqueret populi excidium, ut paratus esset suo ipsius interitu illum redimere: nempe quia Israelitae erant. Nam relativum pronomen causalis adverbii loco positum est. Calvin. Lag der Sache nach schon in der ἀδελφότης, der συγγένεια κατὰ σάρκα ein Motiv für seine Opferbereitschaft, so wird der Grund dafür formell doch erst durch das οἷτινες eingeführt; denn die natürliche Liebe bildet doch nur das untergeordnete Moment, aber den zu lieben, der von Gott geliebt ist, ist

eines Christen und Apostels Recht und Pflicht. Ἰσραηλίται] Ehrenname vgl. v. 6. 11, 1. 2 Cor. 11, 22. Phil. 3, 5. Joh. 1, 48. Sie waren die Nachkommen des, der nicht mehr Jakob, sondern Israel, Gotteskämpfer, heissen sollte 1 Mos. 32, 28., denen schon Jakob selbst den Segen ertheilt hatte, dass sie nach seinem und seiner Väter, Abrahams und Isaaks, Namen genannt werden sollten. Vgl. 1 Mos. 48, 16. Jes. 48, 1. In dem Namen Israelit lag die ganze Würde des Volkes beschlossen: denn er deutete an, dass die Verheissung und Hoffnung Jakobs zugleich mit seinem Namen auf seine Nachkommen übergegangen sei. Wie durch die Erwähnung der συγγένεια κατὰ σάρκα die Vaterlandsiebe, so lässt sich sagen, dass durch die Anführung des εἶναι Ἰσραηλίτας, so wie der πατέρες v. 5., auch das natürlich menschliche Gefühl der Achtung und Werthschätzung eines altherwürdigen Namens und Geschlechtes seine biblische Begründung nachweisen könne. ὃν] sc. ἐστίν, was sich aus dem vorhergehenden εἶναι von selbst ergänzt. Das dreimal wiederholte ὃν vgl. Phil. 3, 19., und das sechsmal wiederholte καὶ drückt pathetisch die Häufung der Prärogativen des Volkes aus, und verleiht der Rede eine emphatische Lebhaftigkeit. Auf den Namen folgen durch dieses erste ὃν eingeführt sechs gottverliebene Privilegien, an die dann endlich mit dem zweiten ὃν die πατέρες, als der Stamm, und mit dem dritten Christus, als die Krone, sich anschliessen. ἡ υἰοθεσία] Vgl. 2 Mos. 4, 22. 23. 5 Mos. 14, 1. 2. 32, 6. Jes. 63, 16. 64, 8. Jerem. 31, 9. 20. Hos. 11, 1. Mal. 1, 6. 2, 10. und Hengstenberg zu Ps. 2, 7. Ueber das Verhältniss der alttheokratischen zur neutestamentlichen υἰοθεσία vgl. Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie S. 231—257. Ein specifischer Unterschied findet nicht statt; aber „das A. T. zeigt uns den Menschen in dem Anfange seiner Kinderschaft, aber noch unter der knechtenden Vormundschaft des Gesetzes, das N. T. in der Vollendung seiner Kinderschaft als einer mündigen.“ In den angeführten Altstml. Schriftstellen, wie an unserer Stelle, bezieht sich die υἰοθεσία auf die objektive Gottesthat, kraft welcher das ganze Volk Israel zur Kinderschaft angenommen war: diese That sollte sich aber auch schon im A. B. an den einzelnen Individuen durch Glaubensannahme subjektiv verwirklichen. Dass dies in relativer Weise auch schon geschah, ist gewiss. Dennoch wird die Vaterschaft Gottes und die Kinderschaft Israels im A. T. nur auf die objektive Seite des Verhältnisses bezogen, während, was die subjektive Seite betrifft, eben wegen des noch vorherrschenden, knechtenden Pädagogie des Gesetzes der einzelne Gläubige, wie dies besonders die Psalmen, in denen das innerste Herz der subjektiven Glaubensstellung der alttestamentlichen Gotteskinder sich uns aufschliesst, kund thun, Gott nicht seinen Vater, und sich nicht sein Kind, sondern Jehova seinen Herrn und sich seiner Magd Sohn nennt. Dennoch fehlt es auch in dieser Beziehung nicht an Ausnahmen, vgl. Ps. 73, 15. 1 Mos. 6, 2. und besonders Weish. Sal. 2, 13. 16. 18. 5, 5. 11, 11. 12, 7. 19. 20. 21. 14, 3. 16, 10. 26. 18, 4. 13., in welchen Stellen zum Theil fast schon der neutestamentliche Gebrauch

von πατήρ in Beziehung auf Gott und υἱὸς Θεοῦ in Beziehung auf den Gläubigen erscheint. καὶ ἡ δόξα] Einige Ausleger fassen δόξα im allgemeinen Sinne und interpretiren es entweder von der Herrlichkeit, welche die υἰοθεσία hatte, von der δόξα τῆς υἰοθεσίας, was schon deshalb nicht angeht, weil καὶ dann explicativ sein müsste, während es sonst an unserer Stelle immer ein ganz neues und selbstständiges Moment einführt *), oder „von der Herrlichkeit des jüdischen Volkes überhaupt“, d. i. „von der ganzen Würde und der ganzen herrlichen Aeusserlichkeit Israels, wie sie in den erhabenen, thatsächlichen Gottesoffenbarungen an und unter ihm sich kund gegeben hat.“ Wollte man indess auf den nahe liegenden Einwurf, dass der Apostel sonst lauter specielle Prärogativen aufführe, erwidern, er könne sehr wohl mit υἰοθεσία und δόξα zunächst die allgemeineren Vorzüge voraufgestellt haben: so ist doch gewiss, dass, wie υἰοθεσία und alle übrigen hier aufgeführten Ausdrücke, so auch δόξα einen geläufigen, aus dem A. T. bekannten, d. i. also doch einen specifisch theokratischen Begriff bezeichnen werde. Jedenfalls wird in dem Falle ein solcher hier zu statuiren sein, wenn er überhaupt mit dem Worte δόξα verbunden im A. T. nachweisbar vorhanden ist. Nun dient aber כְּבוֹד im A. T. nicht zur Bezeichnung der Herrlichkeit Israels, sondern zur Bezeichnung der Herrlichkeit Jehovas. Wenn also schlechthin gesagt wird, Israel habe die כְּבוֹד besessen, so wird man nur an die יְהוָה כְּבוֹד zu denken veranlasst sein. Diese besass Israel im eigentlichen Sinne des Wortes, sie hatte sich nicht etwa nur in herrlichen Thaten unter ihm kund gethan. Sie erschien dem Moses, Jesaias und Ezechiel, wandelte vor Israel her als Wolken- und Feuersäule in der Wüste, offenbarte sich auf Sinai, zeigte sich als Wolke in der Stiftshütte und im Tempel, und thronte nach der rabbinischen, an Levit. 16, 2. anknüpfenden, nicht mit hinlänglichen Gründen bestrittenen **) Tradition als Lichtwolke beständig

*) Deshalb kann auch ἡ δόξα nicht erklärt werden: „ipsa felicitas iis, qui sunt υἱοὶ Θεοῦ, olim in regno Christi parata“, wozu noch kommt, dass hier nirgends von einer erst zukünftigen Prärogative des Volkes Israel die Rede ist.

**) Bähr Symbolik des Mosaischen Cultus B. 1. S. 395 f. behauptet, Levit. 16, 2. verglichen mit 16, 13. spreche eher gegen als für die rabbinische Auffassung. Indess wenn es in der ersten Stelle heisst, der Hohepriester solle nicht zu jeder Zeit, sondern nur einmal im Jahre, nämlich am grossen Versöhnungstage ins Allerheiligste vor die Caporeth treten, „auf dass er nicht sterbe, denn in einer Wolke will ich erscheinen über der Caporeth“, so ist doch klar, dass das Erscheinen Jehovas in einer Wolke über der Caporeth, wie nach Altstml. Anschauung immer die erblickte Erscheinung Jehovas, dem Hohenpriester den Tod droht. Diese Wolke kann also nicht „die Wolke des Räucherwerks“ sein, von der v. 13. die Rede ist, denn diese Rauchwolke soll er ja erregen, „auf dass er nicht sterbe.“ Die Wolke v. 2. ist also die Schechinah, welche durch die Wolke des Räucherwerks v. 13.

über der Bundeslade im Allerheiligsten des salomonischen Tempels. Vgl. Exod. 24, 16. 17. 33, 18. 22. 40, 34–36. Levit. 9, 23. 24. 1 Kön. 8, 10. 11. 2 Chron. 5, 13. 14. 7, 1. Jes. 6, 3. Ezech. 1, 28. 3, 12. 23. 8, 4. 9, 3. 10, 4. 18. 19. 11, 22. 43, 4. Jes. Sir. 49, 8. 2 Makk. 2, 8., auch Matth. 17, 5. Luk. 2, 9. 2 Petr. 1, 17. Apok. 15, 8. Es ist die symbolisch sichtbare Gnadengegenwart des Herrn unter Israel, von den späteren Juden שכינה von שכן „sich niederlassen, wohnen“ genannt, nach Deuter. 12, 11. 14, 23. 16, 6. 11. 26, 2. Ps. 78, 60., nach welchen Stellen Jehova seinen Namen wohnen liess, also selber seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte in der Hütte des Stifts. Also שכנה oder auch שכניה (Buxt. Lex. talm. p. 2394.) = vicinitas sc. Dei. Von ihr ist auch 1 Sam. 4, 22. (LXX.: ἀψύχισται δόξα Ἰσραὴλ ἐν τῷ ληφθῆναι τὴν κιβωτὸν κυρίου.) die Rede, wo nicht die Bundeslade selbst, wie auch an unserer Stelle fälschlich einige Ausleger δόξα von der Bundeslade verstanden haben, sondern die auf ihr thronende Schechinah oder doch jedenfalls die Bundeslade nur um der Schechinah willen כבוד ישׁׁרׁאל genannt wird. Wir sehen aus dieser Stelle, dass die δόξα Israels selbst nur in der unter ihm wohnenden δόξα κυρίου bestand, wie denn auch Ps. 106, 20. der Gott Israels selbst ἡ δόξα αὐτῶν genannt wird, und Paulus hat wohl speciell auf 1 Sam. 4, 22. zurückgeblickt, wenn auch er hier von der δόξα Israels redet. Eine Bestätigung dieser Auffassung von ἡ δόξα bietet auch Hebr. 9, 5. vgl. Tholuck, Bleek und Delitzsch z. St., welche Stelle eben so sehr für die rabbinische Tradition von der Schechinah, als dafür spricht, dass, wenn von der δόξα Israels schlechthin die Rede ist, nur diese δόξα κυρίου gemeint sein kann. Vgl. überdies Apok. 21, 11. Dies Symbol der Gnadengegenwart des Herrn fehlte allerdings im zweiten Tempel; doch hatte Haggai 2, 7. seine Rückkehr und mit ihr Mal. 3, 1. die Rückkehr des Herrn selbst verheissen, so dass also nur eine zeitweilige Suspension des Besitzes statt fand. Jene Verheissung der letzten Propheten fand aber in Christo ihre Erfüllung, in welchem die göttliche δόξα, wohnend im Tempel der Menschheit, wiederum unter Israel erschienen war Joh. 1, 14. 2, 19. Vgl. Vitranga Obs. sacr. L. 5, c. 14. de columna sive face ignea, u. c. 16. u. 17. de mysterio facis igneae. Es passt nun aber auch die Zusammenstellung der δόξα in dem angegebenen Sinne mit der *υιοθεσία* ganz wohl; denn die Kind-

umhüllt werden soll, damit sie den Hohepriester nicht tödte. Es ist ein wunderliches quid pro quo, wenn Bähr meint, die Rabbiner selbst geständen die Identität dieser beiden Wolken v. 2. u. 13 zu. Die von ihm angeführte Stelle des Abenesra: sensus est, quod non ingrederetur nisi cum suffitu, quo excitanda erat nubes, ne videret symbolum illud gloriae, ne moreretur, besagt das grade Gegentheil. Denn symbolum illud gloriae ist doch offenbar die Schechinah, welche nach Abenesra durch die nubes suffitus unsichtbar gemacht werden sollte.

schaft Israels wurde durch Nichts so sichtbar und sicher bezeugt, als eben durch die unter ihm thronende Gnadengegenwart des Herrn. αἱ διαθήκαι] die Bünde oder Bündnisse. Der Plural, weil der Bund mit den Patriarchen seit Abraham wiederholt geschlossen ward. Vgl. Sap. Sal. 18, 22.: ὁρκους πατέρων καὶ διαθήκας ὑπομνήσας. 12, 21. Sir. 44, 11.: ἐκγόνα αὐτῶν ἐν ταῖς διαθήκαις. 2 Makk. 8, 15.: καὶ εἰ μὴ δι' αὐτοὺς, ἀλλὰ διὰ τὰς πρὸς τοὺς πατέρας αὐτῶν διαθήκας. Eph. 2, 12. Der Singular ἡ διαθήκη, welche Lesart Lachmann nach an sich nicht ausreichenden Autoritäten recipirt hat, ist also nur Aenderung aus Missverständnis. Die Erklärungen der διαθήκαι von den Gesetzestafeln, oder nach Jerem. 31, 31 ff. Gal. 4, 24. von dem alt- und neutestamentlichen Bunde sind willkürlich. Zur Sache vgl. auch das Wort des Apostels Petrus an Israel AG. 3, 25.: Ὑμεῖς ἐστε υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ἧς διέθετο ὁ θεὸς πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, λέγων πρὸς Ἀβραάμ· καὶ ἐν τῷ σπέρματι σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς. ἡ νομοθεσία] die Gesetzgebung. Richtig bemerkt Origines, diese sei una et semel habita per Moysen, hingegen die testamenta frequenter statuta sunt. De Paulus nicht ὁ νόμος, sondern ἡ νομοθεσία sagt, so ist kein Grund vorhanden, etwa mit Vergleichung von 2 Makk. 6, 23., die νομοθεσία von dem Inhalte, dem νόμος selbst, zu verstehen. Es ist vielmehr der Akt der Gesetzgebung auf Sinai gemeint, zumal in der Zusammenstellung mit den Akten der Bundschliessung. Allerdings ist die Gesetzgebung besonders deshalb bedeutsam, weil sie eben Gebung des Gesetzes ist, und weil demnach wer jene auch dieses hat; doch hat sie auch als Akt ihre besondere Würde und Auszeichnung AG. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. 12, 18 f., und bekundete von vorneherein eben durch diese Form ihres Auftretens die Herrlichkeit ihres Inhaltes, vgl. auch 2 Cor. 3, 7. Axioma illud in eo consistit, quod in hoc populo Deus dignatus est legem suam solemniter promulgare: quae dignitas nulli populo accidit, a qua non raro celebratur populus Domini. Calov. „Die Gesetzgebung, sagt Paulus wörtlich hinweisend auf die feierliche und hehre Gesetzesoffenbarung auf Sinai. Gesetz hatten auch die Heiden, die ihnen selbst ein Gesetz waren, aber nicht Gesetzgebung. Durch der Engel Geschäfte hatten die Israeliten das Gesetz empfangen, ein herrliches Volk gerechter Sitten und Gebote waren sie durch ihren königlichen Gesetzgeber geworden (5 Mos. 4, 8.).“ Besser. ἡ λατρεία] nicht, wie die Vulgata hat, obsequium, sondern der Gottesdienst, d. i. der alttestamentliche Cultus, vornehmlich der Tempel-, Opfer- und Priesterdienst, als vorzüglicher Theil der νομοθεσία AG. 26, 7. Hebr. 8, 4. 5. 9, 1. 6. Dass der Dekalog diese λατρεία den Akt der Gesetzgebung bezeichne: denn einmal enthielt doch das dritte Gebot schon den Keim und Kern der gesammten λατρεία in sich beschlossenen, und dann war auch die Anordnung der λατρεία selbst nur als die Entwicklung und Fortsetzung jenes ersten Haupt- und Grundaktes der

νομοθεσία auf Sinai zu betrachten. Ueberdies ist nicht einmal eine Nothwendigkeit dafür vorhanden, die *λαογέα* als integrierenden Bestandtheil der *νομοθεσία* selbst zu betrachten, sondern man kann sie eben so gut als neues und selbstständiges Moment der *νομοθεσία* coordinirt denken. *αἱ ἐπαγγελίαι*] die Verheissungen, nämlic. die messianischen. Correspondent hic per chiasmum legislatio et cultus, testamenta et promissiones. Ex testamentis fluunt promissiones: et per legislationem instituitur cultus. Bengel. *) Nam ubi Deus semel cum veteri populo foedus percussit, novis subinde promissionibus non destitit gratiam suam offerre. Unde sequitur, promissiones ad pactum, tanquam ad unicum caput referri. Calvin. Vgl. Eph. 2, 12.: *αἱ διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας*.

V. 5. *οἱ πατέρες*] Die Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob, und etwa noch die Söhne des Letzteren. Denn dies sind die *πατέρες κατ' ἐξοχήν*. Vgl. 2 Mos. 3, 13. 15. 4, 5. u. s. und damit Matth. 22, 32. AG. 3, 13. 5, 30. 7, 2. 8. 11. 14. 15. 32. Röm. 4, 1. 9, 10. Wenn nun auch die Zeitgenossen des Moses, Josua u. s. f. *οἱ πατέρες ἡμῶν* genannt werden AG. 7, 19. 39. 44. 45. 51. 52. 1 Cor. 10, 1., so sind dies „unsere Vorfahren“, nicht *οἱ πατέρες* des Volkes Israel per excellentiam. Deshalb dürfte auch zur Erläuterung des Ausdruckes an unserer Stelle nicht die Berufung auf den *πατέρων ἥμους* Jes. Sir. K. 44—50. statt haben, wo der ganze Chor heiliger und berühmter Vorfahren, Propheten, Priester und Könige von Henoch und Noah an aufgeführt wird. Auch die Hinzurechnung des David zu den *πατέρες*, etwa nach AG. 2, 29., ist an unserer Stelle nicht hinlänglich motivirt, wie denn auch Röm. 11, 28. die *πατέρες*, mit denen der Bund geschlossen, die *ἀπαρχή* und die *ῥίζα* des Volkes v. 16., offenbar auf die Urväter Abraham, Isaak und Jakob zu beschränken sind. Nam et hoc alienius est momenti, trahere originem a sanctis et Deo dilectis viris, quum Deus misericordiam piis Patribus promiserit erga filios usque in mille generationes: praesertim vero conceptis verbis, Abrahae, Isaac, Jacob, Gen. 17, 4. Nec refert quod istud, si a timore Dei et vitae sanctimonia separetur, sit per se vanum et inutile. — Verum quoniam ista cum pietatis studio juncta aliquo honoris gradu dignatur Deus, inter Jaedaeorum praerogativas merito recensuit. Calvin. In analoger Weise wird auch der Geschlechtsadel überhaupt, nur da, wo er mit dem Adel der Gesinnung geeint ist, Anspruch auf Werthschätzung haben. καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα] Letzte und höchste Prärogative Israels. ἐξ ὧν von welchen her ist, nicht: zu welchen gehört, denn dann würde das einfache ὧν wiederholt worden sein. Ueber κατὰ σάρκα vgl. zu 1, 3. Zu dem Acc. adverb. τὸ κατὰ σάρκα vgl. 12, 18.

*) „Der Chiasmus in dieser Reihenfolge ist nicht zufällig, sondern *αἱ ἐπαγγελίαι* soll an's Ende treten, um nun nach Erwähnung der Väter, denen zunächst die Verheissungen gegeben waren, den Verheissenen selbst folgen zu lassen.“

15, 17. 16, 19. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 283. S. 572. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 557. Anm. 4. S. 222. Das τὸ κατὰ σάρκα „was die Menschennatur anlangt“ beschränkt das εἶναι ἐξ αὐτῶν, und schliesst den Gedanken aus, als ob Christus nur Mensch gewesen wäre. ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας] der da ist Gott über Alles gepriesen in Ewigkeit. ὁ ὧν ist = ὅς ἐστι vgl. Joh. 1, 18. 3, 13. 12, 17. (wo ὁ ἄν = ὅς ἦν), 2 Cor. 11, 31. ἐπὶ πάντων über Alles, nicht: über Alle, denn πάντων ist Neutrum, nicht Maskulinum, weil Christus im Gegensatz zur Gebrechlichkeit der σὰρξ als θεὸς παντοκράτωρ bezeichnet werden soll, und demnach die Beschränkung seiner Macht auf alle Personen (oder gar auf alle πατέρες), statt auf alle Dinge als zu eng erscheint. Vgl. Joh. 3, 31. AG. 10, 36. 1 Cor. 15, 28. Hebr. 2, 10. ἐπὶ cum Genit. πάντων drückt das Regiment über Alles aus, vgl. Eph. 4, 6. Lobeck ad Phrynich. p. 474., woselbst aus den Klassikern die Beispiele ὁ ἐπὶ τῶν ὀπλων, ὁ ἐπὶ τῶν ὑπηρετικῶν, ὁ ἐπὶ τῆς φρουράς, οἱ ἐπὶ τῶν ἔργων angeführt werden. Bei dem artikellosen θεός ist nicht etwa an eine philonische oder origenistische Unterscheidung zwischen θεός und ὁ θεός zu denken, so dass nur letzteres den absoluten Gott, ersteres aber nur einen θεὸς δεύτερος, Gott im relativen, untergeordneten Sinne bedeutet. Der Monotheismus des N. T., der nicht weniger streng, als der des A. T. ist, verbietet schon an sich eine solche Unterscheidung zwischen einem Gotte und einem Untergotte. Der Gott, welcher seine Ehre keinem Anderen gibt, statuirt kein tertium zwischen Gott und Nichtgott, keine Differenz zwischen eigentlichem und uneigentlichem Gotte. Vernunft und Offenbarung stehen hier in schönster Harmonie. Auf dem Standpunkte des emanatistischen Pantheismus eines Philo hat diese Unterscheidung eher einen vernünftigen Sinn. An unserer Stelle ist sie überdies durch den Zusatz ἐπὶ πάντων ausgeschlossen. Denn der, welcher θεὸς ἐπὶ πάντων. oder θεὸς παντοκράτωρ ist, wird doch nicht selbst wieder einem Anderen untergeordnet sein. Der mangelnde Artikel kann Nichts beweisen, denn die Setzung des Artikels war hier unmöglich, weil θεός Prädikat ist, und eben das θεὸν εἶναι von Christo ausgesagt werden sollte, nicht das τὸν θεὸν εἶναι, was irrtümlich gewesen wäre, weil er nicht ὁ θεός d. i. Gott der Vater oder der dreieinige Gott, sondern θεός Gott ist. Allerdings könnte gesagt werden ὁ θεός ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (vgl. Ignatius ad Ephes. c. 18.: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκνομορρήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ. ad Smyrn. c. 1.: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ἡμᾶς σοφίσαντα. ad Rom. c. 6.: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου), aber nicht Χριστὸς ἐστὶν ὁ θεός, weil der, dessen Gottsein behauptet werden soll, nicht als der schon bekannte Gott bezeichnet werden kann. Dasselbe gilt von Joh. 1, 1.: καὶ θεός ἦν ὁ λόγος. Da die Voraufstellung des Prädikats des Nachdrucks halber nothwendig war, so würde die Hinzufügung des Artikels (ὁ θεός) überdies die Rede ganz verwirrt haben, indem bei unmittelbar vorauf-

gegangenem καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν in dem gleich folgenden Satze καὶ ὁ θεὸς ἦν ὁ λόγος es sehr nahe gelegen hätte, ὁ θεός als Subjekt und ὁ λόγος als Prädikat zu fassen. Der Zusatz ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός ist aber deshalb hier ganz an seiner Stelle, weil eben nur dadurch, dass der, welcher von Israel her stammt nach dem Fleische, Gott ist über Alles, der herrliche Vorzug Israels in das hellste Licht tritt. Durch den auch an sich natürlichen doxologischen Zusatz εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας tritt aber der Apostel zugleich der blasphemischen Leugnung der Gottheit Christi von Seiten der Juden (vgl. Matth. 12, 24. Joh. 8, 48.) mit anbetendem Ernste entgegen, nach dem Kanon Joh. 5, 23. Die gegebene Erklärung des in Rede stehenden Satzes (ὁ ὢν — αἰῶνας) ist nun aber nicht nur die natürlichste, sondern auch eine unbedingt nothwendige. Denn da das τὸ κατὰ σάρκα offenbar einen Gegensatz postuliert, so ist es das Natürlichste, dass wenn ein solcher, wie hier thatsächlich der Fall ist, in den gleich folgenden Worten (ὁ ὢν κτλ.) sich findet, diese auch als Ausdruck dieses Gegensatzes verstanden werden. Es ist dies aber, wie gesagt, nicht nur natürlich, sondern an unserer Stelle auch nothwendig. Im entgegengesetzten Falle wäre der Gegensatz zu τὸ κατὰ σάρκα verschwiegen, und müsste also im Gedanken ergänzt werden. Vgl. 12, 18. 1 Cor. 1, 26. Col. 3, 22. Das Verschweigen und nur gedankemässige Suppliren der Antithese kann nun aber da nicht statt finden, wo die These selbst, wie hier, nur um der Antithese willen gesetzt ist. Das τὸ κατὰ σάρκα steht nur um des folgenden ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός willen da. Ohne diesen Gegensatz enthielte es eine hier gewiss nicht beabsichtigte Verkleinerung der Prärogative Israels. Der Apostel würde dann einfach καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός geschrieben haben. Denn dass der Messias von den Juden her stammt, ist ein höherer Vorzug, als dass er nur nach dem Fleische von ihnen her stammt. Dass aber der nach dem Fleische von ihnen her stammt, welcher Gott ist über Alles, das ist die denkbar höchste Prärogative. Die Einwendungen, welche man gegen die Beziehung unseres Ausspruches auf Christum erhoben hat, sind in der That für den unbefangenen, d. h. für den nur vom Schriftworte befangenen Ausleger durchaus irrelevant, so grosses Gewicht man ihnen auch beizulegen versucht hat. Einmal soll ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός keine logisch strenge Antithese zu τὸ κατὰ σάρκα bilden, weil κατὰ σάρκα stets als Gegensatz ein κατὰ πνεῦμα postulire. Dies wäre aber nur der Fall, wenn hier wie 1, 3. 4. gesagt wäre, was Christus κατὰ σάρκα und was er κατὰ πνεῦμα sei, nämlich υἱὸς Ἀνθρώπου oder υἱὸς ἀνθρώπου in der einen Beziehung, und υἱὸς Θεοῦ oder θεὸς ἐπὶ πάντων in der anderen. Hier aber soll ja nicht ausgedrückt werden, dass der Christus, welcher von den Juden her stamme, seiner niederen Natur nach Mensch, seiner höheren Natur nach Gott sei, sondern, dass der Christus, welcher Gott ist über Alles, von den Juden her stamme, natürlich nur nach der an sich allein möglichen Beziehung, nämlich nach seiner menschlichen Natur. Die Satzconformation ist also durchaus concinn und untadelig; und das

κατὰ πνεῦμα ist nicht nur entbehrlich, sondern es wäre auch störend, wenn es hinzugefügt wäre*). Der Haupteinwurf ist aber der von der paulinischen Christologie entlehnte. Es komme beim Apostel sonst niemals eine so starke Aussage von Christo, eben so wenig als eine Lobpreisung auf ihn vor, nirgends lege er ihm sonst das Prädikat θεός bei, und hätte er es einmal gethan, so würde er bei seiner Verehrung des göttlichen Herrn ihn oft so genannt haben. Doch zunächst ist gewiss, dass Paulus Christum, wir möchten sagen, fast überall, wo er ihn nennt und etwas von ihm prädicirt, indirekt als Gott bezeichne, und ihn also jedenfalls als Gott gedacht habe, auch wenn er ihn nicht direkt so genannt hätte. Denn der, welchem göttliche Eigenschaften, wie Ewigkeit Col. 1, 15. 17., Allgegenwart Eph. 1, 23. 4, 10. und Gnade Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3 u. s., göttliche Werke, wie Schöpfung und Erhaltung der Welt Col. 1, 16. 17. und Halten des Gerichtes Röm. 14, 10. 2 Cor. 5, 10. 2 Thess. 1, 7—10., und göttliche Verehrung Röm. 10, 13. Phil. 2, 10. 11. zusteht, der wird auch selber Gott sein. Im entgegengesetzten Falle würde den Apostel mit Recht der gegen die Christen gerichtete, jüdische Vorwurf der Creaturvergötterung getroffen haben. Um so schwerer ist es zu begreifen, wie seine Ausleger meinen können, dass er grade im Interesse des Monotheismus es vermeiden habe, Christum Gott zu nennen. Hat doch die christliche Kirche grade umgekehrt dem Arianismus und Semiarianismus gegenüber, dessen Anschauungsweise man dem Apostel unterzuschieben sucht, das Interesse des Monotheismus vertreten, weil grade diese Systeme die göttliche Einheit gefährdeten**). Die Berufung auf 1 Cor. 8, 6. (zu Eph. 4, 4—6. vgl. Harless) ist eine ganz ungehörige; denn dort wird nur der εἰς θεὸς ὁ πατὴρ den πολλοῖς θεοῖς der Heiden, so wie der εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός ihren πολλοῖς κυρίοις entgegengestellt; dass der Apostel aber deshalb nicht Bedenken tragen werde in einem anderen Zusammenhange auch diesen εἰς κύριος als θεός zu bezeichnen, geht

*) Auch Meyer gibt zu und behauptet sogar gegen van Hengel, dass wenigstens sprachlich, (so wie auch dem nächsten Zusammenhange nach,) der alt- und gemeinkirchlichen Auslegung durchaus Nichts entgegen stehe.

**) Ganz unverständiger Weise wird vom modernen Subordinationismus gegen die kirchliche, ausschliesslich und vollkommen schriftgemässe Trinitätslehre fortwährend der Vorwurf der Gefährdung des strengen Monotheismus erhoben. Die Sache verhält sich grade umgekehrt. Denn die Lehre von einem absoluten Gotte mit zwei aus ihm originirenden relativen Göttern ist an den heidnischen Polytheismus anstreifende Zerstörung des consequenten Monotheismus. Die Kirche hat ja aber neben dem dreipersonlichen Unterschied stets an der Wesenseinheit festgehalten und den Tritheismus beharrlich abgelehnt. Daher geben ihr auch die älteren Subordinatianer monarchianischen Sabellianismus, (wohin sich die Homousianer Marcellus und Photinus wirklich verirrt.) nicht Verleugnung des Monotheismus Schuld.

schon daraus hervor, dass er, wie von dem *εἰς θεός* das *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*, so von dem *εἰς κύριος* das *δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* aussagt. Richtig entgegnet schon Origenes: Non animadvertunt, quod sicut Dominum Jesum Christum non ita unum dominum esse dixit, ut ex hoc Deus pater Dominus non dicatur, ita et Deum patrem non ita dixit esse unum Deum, ut Deus filius non credatur. Auch gelten in der That die Benennungen *υἱός*, *εἰκὼν θεοῦ*, *πρωτότοκος* und *κύριος* (bekanntlich die Uebersetzung der LXX. für יהוה), welche bei Paulo so häufig Christo beigelegt werden, der Benennung *θεός* gleich, und charakterisiren nur zugleich die specifische Eigenthümlichkeit der zweiten Person der Gottheit, so wie die Stellung des Gottmenschen zu der zu seinem Dienste erkaufte Gemeinde. Hat also Paulus Christum als *θεόν* gedacht, so konnte er ihn auch *θεός* nennen, und unsere Stelle ist schon allein dafür entscheidend, dass er es wirklich gethan hat. Hätte er es auch sonst nirgends gethan, so würde dies Nichts dagegen beweisen, denn es gibt eben so gut sächliche, als sprachliche *ἀπαξ λεγόμενα*, und in diesem Falle wäre es im Grunde auch nur ein sprachliches, da die Sache selbst sonst oft genug vorkommt. Nothwendige Veranlassung Christum *θεόν* zu nennen, war eigentlich nur in Stellen, wie die unsrige, vorhanden, wo eben nur in bestimmter, antithetischer Beziehung das *θεόν* und nicht nur *ἄνθρωπον εἶναι* des Messias hervorgehoben werden sollte. Wir könnten uns also gar nicht einmal darüber verwundern, wenn dieser Ausdruck von Paulo sonst nicht gebraucht wäre; denn die anderen gleichgeltenden Namen waren die bezeichnenderen, er bedurfte an sich dieses Wortes nicht, um seiner Verehrung gegen den göttlichen Herrn zu genügen, und er schrieb endlich nicht mit specieller Reflexion auf den Scharfsinn seiner Ausleger des 18ten und 19ten Jahrhunderts, die so haarscharf zwischen Eigenschaften, Werken und Wesen, zwischen *θεός* und *ὁ θεός* zu unterscheiden verstehen, dass der Apostel ihnen gegenüber den locus von der Gottheit Christi in der That in den striktesten athanasianischen und augustinischen Terminis fixirt hätte. Freilich würde er damit nicht mehr erreicht haben, als dass er schon selber dem Gerichte des modernen Zeitbewusstseins über das symbolum Quicunque verfallen wäre. Zum Ueberflusse kommt nun aber die Bezeichnung Christi als *θεός* in der That beim Paulus auch viel häufiger vor, als seine Interpreten Wort haben wollen. Nicht nur sagt er 2 Cor. 5, 19.: *θεός ἦν ἐν Χριστῷ*, Col. 2, 9.: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*, 1 Tim. 3, 16.: *θεός ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, (vgl. für die Lesart *θεός* statt *ὅς* die von Tholuck z. u. St. angeführte Schrift von Henderson the great mystery of Godliness incontrovertible. A critical examination of the various readings in 1 Tim. 3, 16. Lond. 1830. u. meine Kirchl. Glaubensl. IV, 1. 431 f.; auch Cod. Alex. und Ulfilas lasen *θεός*.) und prädicirt von dem Menschen Jesus Phil. 2, 6. das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* und das *εἶναι ἴσα θεῷ*, Ausdrücke und Bezeichnungen, die doch in der That mit dem *ὁ θεός ἄνθρωπος ἐγένετο* iden-

tisch sind, sondern er nennt ihn auch ausdrücklich *θεός* Eph. 5, 5.: *τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*, wie die Verbindung durch den einen Artikel beweist, = „der, welcher Christus und Gott ist“, vgl. Beza, Calov, Bengel, Harless, auch Rückert z. St. Tit. 2, 13: *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wo gleichfalls der eine Artikel (*τοῦ*) die beiden Prädikate *μέγας θεός* und *σωτήρ* verbindet, und auf das eine Subjekt Jesus Christus zu beziehen nöthigt. Auch Winer III. K. 1. §. 18. 5. Anm. S. 148. bestreitet nicht die grammatische, sondern nur die dogmatische Möglichkeit dieser Verbindung, und zugleich nur die grammatische Nothwendigkeit derselben. Dennoch bleibt auch so diese Stelle von Bedeutung. Denn wenn man behauptet, im Falle dass Paulus Christum einmal *θεός* genannt habe, müsse er es öfter gethan haben, so folgt aus dieser Prämissen, dass er, da er es einmal gethan hat, es auch überall da gethan haben werde, wo die grammatische Verbindung diese Beziehung nahe legt, und wo der Gedankenzusammenhang dafür und nicht dawider spricht. In der angeführten Titusstelle muss aber, um es kurz zu bezeichnen, nicht die kirchliche, sondern die entgegengesetzte Auffassung grammatisch gerechtfertigt werden, was noch dazu nur mit zweifelhaften Argumenten geschehen kann; wozu dann kommt, dass die *ἐπιφάνεια τῆς δόξης* sonst schriftgemäss und speciell paulinisch nicht Gott dem Vater, sondern Christo competirt, vgl. 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 1, 10. 4, 1. 8., (eben so die *ἀποκάλυψις* 1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 4, 13.), und dass das Epitheton *μέγας θεός* auf Gott den Vater bezogen ziemlich seltsam und nichtssagend erscheint. Es bleibt also in der That nur das dogmatische Argument als eine reine petitio principii übrig. So könnte denn nun auch Tit. 1, 3.: *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ* auf Christum zu beziehen sein, wofür noch spräche, dass die Beziehung auf Gott den Vater als auf das unmittelbar vorhergehende Subjekt eher *αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* hätte erwarten lassen. Doch wollen wir auf diese Stelle wegen 1 Tim. 1, 1. 2, 3. 4, 10. Tit. 2, 10. 3, 4. kein Gewicht legen. Zu erwähnen ist endlich noch die von Lachmann recipirte, auch exegetisch empfehlenswerthe Lesart Col. 2, 2.: *τοῦ θεοῦ Χριστοῦ* vgl. Steiger z. St., so wie das Verhältniss, in welchem Röm. 14, 10. 11. *Χριστός*, *κύριος* und *θεός* zu einander stehen. Jedenfalls dienen solche, wenn auch zunächst noch zweifelhafte Stellen mit dazu, das an sich schon schwache Argument von dem seltenen Vorkommen des Prädikats *θεός* noch mehr zu schwächen. Wie dieses Prädikat mit Nothwendigkeit nur auf gegebene Veranlassung, also seiner Natur nach selten vorkommt, so auch die Doxologie Christi. Eine solche Doxologie findet sich bei Paulus noch 2 Tim. 4, 18., wo der *κύριος* offenbar Christus und nicht Gott ist, vgl. Röm. 16, 27. 2 Thess. 1, 12. Hebr. 13, 21. Wie aber die Bezeichnung Christi als *θεός* bei anderen Aposteln vgl. Joh. 1, 1. 1 Joh. 5, 20. Hebr. 1, 8. 9. auch Luk. 1, 16. 17. Joh. 12, 41. 2 Petr. 1, 2. Jud. v. 4., eine Bestätigung des paulini-

schen Gebrauchs an unserer Stelle enthält, so auch die Doxologie auf Christum vgl. 2 Petr. 3, 18. Apok. 5, 12 f. 1, 6. auch 1 Petr. 4, 11. (Steiger S. 392.) Schon in der jüdischen Theologie übrigens führt der Messias die Namen *יהוה*, *צבאות* und *הקדוש ברוך הוא*. Das spätere Alter der Bücher, in welchen solche Ausdrücke sich finden, thut Nichts zur Sache. Denn solche Bezeichnungen müssen aus der vorchristlichen Tradition stammen, da das nachchristliche Judenthum bei seinem strengen Gegensatz gegen das Christenthum dergleichen gewiss eher zu antiquiren, als zu erfinden geneigt war. — Die von uns gerechtfertigte Auffassung der Worte *ὁ ὢν* — *αὐτὸς* ist nun auch als die von Alters her allgemein kirchlich recipirte zu bezeichnen. Ihre exegetische Nothwendigkeit wird noch besonders durch den dogmatischen coup de désespoir einiger Socinianer erwiesen, welche um dem ihnen lästigen, christologischen Resultate zu entgehen, die ganz gesicherte Lesart *ὁ ὢν καὶ* in *ὁ καὶ* „denen der über Alles seiende Gott, gepriesen in Ewigkeit, angehört“ zu ändern vorschlugen; ein kritischer Gewaltstreich, zu welchem heut zu Tage auch der voraussetzungsloseste Interpret sich nicht wird verstehen wollen. Darum hat der Rationalismus seit Semler sich nach dem Vorgange von Erasmus durch veränderte Interpunktion zu helfen gesucht, freilich, namentlich bei Rückert und de Wette, nicht ohne Retraktation eigener früherer kirchlicher Auslegung, und nicht ohne Unsicherheit und Schwanken in Beziehung auf die neuerdings von ihnen acceptirte rationalistische Interpretation. Die neuere schriftgläubige Exegese hingegen hat sich wieder entschieden der kirchlichen Auffassung zugewendet. Dabei ist wieder das Faktum sehr bedeutsam, dass der Rationalismus selbst zugesteht, durch keine aus der Stelle selbst entnommene, sprachliche oder logische, sondern nur durch dogmatische, freilich angeblich nur aus dem paulinischen, und nicht aus dem eigenen Lehrsystem entnommene Gründe bestimmt zu sein. Erasmus nun hat eine doppelte Interpunktionsänderung vorgeschlagen, entweder mit cod. 71. nach *πάντων*, oder mit cod. 5. und 47. nach *σάρκα* *) ein Kolon oder Punkt zu setzen, so dass in beiden Fällen an die Stelle der Doxologie Christi eine Doxologie Gottes des Vaters tritt. Der letzteren Aenderung („der über Alles seiende Gott sei gepriesen in Ewigkeit“) wird schon von ihm und auch von seinen Nachfolgern der Vorzug gegeben. Sie ist aber in der That nicht weniger, als ihre mit minderer Zärtlichkeit behandelte Stiefschwester, exegetisch eben so unmöglich, als die von uns vertretene, ältere Fassung exegetisch nothwendig ist. Zunächst nämlich geht bei ihr der, wie wir gesehen haben, erforderliche Gegensatz zu *τὸ κατὰ σάρκα* ganz verloren. Dann aber ist auch eine Doxologie auf Gott den Vater hier voll-

*) So schon der rationalisirende Diodor (von Tarsus, nach Fr. Fritzsche von Mopsueste.) in Cramer Caten. Oxon. p. 162.: *ἐξ αὐτῶν, φησιν, ὁ Χριστός. Θεὸς δὲ οὐ μόνον αὐτῶν, ἀλλὰ κοινῇ ἐπὶ πάντων ἐστὶ Θεός.*

kommen an unrechter Stelle. Nicht Dank und Preis, sondern Schmerz und Trauer erfüllt ja das Gemüth des Apostels im Hinblick auf die dem Volke Israel von Seiten Gottes ertheilten Wohlthaten. Denn je höher das Volk gestellt war, desto beklagenswerther war sein Fall. Diese Wohlthaten waren vergangene und fruchtlose, ja sie dienten nur dazu, das Volk desto verantwortlicher zu machen, und enthielten also in keiner Weise eine Aufforderung zur Doxologie ihres Verleihers. Dies Israel, welches so reich begabt, so sehr vor allen anderen Völkern ausgezeichnet war, ist abgefallen, hat sein Heil verschmäht, das ist der v. 3—5. durchgehende und zwischen den Zeilen zu lesende Gedanke. Daran schliesst sich dann unmittelbar v. 6. als Gegensatz *οὐχ οἷον δὲ οὗτοί ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*. Völlig unpassend und störend würde sich aber zwischen solche These und Antithese eine Doxologie des Gottes Israels dazwischen drängen. Sollte aber die Doxologie sich darauf beziehen, dass, wie Erasmus erklärt, alle Israel verliehene Vorzüge dem Zwecke der Erlösung des menschlichen Geschlechtes gedient hätten: so ist dagegen zu bemerken, dass der Apostel im vorliegenden Gedankenzusammenhange die Prärogative Israels nur deshalb anführt, um des tief gefallenem Volkes ursprüngliche, gottverliehene Herrlichkeit, nicht aber, um als Endzweck derselben das durch sie der Menschheit bereitete Heil zu bezeichnen. Noch weniger aber kann die Doxologie, wie Fritzsche will, hier schon vorgegreifend sich auf den 11, 32. enthaltenen, ausgleichenden Schluss der ganzen nachfolgenden Entwicklung beziehen, so dass Gott deshalb gepriesen werde, weil er obgleich gegenwärtig Israel verwerfend, doch durch seine Verwerfung der Heiden Heil und Israels eigene, endliche Zurückführung zu bewerkstelligen beschlossen habe. (*ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός* soll dann = qui omnibus praeest hominibus i. e. qui et Judaeis et gentilibus consulit Deus, der über allen Menschen waltende Gott sein!) Wollte man auch annehmen, was doch sehr gezwungen und unnatürlich ist, dass die ganze nachfolgende, sehr ausführliche und complicirte Entwicklung hier schon ihrem Resultate nach dem Geiste des Apostels vorgeschwebt habe, so war es jedenfalls unmöglich, dass irgend ein Leser diese vorgegreifende Beziehung verstand. Auch würde sie, selbst wenn sie deutlicher ausgedrückt wäre, doch hier, wo es sich eben erst um den Abfall Israels handelt, völlig am unrechten Orte gewesen sein. Endlich müsste in der Doxologie nach dem constanten Sprachgebrauche des Hebräischen, der LXX. und Apokryphen, so wie des N. T., vgl. Matth. 21, 9. Luk. 1, 68. 2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3., das Prädikat *εὐλογητός* und *εὐλογημένος* Hebr. *בָּרוּךְ* und *מְבָרָךְ*, wo es wie hier ohne Copula auftritt, voran- statt nachgestellt sein. Wenn Winer Anh. §. 65. 3. Anm. S. 636. meint, nur empirische Ausleger könnten diese Stellung für unabänderliche Regel halten, denn wo das Subjekt die Hauptvorstellung bilde, könne das Prädikat nur nachstehen, so ist dagegen zu bemerken, dass in der Auffassung solcher stehend gewordenen Formeln die Empirie ganz an ihrer Stelle ist, noch dazu, wo für

den fixirten Gebrauch sich eine ausreichende ratio angeben lässt. Denn sobald die Doxologie mit Weglassung des verbum substant. in rein exclamatorischer Form auftritt, ist eben der Begriff des Preises so sehr der vorherrschende, dass das denselben ausdrückende Wort nothwendig an die Spitze tritt. Es dürfte das Verfahren wenig rationell zu nennen sein, wenn man gegen den durch so zahlreiche Beispiele (s. dieselben bei Harless zu Ephes. 1, 3.) feststehenden Usus die einzige Ausnahme grade an unserer Stelle finden will, deren Auslegung eben streitig ist. Die einzige scheinbare Ausnahme LXX Ps. 67, (68.) 20.: κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, εὐλογητός κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν (Hebr. einfach יְיָ יוֹם יוֹם אֶתְּרָא אֶתְּרָא) bildet vielmehr eine Bestätigung der Regel. Denn hier hat offenbar die verschiedene Wortstellung, so wie das doppelte, eng an einander gerückte εὐλογητός, wobei der schwächeren Form der Lobpreisung die stärkere nachfolgt, so dass ein Preis den andern aufnimmt und überbietet, eine beabsichtigte rhetorische Emphase. Sonst würden die Uebersetzer dem Hebr. entsprechend sich an dem einfachen εὐλογητός κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν haben genügen lassen *). Dazu kommt, dass der Apostel, wenn er die Voraufstellung von ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός für nothwendig hielt, ohne von der Regel abzuweichen, mit Hinzufügung der Copula hätte schreiben können: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς ἔστω εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας. Soll ferner ὁ ὢν — θεός deshalb den Nachdruck haben, weil es den Grund des Preises enthält, so würde dies seine Voraufstellung nicht hinlänglich motiviren. Es hätte dann eben so gut geschrieben werden können: εὐλογ. ὁ θ. ὁ ὢν ἐπ. π. — „gepriesen sei Gott, deshalb weil er u. s. w.“ Die unbedingte Nothwendigkeit der Voraufstellung könnte in der That nur durch einen bezweckten Gegensatz hinlänglich motivirt werden. Gott müsste dann im Gegensatze zu Christo als ὁ ὢν ἐπὶ πάντων bezeichnet sein, und zugleich ausgedrückt sein, dass nur diesem über Alles oder über Alle seienden Gotte, nicht etwa Christo Lobpreisung gebühre. Wie wenig aber, abgesehen von der mangelnden Adversativpartikel, eine solche absichtliche Herabsetzung Christi grade hier an der Stelle und überhaupt paulinisch und biblisch ist, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Sehr richtig sagt demnach Steiger zu 1 Petr. 1, 3. S. 66 f.: „Diese Stellung der Doxologie ist ihr, wo sie nicht durch Relativa verändert wird, durchgehends eigen und wesentlich. Man vergleiche:

Hier: εὐλογ. ὁ θ. καὶ πατὴρ τ. κ. ἡ. Ἰ. Χοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας κτλ.:

Luk. 1, 68.: εὐλογ. κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ.

2 Cor. 1, 3.: εὐλογ. ὁ θ. κ. πατ. τ. κ. ἡμ. Ἰ. Χοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οὐκ ἐπιτιμῶν κτλ.

*) „Hier ist aber auch der Grund der Abweichung evident, da der Uebers. den einfachen hebräischen Satz zu einem antiphonischen Responsorium gestalten wollte.“ Tholuck.

Eph. 1, 3.: εὐλογ. ὁ θ. κ. πατ. τ. κ. ἡμ. Ἰ. Χοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς κτλ.

Auf der andern Seite, sobald die Relation eintritt, vgl. man:

Röm. 1, 25.: τὸν κτίσαντα, ὃς ἔστιν εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

2 Cor. 11, 31.: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ — ὁ ὢν εὐλογ. εἰς τοὺς αἰῶνας.

Röm. 9, 5.: Χριστὸς, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

So muss es in die Augen springen, dass nur die grenzenloseste Willkür sich erlauben kann, bei der letzten Stelle eine Ausnahme und aus dem Relativsatze einen absoluten zu machen, gegen den constantesten Sprachgebrauch. — Interpungirt man nun aber plene hinter πάντων statt hinter σάρκα, so gewinnt man allerdings einen wiewohl unzulänglichen Gegensatz zu τὸ κατὰ σάρκα. Doch abgesehen von dem wenig passenden und gebräuchlichen ὁ ὢν ἐπὶ πάντων statt etwa ὁ ὢν πάντων κύριος AG. 10, 36. Röm. 10, 12., bleibt auch so die Doxologie Gottes des Vaters völlig unmotivirt, die Voraufstellung des θεός statt des εὐλογητός entbehrt selbst der scheinbaren Rechtfertigung durch den bezweckten Nachdruck, oder würde recht eigentlich zur Herabsetzung Christi dienen, und es kommt noch das abrupte Auftreten der dann übrig bleibenden, auffallend kurzen Doxologie als neuer Anstoss hinzu. Nach allem bisher Entwickelten hat also Tholuck, der übrigens unter den neueren Auslegern unsere Stelle am unsichtigsten behandelt hat, sich offenbar viel zu schonend ausgedrückt, wenn er erklärt, bei dem Resultate beharren zu müssen, dass der in der Kirche herrschend gewordenen Erklärung des Satzes ungleich geringere Bedenken entgegenstehen, als den von ihr abweichenden Auffassungen. Wir finden vielmehr, dass die kirchliche Auffassung Alles für sich und Nichts gegen sich hat, et vice versa *). Qui hoc membrum abrumpunt

*) Meyer meint freilich, Tholuck urtheile weit vorsichtiger, als ich. Dennoch muss ich grade wegen Meyer's Einsprache bei obigem Urtheile mit verstärktem Nachdrucke beharren. Dieser Ausleger hat in der That kein einziges meiner im Texte vorgebrachten Argumente widerlegt. Es ist bei ihm nichts zu finden, als seine semianianische Apprehension gegen die Coordination des Sohnes mit dem Vater. Seine Behauptung, dass Paulus den Ausdruck θεός niemals von Christo gebrauche, und dass wir in den apostolischen Schriften niemals eine Doxologie auf Christum antrüfen, welche er allein unserer, wir denken, bündigen Argumentation entgegenzusetzen weiss, kann er noch dazu selber nur mit Längnung der Aechtheit der Pastoralbriefe durchführen. Dieser wegen seiner grammatischen Akribie und logischen Schärfe auch von uns sehr hochgeschätzte Exeget sollte doch endlich selber der kirchlichen Auslegung gegenüber etwas vorsichtiger werden. Wird er doch, auch von seinem rein grammatisch-logischen Standpunkte aus, fortschreitend ihren Vertretern gegenüber zu den entschiedensten Concessionen gezwungen,

a reliquo contextu, sagt Calvin, ut Christo eripiant tam praeclarum Divinitatis testimonium, nimis impudenter in plena luce tenebras obducere conantur. plusquam enim aperta sunt verba: Christus ex Judaeis secundum carnem, qui Deus est in saecula benedictus. Mit Recht triumphirt auch schon Oecumenius auf Grund unserer Stelle gegen die Arianer mit den Worten: *ἐνταῦθα λαμπρότατα θεὸν τὸν Χριστὸν ὀνομάζει ὁ ἀπόστολος. αἰσχύνθητι τριῶνθ' αἰετὶ Ἀρειοὶ ἀκούων παρὰ Παύλου δοξολογούμενον τὸν Χριστὸν θεὸν ἀληθινόν.*

V. 6—13. Wenn nun aber das durch so hohe, gottverliehene Vorzüge ausgezeichnete Volk Israel dennoch vom messianischen Heile ausgeschlossen ist, so scheint es, dass mit dem Volke auch zugleich das göttliche Verheissungswort zu Falle gekommen ist. Doch dem ist nicht also. Denn niemals war die Heilsverheissung an die nur äusserliche Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft, an die bloss leibliche Stammgenossenschaft, oder an irgend welche analoge, rein sarkische Berechtigung geknüpft. Die Geschichte des Volkes Israel von Anfang an legt davon ein vorbildliches Zeugnis ab. Sie zeigt, wie die Ererbung des theokratischen Segens weder an Geburtsrecht, noch an Werkverdienst gebunden, sondern nur durch göttliche Gnadenbestimmung vermittelt war. So entbehrt also das jüdische *כל ישראל יש להם חלק בְּיִשְׁרָאֵל* alles Schriftgrundes, und nicht der *λόγος τοῦ θεοῦ*, sondern der fleischliche Universalismus Israels in Beziehung auf sich selbst, der zugleich ein fleischlicher Partikularismus in Beziehung auf die Heidenwelt war, fällt dahin. Judaei putabant, sagt Bengel, si non omnes Judaei salvarentur, verbum Dei excidere. id refutat Paulus, simul innuens, verbo Dei potius praedictam fuisse Judaeorum defectionem.

V. 6. *οὐχ οἷον δὲ ἐστὶ*] Nicht: es ist aber nicht möglich, dass; denn hiefür ist *οἷον τε* mit nachfolgendem Infinitiv (*οὐχ οἷον τε δὲ ἐκπεπρωμέναι*) gebräuchlich, seltener steht in diesem Sinne das einfache *οἷον* und niemals mit nachfolgendem *ἐστὶ*, vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 479. Anm. 2. a. S. 896. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 639. S. 337. Auch erhärtet Paulus im Nachfolgenden nicht sowohl

wie dafür grade die zweite Auflage seines Commentars zum Römerbriefe im Verhältnisse zur ersten Auflage einen sprechenden, mir sehr erfreulichen Beweis liefert. Uebrigens hat jetzt auch Tholuck in der 5ten Ausg. seines Commentars jenen von uns beanstandeten „vorsichtigen“ Zusatz weggelassen, weshalb Meyer Aufl. 3. u. 4. ihm nunmehr nur nachzurühmen weiss, dass er den Bedenken gegen die altkirchliche Deutung gerechter geworden sei, als ich. Mit unserer Beziehung der Doxologie unserer Stelle auf Christum, so wie mit unserer Auffassung von Tit. 2, 13. stimmt auch Hofmann Schriftbeweis I, 127. 2te Aufl. S. 144. Gegen seine Satzabtheilung aber, wonach *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* als erstes und dann erst *θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας* als zweites Prädikat Christi zu fassen sein soll, eben so Kahnis Dogm. I, 453 f., vgl. Meyer z. St. S. überdies auch Hahn Bibl. Theol. I. 122.

die Unmöglichkeit, dass das Wort Gottes zu nichte geworden sei, als vielmehr nur die Nichtwirklichkeit dieser Annahme. Oefter allerdings kommt *οὐχ οἷον* mit dem Verb. finit. auch in der klassischen Gräcität vor, ist dann aber durch Attraktion aus *οὐ τοιοῦτόν ἐστιν ὅτι* = „die Sache ist nicht so beschaffen dass“ entstanden zu denken, z. B. *οὐχ οἷον ὀργίζομαι* = *οὐ τοιοῦτόν ἐστι ὅτι ὀργίζομαι*. Paulus hat nun aber nicht regelrecht *οὐχ οἷον δὲ ἐκπέπτωκεν* geschrieben, sondern noch ein *ἐστὶ* eingeschoben. Man kann dies entweder mit Fritzsche als eine constructio *πρὸς τὸ σημαίνόμενον* erklären; weil nämlich *οὐχ οἷον δὲ* dem Sinne nach = *sed multum abest*, aber weit gefehlt, so folgt *ἐστὶ* synonym einem *μὴ γένοιτο δὲ ἐστὶ*; oder man nimmt mit Meyer eine Combination zweier Strukturen, nämlich von *οὐχ οἷον ἐκπέπτωκεν* und *οὐχ ὅτι ἐκπέπτωκεν* (über *οὐχ ὅτι* = *οὐκ ἐρῶ ὅτι* vgl. Phil. 4, 11. Hartung Lehre v. d. Part. Th. II. S. 153 f.) an, welche verschmelzend Paulus *οὐχ οἷον ὅτι ἐκπέπτωκεν* geschrieben hat, und analysirt dann mit Winer Anh. §. 66. 5. S. 663.: *οὐ τοῖον δὲ (λέγω oder ἐστὶ) οἷον, ὅτι non tale vero (dico), quale (hoc est), excidisse verbum divinum, „nicht derartiges aber sage ich, wie (das ist), dass u. s. w.“ „Luther: aber nicht sage ich solches, dass.“ In dem *οὐχ οἷον* = „die Sache ist gar nicht dem ähnlich, dass“ liegt aber eine nachdrückliche Negation. Es drückt aus, dass die eben ausgesprochene Klage etwas ganz Anderes sei, als eine Compromittirung oder Verdächtigung des göttlichen Verheissungswortes. Quod ita gentis meae exitium deploro, non eo spectat, acsi Dei promissionem, Abrahæ olim datam, nunc irritam et abolitam putarem. Calvin. *ἐκπέπτωκεν*] excidit, irritum cecidit, irritum factum est, ungültig, erfolglos, zu nichte geworden ist. Die Grundbedeutung ist: aus seiner Stellung herausfallen, aus welcher sich der mannigfache Gebrauch des Wortes in allen Neutestml. Stellen erklärt, vgl. Mark. 13, 25. AG. 12, 7. 27, 17. 26. 29. 32. 1 Cor. 13, 8. Gal. 5, 4. Jak. 1, 11. 1 Petr. 1, 24. 2 Petr. 3, 17. Apok. 2, 5. Analog ist *πίπτειν* Luk. 16, 17. und in der var. lect. zu 1 Cor. 13, 8. Apok. 2, 5., auch LXX. Jos. 23, 14. 2 Kön. 10, 10. (*πίπτειν εἰς τὴν γῆν*), Hebr. *פָּלַח* und *פָּלַח*, so wie *διαπίπτειν* LXX. Jos. 21, 45. Judith 6, 9. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*] das Wort Gottes, hier speciell, wie der Context lehrt, das Verheissungswort, denn war ein Theil des Wortes Gottes zu nichte geworden, so war eben in diesem Theile das ganze Wort Gottes vernichtet. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* bedeutet also allerdings nur mittelbar, nicht unmittelbar „die Verheissung des messianischen Heiles.“ *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραὴλ*] gibt den Grund (*γὰρ*) an, warum das göttliche Wort nicht vereitelt sei. Gälte es allen Israeliten im leiblichen Sinne, so wäre es allerdings zu nichte geworden, da ja der grössere Theil derselben faktisch vom messianischen Heile ausgeschlossen blieb. Es gilt aber eben nur dem Israel im geistlichen Sinne d. h. dem Israel, welches durch Gottes Gnadenwahl, Israel im wahren Sinne zu sein, be-*

stimmt ist. Es sind also hier die ἀληθῶς Ἰσραηλίται in objektiver Bedeutung gemeint, diejenigen, welchen die Vorrechte des Volkes Gottes nach göttlicher Bestimmung eigentlich zukommen; doch sind diese dann natürlich eo ipso auch immer ἀληθῶς Ἰσραηλίται in subjektiver Bedeutung Joh. 1, 48. ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαίῳ Röm. 2, 28. 29. Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα Gal. 4, 29. Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ Gal. 6, 16. Vgl. Geseñius, Der Prophet Jesaias, Th. I. 2te Aufl. S. 165 f. Es kann fraglich sein, ob in οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, näm. ὄντες, Ἰσραὴλ den Stammvater Jakob, oder das Volk bezeichne? Wir glauben das Letztere, weil es am natürlichsten ist, dass hier zunächst unterschieden wird zwischen dem leiblichen Israel, von dem im Vorhergehenden die Rede war und welches den Rechtsanspruch erhob, und dem gotterwählten Israel, dem allein nach göttlichem Rechte die Heilsverheissung gilt. Erst im Folgenden wird dieser Unterschied als von Anfang an in der patriarchalischen Familiengeschichte des Volkes typisch vorgebildet bezeichnet. Bei den Nachkommen Jakobs lag kein entsprechendes Verhältniss, wie bei den Söhnen Abrahams und Isaaks vor. Allerdings wurden auch Ruben, Simeon und Levi, wenn auch nicht wie Ismael und Esau von der theokratischen Volksgemeinschaft ausgeschlossen, doch dem Juda nachgesetzt, indessen nicht durch göttliche Bestimmung, sondern wegen eigener Schuld. Vgl. 1 Mos. 49, 3—12. Deshalb recurirt der Apostel im Folgenden auch nur auf die Geschichte Abrahams und Isaaks. Zu dem Demonstrat. οὗτοι vgl. Gal. 3, 7.

V. 7. οὐδ' ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα] auch nicht, weil sie Abrahams Same sind, sind sie Alle Kinder. Die Rede läuft fort, weshalb vor οὐδ' nicht ein Punkt, sondern ein Colon oder Comma zu setzen ist. Das Subjekt zu εἰσὶ ist nicht das nachfolgende πάντες = „nicht Alle sind deshalb wahre Kinder Abrahams, weil sie seine leiblichen Abkömmlinge sind“, (dies wäre mit veränderter Wortstellung: οὐδὲ πάντες, ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, τέκνα, ἀλλ' κτλ.), sondern das vorausgehende πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, = „noch auch weil sie (nämlich alle Israeliten) Abrahams Same sind, sind sie Alle Kinder.“ τέκνα analog dem vorausgehenden Ἰσραὴλ = wahre Kinder näm. τοῦ Ἀβραάμ, nicht τοῦ Θεοῦ, denn als Gotteskinder werden die Abrahamskinder erst v. 8. direkt bezeichnet. Allerdings aber sind die rechten Abrahamskinder, denen als solchen nach göttlicher Bestimmung die abrahamitische Heilsverheissung eigentlich gilt, an sich auch die ächten Gotteskinder. Der Apostel unterscheidet also hier zwischen σπέρμα Same d. i. bloss leiblicher Nachkommenschaft, und τέκνα Kinder, die es nicht nur physisch, sondern auch juridisch, nicht bloss durch natürliche Zeugung, sondern auch durch göttliche Festsetzung und Anerkennung sind, und die dann eben als solche auch Theilnehmer an den göttlichen Gnadengaben und am messianischen Heile sind. Im geistlichen Sinne wird hingegen σπέρμα v. 8. gebraucht. Zur Sentenz vgl. auch Matth. 3, 9. Joh. 8, 33. 39. und Justinus Martyr Dial. c. Tryph. c. 44.: καὶ ἐξαπατᾷτε ἑαυτοὺς, ὑπονοοῦντες

διὰ τὸ εἶναι τοῦ Ἀβραάμ κατὰ σάρκα σπέρμα πάντως κληρονομήσειν τὰ κατηγγεμένα παρὰ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ δοθήσεσθαι ἔγωγα. Nach ἀλλ' ist nicht nothwendig ὡς γέγραπται zu ergänzen, oder gar mit Griesbach ein Colon zu setzen, wogegen schon die Elision (ἀλλ' nicht ἀλλά) spricht. Vielmehr geht hier, wie 15, 3. 1 Cor. 1, 31. (woselbst allerdings καὶ ὡς γέγραπται hinzugefügt ist) die Rede unmittelbar in das Citat über, so dass der Apostel statt: „sondern in Isaak sollte ihm, nach dem bekannten Gottesspruche, sein Same genannt werden“, gleich mit den Worten des seinen Lesern geläufigen Gottesspruches selber abkürzend sagt: „sondern in Isaak soll dir dein Same genannt werden.“ Vgl. auch Gal. 3, 11. 12. 1 Cor. 15, 27. ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα] Die Stelle ist aus Genes. 21, 12. genau nach den LXX. entnommen, welche den Grundtext יִרְעָה לְךָ יְקָרָא בְּיִצְחָק wörtlich übertragen haben. Der Ausspruch findet sich in der Erzählung von der Austreibung Ismaels, und ist also für den Zweck des Apostels besonders passend, um den Unterschied zwischen dem σπέρμα (d. i. Ismael) und dem τέκνον (d. i. Isaak) Abrahams darzustellen. „In Isaak wird dir der Same genannt werden“ d. i. „als solcher gelten und anerkannt werden.“ Nur dieses σπέρμα also ist ächtes σπέρμα, welches zugleich τέκνον ist. Der Ausdruck σπέρμα kann nun aber entweder auf die Person des Isaak selber oder auf dessen Nachkommenschaft bezogen werden. Im ersten Falle ist zu erklären: In der Person des Isaak wird dir der Same bestehen, der im eigentlichen Sinne als solcher gilt, d. i. Isaak wird dein eigentlicher Nachkomme sein. Im zweiten Falle: Der in Isaak bestehende Same soll dir der Same sein, der im eigentlichen Sinne als solcher gilt, d. h. die Nachkommen Isaaks werden deine eigentlichen Nachkommen sein. Auch der hebräische Grundtext liesse möglicher Weise beide Erklärungen zu. Es fragt sich, welcher Auffassung Paulus gefolgt ist? Wir glauben der ersteren. Zwar könnte er die Behauptung, dass nicht alle leibliche Nachkommen Abrahams dessen ächte Kinder seien, auch darin allegorisch vorgebildet finden, dass nur die Nachkommen Isaaks des verheissenen Samens, die also als in der Person Isaaks beschlossen gedacht auch selbst eine durch Verheissung geschenkte Nachkommenschaft waren, Abrahams ächter Same sein sollten; indess da doch die Juden, welche er hier bekämpft, sämmtlich faktisch Isaaks Nachkommen waren, so will die Argumentation nicht passend erscheinen, dass diese (leiblichen) Nachkommen Isaaks deshalb nicht Abrahams ächter Same sein sollen, weil nur Isaaks (des Verheissungssohnes) Nachkommen Abrahams ächter Same sind. Dazu kömmt, dass auch die v. 9. angeführte ἐπαγγελία sich nur auf die Person Isaaks und nicht auf dessen σπέρμα bezieht, wie auch v. 10 ff. die Personen des Jakob und Esau, wie hier die des Isaak und Ismael, in ihrer typischen Bedeutung auftreten. Es wird demnach zu erklären sein: Dass nicht alle leibliche Nachkommen Abrahams schon eo ipso dessen ächte Kinder sind, geht daraus hervor, dass nur in der Person des Isaak sein eigentlicher Same bestehen sollte,

wodurch eben typisch vorbedeutet ist, dass nur die Söhne der Verheissung Kinder sind. Dem ganz entsprechend sagt der Apostel auch Gal. 4. 28.: *ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐσμέν*. Vgl. Chrys. z. u. St.: *διὰ γὰρ τοῦτο εἶπεν ἔν Ἰσ. κλ. σ. σπ.: ἵνα μάθῃς, ὅτι οἱ τῷ τῷ ῥήματι τούτῳ γεννώμενοι τῷ κατὰ τὸν Ἰσαὰκ, οὗτοι μάλιστα εἰσι τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ· πῶς οὖν ὁ Ἰσαὰκ ἐγεννήθη; οὐ κατὰ νόμον φύσεως, οὐδὲ κατὰ δύναμιν σαρκός, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ἐπαγγελίας*. Und selbst wenn im Grundtexte die zweite Bedeutung zu statuiren wäre, könnte Paulus dennoch die für seinen Zweck angemessenere Form gewählt haben. Denn an sich folgt allerdings, dass wenn nur die leibliche Nachkommenschaft Isaaks der ächte Same ist, dies nur deshalb der Fall ist, weil nur Isaak, der Sohn der Verheissung selber für ächten Samen gilt. *κληθήσεται*, nominabitur, wird genannt werden, d. i. wird als solcher gelten, dafür anerkannt und so genannt werden, vgl. LXX. Jes. 49, 6. 56, 7. Mark. 11, 17. Matth. 5, 19. 1 Joh. 3, 1. *σοι*, als dir, dem Vater, angehörig.

V. 8. *τοῦτ' ἐστίν*] Haec vox est explicantis *ὑπόνοια* latentem, quod *שׂרר* dicitur Hebraeis. Grotius. Das ist = das bedeutet, ohne dass deshalb *ἐστίν* an sich = „bedeutet“ wäre, sondern beide Ausdrücke können nur mit einander vertauscht werden, weil im Sinne Pauli die von ihm dem Schriftworte gegebene Deutung wirklich der tieferen Untersinn desselben ist. Vgl. Gal. 4, 23. 24., wo die Ausdeutung derselben geschichtlichen Thatsache durch die Worte *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* eingeführt wird. *οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκός*] nicht die Kinder des Fleisches. *σαρκός* ist genit. caus. Ismael repräsentirt die in natürlicher Weise erzeugten Kinder, den *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα*, welcher sich nur der leiblichen Abstammung von Abraham rühmen konnte. *ταῦτα*] diese, vgl. v. 6. 7, 10. *τέκνα τοῦ θεοῦ*] sind Kinder Gottes. Die vorhin *τέκνα Ἀβραάμ* genannt waren, werden hier als *τέκνα τοῦ θεοῦ* bezeichnet. Denn da Abraham Glaubensvater ist Kap. 4., so sind seine Kinder Gotteskinder 8, 14—16. Isaak selbst tritt hier nicht sowohl als Gotteskind, als vielmehr nur als Repäsentant der Gotteskinder auf. Zwar zweifelte der Apostel nicht an seiner Gotteskindschaft, doch dachte er dieselbe nicht sowohl dadurch vermittelt, dass seine leibliche Geburt *κατ' ἐπαγγελίαν* statt fand, als vielmehr dadurch, dass er durch diese Form der Geburt als der zukünftige Träger der abrahamitischen Verheissungen bezeichnet war, und dass Gott den mit Abraham geschlossenen Bund auch mit ihm erneuerte, vgl. 1 Mos. 26, 1—6. Insofern er, was hier hervorgehoben wird, leiblich *κατ' ἐπαγγελίαν* geboren war, ist er nur ein Typus derer, welche geistlich durch *ἐπαγγελία* erzeugt sind, d. i. der ächten Gotteskinder. *ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας*] sondern die Kinder der Verheissung. *τῆς ἐπαγγελίας* ist entsprechend dem *τῆς σαρκός* genit. causae. Vgl. Gal. 4, 23.: *ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθερίας διὰ τῆς ἐπαγγελίας* (sc. *γενένηται*). Richtig Chrysostomus: *οὐ γὰρ ἡ δύναμις τῆς ρηθούς, ἀλλὰ ἡ τῆς ἐπαγγελίας ἰσχὺς ἐτέκετο παιδίον*. Wie Isaak nicht durch Abrahams natür-

liche Zeugungskraft 4, 19 ff., sondern durch die Kraft göttlicher Verheissung geboren war, so sind dem entsprechend im Antitypus die *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* diejenigen, welche durch die göttliche *ἐπαγγελία* objektiv zu Kindern bestimmt, und damit zugleich ins geistliche Leben geboren sind. Denn die Epangelie, welche die Kindschaft und das Erbe erbietet, hat eine glaubenzeugende, zum Geiste der subjektiven Gotteskindschaft erweckende und in dieselbe versetzende Kraft. Das *τέκνον τῆς ἐπαγγελίας* ist also zugleich ein *κατὰ πνεῦμα γεννηθέν* Gal. 4, 29. In unserer Stelle herrscht dem Gedankenzusammenhange gemäss der objektive, hingegen in der Galaterstelle (vgl. Gal. 4, 21—31. namentlich auch v. 28.) der subjektive Begriff der Gotteskindschaft vor. Die *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* sind demnach nicht die (dem Abraham) verheissenen Kinder, noch auch die Kinder, denen eine Verheissung gegeben ist, sondern die Kinder, welche durch Verheissung (Kinder) geworden sind. *λογίζεται*] werden gerechnet, näml. von Gott, vgl. 4, 3. 5. Sie sind nicht von Natur Kinder, sondern sie werden dafür gerechnet, weil die Verheissung an sie ergangen ist, welche sie als solche bezeichnet. Sie sind *θεοὶ οὐ φύσει τέκνα*. *εἰς σπέρμα*] als Same d. i. als ächter Same im geistlichen Sinne des Wortes. Paulus sagt hier *σπέρμα*, nicht *τέκνα*, in Rückbeziehung auf denselben Ausdruck in der in unserem Verse ausgedeuteten Bibelstelle *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα* v. 8. Die hier gegebene, eben so geistvolle, als geistliche Deutung des mosaischen *γρόμμα* hat aber Anspruch auf objektive Wahrheit, weil in der That auch das alttestamentliche Geschichtswort Geist und Leben ist, und in Christo sein *τέλος* hat. Zugleich hatte sie auch für die Gegner Beweiskraft, weil diese das Recht der midraschistischen anwendenden Erklärung durch eigene Uebung derselben zugestanden, und so mit ihren eigenen Waffen geschlagen wurden.

V. 9. Die v. 7. angeführte Schriftstelle hat nur besagt, dass Isaak als der rechte Same gelten solle; die Berechtigung, dieselbe auf die Kinder der Verheissung zu beziehen, war darin begründet, dass Isaak eben selbst ein Kind der Verheissung war. Dies belegt der Apostel in unserem Verse nun noch ausdrücklich durch eine Schriftstelle. *ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος*] denn der Verheissung angehörig ist dieses Wort d. i. denn ein Verheissungswort ist dieses Wort. Es ist also nicht erforderlich, zu *ἐπαγγελίας* ein aus *ὁ λόγος* heraufgenommenes *λόγος* zu ergänzen, eben so wenig, wie 1 Cor. 14, 33.: *οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστατός ὁ θεός, ἀλλ' εὐλόγως* zu den Genitiven ausdrücklich ein *θεός* hinzuzudenken ist. Es ist aber nicht etwa zu übersetzen: denn das Wort der Verheissung war dies. Denn einmal müsste das heissen: *ὁ γὰρ τῆς ἐπαγγελίας λόγος οὗτος ἦν*, und dann kömmt es hier nicht sowohl darauf an, den Inhalt des Verheissungswortes anzugeben, als vielmehr auszusprechen, dass das in Rede stehende Wort ein Verheissungswort war. Daher auch die nachdrückliche Voraufstellung von *ἐπαγγελίας*. Der angeführte *λόγος* ist aber aus Genes. 18, 10. (vgl. 17, 19. 21.) in einer von den LXX ab-

weichenden, seinem Zwecke entsprechenden d. i. verkürzten Form entnommen, welche aus einer Combination von LXX. Genes. 18, 10. und 18, 14. entstanden ist. Denn die erste Stelle lautet: *ἐπαναστρέψων ἤτω πρὸς σέ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας, καὶ ἔξει υἱὸν Σάρρα ἡ γυνή σου*, die zweite: *εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον ἀναστρέψω πρὸς σέ εἰς ὥρας, καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός. κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον*] Hebr. *וְהָיָה בְּכֹרֶת* entweder = „um die lebende d. i. um die gegenwärtige Zeit“, wenn dieselbe nämlich wieder eintritt, oder = *ubi tempus* (fuerit) *reviscens* d. i. anno proximo, so dass *וְהָיָה* in der Bedeutung „wieder aufleben“ vgl. Gesenius s. v. Delitzsch u. Keil z. St. auch 2 Reg. 4, 16. 17. Genes. 17, 21. genommen wird. Der Sinn kömmt übrigens bei beiden Auflösungen auf dasselbe hinaus. Die Ausleger vergleichen Homer Odyss. 11, 248 f.: *περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ τέξεις ἀγλαὰ τέκνα*.

V. 10—13. Dass Gott seine Erwählung nicht an fleischliche Vorrechte binde, tritt noch klarer an dem Beispiele der Söhne Isaaks hervor, als an denen des Abraham. Denn bei der Gegenüberstellung des Isaak und Ismael konnte erwidert werden, dieser sei von der Magd, dem Knebsweibe Hagar, jener hingegen von der Freien, der rechtmässigen Gattin Sarah, geboren worden, und grade dieses immer doch nur äusserliche, sarkische Verhältniss habe Gott in seiner Wahl bestimmt. Anders aber verhielt es sich bei den Söhnen Isaaks, dem Jakob und Esau. Diese waren Zwillinge, in legitimer Ehe erzeugt, von derselben Mutter geboren, ja Esau war sogar der Aeltere, und dennoch sagte Gott dem Jakob das Recht der Erstgeburt und des Erbes zu, das er dem Esau versagte. Und zwar geschah dies schon vor der Geburt, ehe noch die Knaben etwas Gutes oder Böses gethan hatten, so dass also zugleich der etwaige Einwand der Gegner abgeschnitten und zurückgewiesen ist, dass Ismael um seiner bösen Werke willen, weil er sich als Spötter erwiesen hatte, zurückgesetzt worden sei. Die Negation des Einflusses der Werke auf die göttliche Bestimmung tritt aber hier nicht etwa als ein ganz neues Gedankenmoment auf, denn schon v. 8. war bei den *τέκνα τῆς σαρκός* nicht bloss an die leibliche Abstammung, sondern dem umfassenderen Begriffe entsprechend, welchen das Wort *σάρξ* beim Paulus hat, vgl. v. 4, 1., zugleich mit an Beschneidung, Werke u. dgl. m., kurzum an die ganze Sphäre der sinnlichen und erscheinenden Aeusserlichkeit gedacht, auf welche der Mensch Gott gegenüber etwa einen Rechtsanspruch gründen könnte.

V. 10. Man hätte erwartet, dass dem Abraham mit seinen beiden Söhnen von zweien, ungleich berechtigten Weibern Isaak mit seinen beiden Söhnen von der einen rechtmässigen Gattin entgegengesetzt worden wäre. An der Stelle des Isaak tritt aber hier Rebekka auf. In der That begründet für die Sache selbst diese Vertauschung keinen Unterschied. Denn mag die Frau die Söhne von Einem Gatten haben, oder der Mann von Einer Gattin, immer sind es Kinder, bei denen in

Hinsicht auf ihren legitimen Ursprung und das darauf gegründete Erbrecht kein Unterschied statt findet. Der Apostel macht aber hier deshalb die Rebekka statt des Isaak namhaft, weil der v. 12. anzuführende göttliche Ausspruch der Mutter und nicht dem Vater zu Theil geworden war. Der engere Begriff der Verheissung v. 9. geht übrigens nunmehr in den allgemeineren und absoluteren der göttlichen Willensbestimmung über. *οὐ μόνον δέ* Id est: miram est, quod dixi; quod sequitur, magis etiam mirandum est. Bengel. Es ist nicht mit Winer Anhang §. 66. I. 1. S. 655. und einigen neueren Auslegern *ἡ Σάρρα λόγον ἐπαγγέλλας εἶχεν* oder *ἐπηγγελμένη ἦν* zu ergänzen, denn die *ἐπαγγελία*, von der v. 9. die Rede ist, war ja nicht der Sarah, sondern dem Abraham gegeben, die zu *οὐ μόνον δέ* hinzudenkende Suppletion muss aber im Vorhergehenden wirklich enthalten gewesen sein vgl. 5, 3. 11. 8, 23. 2 Cor. 8, 19. auch 7, 7. Ueberdies war das v. 12. angeführte Gotteswort für die Rebekka eigentlich gar kein Verheissungswort, insofern es ihr als Mutter sogar erwünschter sein musste, wenn der Aeltere seinen naturgemässen Vorzug vor dem Jüngeren behalten hätte. Man wird es demnach bei der unbestimmten Ergänzung *τοῦτο ἦν* bewenden lassen müssen. Nicht allein aber fand dieses statt, dass nämlich von den beiden Söhnen Abrahams nur der Sohn der Verheissung für wahren Samen gerechnet war. Hiervon speciell war ja im Vorhergehenden die Rede, nicht aber im Allgemeinen nur davon, dass Jemandem eine Verheissung gegeben war. *ἀλλὰ καὶ 'Ρεβέκκα*] sondern auch Rebekka. Eine energische Breviloquenz Rebekka wird gleichsam dem Leser zum Anschauen hingestellt, weil die Betrachtung ihrer Person, als der *ἑξ ἐνὸς κοίτην ἔχουσα*, von selbst den Gedanken an die in ihrer Geschichte sich kund gebende, an keine sarkische Ansprüche gebundene, freie göttliche Bestimmung erweckt. Will man das Prädikat ergänzen, so wäre etwa ein *δείκνυσαι τοῦτο* oder *συμμαρτυρεῖ ἡμῖν* oder *παράδειγμα ἡμῖν παρέχει* hinzu zufügen, wiewohl der Apostel in der Lebhaftigkeit seiner Vorstellung nichts Bestimmtes der Art hinzugedacht hat, und solche Suppletion demnach mehr logischer, als grammatischer Natur ist. Der Sache am nächsten kömmt Bengel, welcher ein blosses *ἔστιν* i. e. hoc loco occurrit ergänzen will. Doch wird *'Ρεβέκκα* hier wohl am besten geradezu als Nominativus absolutus (vgl. Winer III. K. 3. §. 28. 3 S. 207.) gefasst, analog einem ecce Rebecca. Es ist also nicht etwa ein Anakoluth zu statuiren, so dass der Apostel v. 12. in dem *ἐξ ἐνός* mit veränderter Construction fortgefahren wäre (Luther: da Rebekka schwanger ward, — ward zu ihr gesagt), vgl. AG. 7, 40., denn sowohl das begründende *γάρ* v. 11. als auch die ganze Satzconformation v. 11. 12. zeigt, dass v. 10. eine selbstständig in sich abgeschlossene Sentenz enthalte. Allerdings aber wird der durch die blosse Hinstellung des Namens der Rebekka nur angeregte und angedeutete Gedanke in v. 11. genauer entwickelt. *ἑξ ἐνός*] von Einem, nämli. wie die nachfolgende Apposition sagt, von *Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν*. Dass *ἑξ ἐνός* nicht un-

mittelbar mit Ἰσαάκ zu verbinden sei, zeigt schon das dazwischen geschobene *κοίτην ἔχουσα*. Die Eine Mutter hatte den Samen von dem Einen Vater, und dennoch war die göttliche Bestimmung über den Samen ungleich. Die Einheit der Mutter brauchte aber nicht noch besonders hervorgehoben zu werden, da sie sich hier auch so von selbst versteht. *κοίτην ἔχουσα*] concubitum habens. *κοίτη* Bette, dann wie *εὐνή* und *λέχος* euphemistisch für Beischlaf. Vgl. Luk. 11, 7. Hebr. 13, 4. Röm. 13, 13. Sap. Salom. 3, 13. 16. Ob die LXX. *κοίτη* jemals im Sinne von effusio (seminis) genommen haben, muss nach den Bemerkungen von Fritzsche zu unserer Stelle (vgl. Tom. II, p. 291. not.) mindestens als zweifelhaft bezeichnet werden. Jedenfalls bezeichnet es im klassischen, wie im neutestml. Sprachgebrauche nichts anderes als cubile, lectus, concubitus. Zwar ist die Redensart *κοίτην ἔχειν* *ἐκ τινος* sonst nicht nachweisbar, doch kann leicht eine metonym. causae pro effectu statuirt werden, so dass concubitum im Sinne von sobolem habere ex aliquo gesetzt wäre. Die Wahl des Ausdruckes *κοίτη* statt *τέκνα* oder *σπέρμα* scheint aber dadurch bedingt zu sein, weil der concubitus als einmaliger Akt darauf hinweist, dass die zwei Sprösslinge, das Resultat dieses einen Aktes, Zwillingenbrüder gewesen seien, während sie als *τέκνα* oder *σπέρμα* bezeichnet eben so gut successiv erzeugt sein konnten. So schon Theodoret: *ἐνταῦθα γὰρ καὶ μίᾳ μήτηρ καὶ εἰς πατὴρ καὶ μίᾳ σύλληψιν· διδυμοὶ γὰρ οἱ παῖδες· τοῦτο γὰρ εἶπεν, ἐξ ἐνὸς κοίτην ἔχουσα, ἀντὶ τοῦ, κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἀμφοτέρους συνέλαβεν. Ἰσαάκ*] Apposition zu *ἐνός. τοῦ πατρὸς ἡμῶν*] Nicht auf die Christen zu beziehen, denn Abraham, nicht Isaak wird Vater der Gläubigen genannt. Auch darf nicht gesagt werden, sie seien ja eben sowohl als er *τέκνα ἐπαγγελίας*, denn als leibliches *τέκνον ἐπαγγελίας* ist Isaak nur Typus, nicht Vater der geistlichen *τέκνα ἐπαγγελίας*. Die Bezeichnung ist also eine nationale, nur für Juden und Judenchristen gültige. Sie ist aber deshalb gewählt, weil eben geschichtlich erwiesen werden soll, dass auch die leibliche Abstammung von Isaak, wie Pauli jüdische Gegner sich sämtlich deren rühmen konnten, keinen Einfluss auf die göttliche Bestimmung und Gnadenauswahl übe. Sie waren leibliche Jakobs- aber geistliche Esaukinder.

V. 11. *μήπω γὰρ γεννηθέντων, μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν*] denn da sie noch nicht geboren waren, noch etwas Gutes oder Böses gethan hatten. Der Apostel gründet darauf den Beweis, dass demnach eine *πρόθεσις κατ' ἐκλογὴν, οὐκ ἐξ ἔργων* statt gefunden habe. Es liesse sich zwar dagegen einwenden, dass doch dem göttlichen Vorherwissen die zukünftigen Werke schon gegenwärtig gewesen seien, und demnach die praedestinatio dennoch propter opera praevisa geschehen sein könne. Indess die Ankündigung tritt doch in der alttestamentlichen Geschichtserzählung allerdings in der reinen Form absoluter göttlicher Bestimmung auf, und es ist dort keine Spur von Andeutung einer Rücksichtnahme auf zukünftige Verdienste der Betheiligten vorhanden. Der Apostel hatte also Grund zu

schliessen, dass wenn die Werke der Zwillingenbrüder ihr Loos entschieden hätten, dasselbe dann, wie sonst gewöhnlich vgl. 1 Mos. 3, 14 ff., während des Verlaufes ihres Lebens nach vollbrachter guter oder böser That, und nicht schon vor ihrer Geburt durch göttlichen Ausspruch festgestellt worden wäre. Die subjektive Negation *μή* negirt nicht das Faktum, sondern die Vorstellung desselben, sie bezieht sich aber nicht „ad cogitationem ipsam Dei“, sondern auf die menschliche Vorstellung = „ohne dass sie schon, (wie man doch glauben sollte), geboren gewesen wären, und — gethan hätten.“ *οὐπω γεννηθέντων κτλ.* wäre = „als sie noch nicht geboren worden waren, und nicht — gethan hatten.“ Die Ablehnung des Gedankens an ein während ihres Lebens erworbenes Werkverdienst ist stärker als die blosser Ablehnung des Faktums. Vgl. Hermann ad Sophocl. Antig. v. 691. *γεννᾶν* eigentl. gignere, doch auch, wie hier vgl. Joh 16, 21., für parere; eben so wird umgekehrt *τίπτειν* eigentl. parere auch im Sinne von generare gebraucht. Vgl. Fritzsche ad Matth. 1, 16. p. 30. *γεννηθέντων* näml. *αὐτῶν*, denn dass die Zwillingenöhne der Rebekka gemeint sind, musste der Leser nicht nur aus der bekannten Erzählung der Genesis, sondern auch aus dem Zusammenhange unserer Stelle vgl. v. 10. 12. 13. von selbst verstehen. Ueber diese Auslassung des Subjekts beim Genitiv des Participiums vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 563. S. 1110 f. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 666. Anm. 3. S. 368. Winer Anhang §. 66. I. 3. Anm. S. 660. Vgl. das *ἐγεννήθησαν* se. *τέκνα* Hebr. 11, 12. auch Luk. 12, 36. 16, 4. Die Lesart *κακόν* (wie *κακόν, πονηρόν* = turpe, schlechtes) für *κακόν*, welche Lachmann und Tischendorf recipirt haben, hat allerdings an Cod. A. B., auch Cod. Sinait. und Origen. bedeutende Autoritäten für sich. Es könnte leicht als das seltene Wort (bei Paulus findet es sich nur noch Tit. 2, 8. vgl. Joh. 3, 20. 5, 29. Jak. 3, 16.) hier und 2 Cor. 5, 10. ursprünglich sein, so dass erst die Abschreiber das *κακόν* als die geläufigere Antithese zu *ἀγαθόν* vgl. 3, 8. 7, 19. 21. 12, 21. 13, 3. 4. 16, 19. dem *καλόν* substituirt hätten. *ἔνα*] damit, gibt den Zweck an, warum schon vor der Geburt u. s. w. die göttliche Bestimmung deklariert ward v. 12. Da dieser Zwecksatz eine für den Zusammenhang der Argumentation besonders bedeutsame Sentenz enthält, so sind die Zeichen der Parenthese vor *ἔνα* und nach *καλοῦντος*, zu streichen. Eben als besonders bedeutungsvoll ist auch der Zwecksatz dem regierenden Verbum vorangestellt, vgl. Matth. 17, 27. Joh. 19, 28. 31. AG. 24, 4. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 864. 2. S. 626. *ἢ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ*] So ist nach ganz überwiegender Beglaubigung statt der lect. rec. *τοῦ θεοῦ πρόθεσις* zu lesen, so dass die Annahme, es könnte, um die falsche Verbindung des Genitivs mit *ἐκλογὴν* zu verhindern, derselbe von den Abschreibern dem Worte *πρόθεσις* nachgesetzt sein, nicht als hinlänglich begründet erscheint. Ueber *πρόθεσις* propositum, consilium, Vorsatz s. zu 8, 28. *ἐκλογὴ*, vgl. AG. 9, 15. Röm. 11, 5. 7. 28. 1 Thess. 1, 4. 2 Petr. 1, 10. von

ἐκλεγῆσθαι Luk. 6, 13. Joh. 6, 70. AG. 6, 5. 15, 22. u. s., wovon auch *ἐκλεκτός* Mark. 13, 20. ist electio, delectus, Auswahl. Das Wort wird zwar allerdings stets nur von der Auswahl zum Heile gebraucht, aber deshalb, weil *ἐκλογή* stets als Manifestation der göttlichen Liebe auftritt, bedeutet es nicht etwa gratuita misericordia, benevolentia, praecipuus amor, eben so wenig wie vis eligendi, libertas, wie wohl die Auswahl an sich allerdings frei ist. Der Apostel hätte nun schreiben können *ἡ κατὰ πρόθεσιν ἐκλογή*. Doch ist deshalb die umgekehrte Form des Ausdrucks, welche er gewählt hat, nicht etwa als *ὑστερον πρότερον* zu betrachten, sondern *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* ist entweder: „der zufolge einer Auswahl eintretende Beschluss“ näml. mit der *σωτηρία* zu beschenken, vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 3. Anm. 5. S. 221., so dass die Auswahl dem Beseligungsvorsatze vorausgehend gedacht wird, oder: „der nach Auswahl gefasste Vorsatz“ näml. zu beseligen, so dass der Vorsatz so gefasst gedacht wird, dass dabei eine Auswahl statt findet, und der Ausdruck dem Sinne nach nicht sehr wesentlich von der adjektivischen Bezeichnung *ἡ ἐκλεκτικὴ πρόθεσις*, electivum Dei propositum Bengel, verschieden ist. Die letztere Auslegungsweise ist vorzuziehen, weil die dem Beseligungsvorsatze vorausgehende Auswahl doch nicht als eine abstrakte und unbestimmte Auswahl, sondern selbst nur als eine *ἐκλογή εἰς σωτηρίαν* gedacht werden kann, und es unnütz erscheint, dass dann überdies noch die *πρόθεσις*, den also Ausgewählten die *σωτηρία* auch wirklich zu ertheilen, hinzutrete. Der Vorsatz wird aber als nach Auswahl gefasst, oder durch Auswahl bestimmt, an Auswahl gebunden bezeichnet in Gegensatz zu einem unterschiedslos auf das ganze Menschengeschlecht oder auf eine bestimmte, eine geschlossene Totalität bildende Menschenklasse, wie z. B. alle Nachkommen Abrahams, sich beziehenden, allgemeinen Beseligungsbeschluss. Zu der Umschreibung *κατὰ ἐκλογὴν* vgl. Hebr. 11, 7.: *ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη*, Röm. 11, 21.: *οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι*, auch 1 Tim. 6, 3. Tit. 1, 9. Die Umschreibung durch die Präposition mit dem Substantivum statt des Adjektivums lässt aber den Begriff der Auswahl, auf den es hier besonders ankömmt, selbstständiger hervortreten. Eben so wenig nun wie *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* so zu erklären ist, dass die *ἐκλογή* der *πρόθεσις* vorausgehend zu denken ist, bedeutet es umgekehrt propositum Dei ad electionem spectans d. i. „der Vorsatz, welcher die Erwählung zur Folge hat“ Denn einmal wäre dies deutlicher *ἡ τῆς ἐκλογῆς πρόθεσις*, und dann bezieht sich die *πρόθεσις τοῦ θεοῦ* sonst nicht auf die *ἐκλογή*, sondern immer auf die durch Christum zu ertheilende *σωτηρία* vgl. 2 Tim. 1, 9. Röm. 8, 28. Eph. 3, 11. Der vorliegende Zwecksatz deutet übrigens das Allegorumenon, welches in der vorgeburtlichen Bestimmung des Schicksals der Zwillingbrüder lag, so dass das *ἵνα* dem *τοῦτ' ἔστιν* v. 8. entspricht. Es ist aber nicht etwa nur von der göttlichen *πρόθεσις* in Beziehung auf das theokratische Erstgeburtsrecht Jakobs die Rede, sondern es handelt sich um die freie göttliche Gnadenwahl zum ewigen

Heile, die eben durch die Auswahl Jakobs vorgebildet war. Auch würde doch jedenfalls der Leser, der ganzen Tendenz der vorliegenden Entwicklung entsprechend, seinerseits die Anwendung des jakobitischen Typus auf die messianischen Heilsgenossen in präziser Correspondenz seinerseits zu machen haben. *μένει*] bleibe, Bestand habe. Vgl. *מָנָה* Ps. 83, 11. Der Gegensatz von *μένειν* ist *ἐκπίπτειν* v. 6. Nicht an sich, sondern nur für das Bewusstsein der Menschen brauchte die Gültigkeit des göttlichen Beschlusses fixirt zu werden. *μένει* ist also logice zu fassen, vgl. 3, 4. auch 7, 13., = „sich als gültig erweise.“ Das Präsens *μένει*, nicht der Aorist *μεῖναι*, liefert den sprachlichen Beweis dafür, dass hier von einem dauernden, nicht nur von einem einmal vorgekommenen Verhältnisse die Rede ist. Ut propositum Dei in praesenti maneret, übersetzt Pelagius. *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*] Luther: „ward zu ihr gesagt, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers, also.“ Er zieht also *οὐκ ἐξ ἔργων* κτλ. fälschlich zu dem nachfolgenden *ἐρῶθήναι αὐτῇ*. Es ist vielmehr mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen. Statuirt man nun die Verbindung mit *πρόθεσις*, so hätte man *ἡ οὐκ ἐξ ἔργων κτλ.* erwartet; nimmt man ein Hyperbaton an für *ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος πρόθεσις τ. θ. μένῃ*, so dass *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τ. καλ.* den Ausdruck *κατ' ἐκλογὴν* genauer definire und erläutere, so erscheint dies ziemlich hart, und dazu der Zusatz *ἀλλ' ἐκ τοῦ καλ.* ziemlich schleppend und überflüssig; verknüpft man endlich mit *μένει* = „damit er Bestand habe nicht aus Werken u. s. w.“, so ist die Redensart *μένει τι ἐκ τίνος* in diesem Sinne nicht nachzuweisen. Man wird deshalb doch am besten die fraglichen Worte als eine nachgebrachte Bestimmung zum ganzen Finalsatze fassen: „damit der nach Auswahl gefasste Vorsatz sein Bestehen habe, nicht vermöge der Werke, sondern vermöge des Berufenden“ = „und zwar sollte dies geschehen nicht vermöge u. s. w.“ Die Negation hängt also nicht unmittelbar von *ἵνα* ab, sie kann vielmehr enge mit *ἐξ ἔργων* verbunden werden, so dass *μή* nicht unbedingt erforderlich war. Das *οὐκ ἐξ ἔργων* bildet aber der Sache nach den Gegensatz zu dem *κατ' ἐκλογὴν*, welchem das *ἐκ τοῦ καλοῦντος* entspricht. Der Beseligungsvorsatz Gottes hängt nicht von den Werken, sondern von der Auswahl, oder von dem Willen des Berufenden ab. Zu *ἐξ ἔργων* vgl. 3, 20. 4, 2., zu *ἐκ τοῦ καλοῦντος* 2 Cor. 5, 18. Vergewärtigen wir uns nun hier, ehe wir zur Auslegung der folgenden Verse fortschreiten, den Gedankenzusammenhang der bisherigen Entwicklung, um zu sehen, welche Berechtigung die absolute Prädestinationslehre, welche an dem Inhalte unseres Verses eine starke Stütze zu finden scheint, in Wahrheit und Wirklichkeit aus dem vorliegenden Aussprüche zu ziehen vermag. Es kömmt dabei vor allen Dingen darauf an, den Gegensatz scharf ins Auge zu fassen, mit dem es der Apostel zu thun hat. Das Faktum des Ausschlusses Israels vom messianischen Heile schien mit dem göttlichen Worte, wonach ganz Israel das auserwählte, für das messianische Heil bestimmte

Volk sein sollte, zu collidiren. Der Apostel musste sich daher auf den wahren Sinn dieses göttlichen Wortes genauer einlassen, und der fleischlichen Interpretation desselben die ächte, geistliche Auffassung entgegenstellen. Er geht dazu sehr zweckgemäss auf die Anfänge der israelitischen Volksgeschichte zurück, in welchen schon, wie im Samenkorn die Pflanze, die gottgesetzte Norm der Entwicklung und Bestimmung des Volkes enthalten war, sein späteres Schicksal präformirt lag. Wäre Gott, wie die jüdische Anmassung dies behauptete, bei der Heilsertheilung an leibliche Abstammung, Beschneidung, Werkverdienst und analoge äussere Ansprüche gebunden, so hätte sich dies schon bei den ersten Nachkommen Abrahams und Isaaks zeigen müssen. Hier findet nun aber das grade Gegentheil statt. Ohne Rücksichtnahme auf Geburtsrecht oder Werkverdienst wird Isaak dem Ismael, Jakob dem Esau vorgezogen, zum schlagendsten Beweis dafür, dass die göttliche Bestimmung an solche äusserliche Bestimmungsgründe nicht gebunden ist. Der göttliche Beseligungsvorsatz, das ist schon in der israelitischen Urgeschichte klar und deutlich vorgebildet, vollzieht sich nicht nach der Norm werkverdienstlicher oder analoger sarkischer Rechtsforderungen, sondern nach einer freien, nur im Willen des Berufenden gegründeten Auswahl. Es concurrirt dabei in keiner Weise der persönliche Werth des Menschen, oder die Vorzüglichkeit seiner äusseren Lage, sondern nur die freie, innere Selbstentscheidung Gottes. Es findet ein *πρόθεσις καὶ ἐκλογήν* das ist *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* statt. Daraus folgt nun aber noch keinesweges, dass diese freie, innere Selbstentscheidung an sich eine normlose Willkühr sei, sondern sie kann sehr wohl sich selbst an eine bestimmte Norm gebunden haben, die dann voraussetzlich in der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe gegründet sein wird. Nur ist das dann eigene göttliche Selbstbeschränkung, welche die Freiheit seiner Macht aufhebt, sondern sie eigentlich erst vollendet, indem sie die Freiheit vor der Ohnmacht der Willkühr wahrt und von derselben unterscheidet. Ob nun die göttliche Freiheit in der That von solchem immanenten, ordnenden Gesetze der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe getragen sei, das ist an unserer Stelle allerdings nicht direkt gesagt, und insofern kann die prädestinarianische Willkührtheorie mit einigem Scheine von Berechtigung an den Ausspruch unseres Verses anknüpfen; aber es ist auch nicht das Gegentheil gesagt, und insofern ist für die prädestinarianische Auffassung nur die Möglichkeit, keineswegs aber eine Nothwendigkeit vorhanden. Ja diese Auffassung kann sogar von vorneherein aus mehreren Gründen als eine sehr unwahrscheinliche bezeichnet werden. Denn einmal steht die *ἐκλογή* ausdrücklich nur im Gegensatze zu den *ἔργα*, sie steht also nicht im Gegensatze zur *πίστις*. Zwar ist hier nicht direkt ausgesprochen, dass Gott sein freies Bestimmungs- und Auswahlrecht dahin beschränkt habe, dass er alle diejenigen zum ewigen Leben zu führen beschlossen habe, welche sich nicht stützend auf eigenes Werkverdienst, das Heil im Glauben an das Verdienst Jesu

Christi zu empfangen bereit sind; aber es ist doch durch das, was der Apostel sagt, die Möglichkeit, dass das Gesetz der göttlichen Selbstbeschränkung wirklich in der angegebenen Weise beschaffen sei, keinesweges abgeschnitten. Ob es sich in Wahrheit also verhalte oder nicht, das zu entwickeln, war hier nicht der Ort. Allerdings aber legte das *οὐκ ἐξ ἔργων* auch für die Leser unseres Briefes, nach dem, was besonders Kap. III. und IV., entwickelt war, von selbst die Schlussfolgerung „also *διὰ πίστεως*“ und zwar „*εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*“ 3, 22. besonders nahe, so dass also durch die göttliche electio nur die opera, nicht aber die fides praevia ausgeschlossen wäre. Doch muss man sich hüten, an unserer Stelle diesen Gedanken selber ausgesprochen zu finden, sondern sich hier vielmehr damit begnügen, die Nothwendigkeit der absolut prädestinarianischen Auffassung zurückgewiesen, und die mit dem Inhalte dieses Verses noch wohl vereinbare Möglichkeit einer universalistischen Gnadenlehre nachgewiesen zu haben. Selbst den ächten Universalismus wirklich auszusprechen und zu behaupten, konnte hier nicht die Aufgabe sein, wo vielmehr ein fleischlicher Universalismus bekämpft, also das ausschliessliche Recht der göttlichen Selbstbestimmung hervorgehoben werden musste. Darum stellt der Apostel zunächst nur dieses göttliche Recht dem menschlichen Rechte gegenüber, ohne noch die Normen näher zu bezeichnen, nach welchen das erstere verfährt. Dass aber an sich jener göttliche, bedingungs-mässige Universalismus hinter dem Scheine der unbedingten Prädestination als Wahrheit und Wirklichkeit verborgen sein werde, lässt sich ferner a priori daraus schliessen, dass alle jene Typen in Natur und Menschenleben, welche das Recht der freien göttlichen Vorherbestimmung abspiegeln, doch zugleich auch das Gesetz der göttlichen Selbstbeschränkung erkennen lassen. Die Willkühr z. B., welche in der Sphäre der leblosen Schöpfung darin gefunden werden könnte, dass ein Baum oder eine Blume schöner geschmückt ist und herrlicher prangt, als die andere, ist dadurch aufgehoben, dass in der bewussten Natur kein Gefühl des Mangels, der eigenen Zurücksetzung und fremden Bevorzugung statt findet, und dass jegliches in seiner Art zur vollen Harmonie und Schönheit des Kosmos erforderlich ist. Im Gebiete des Menschenlebens aber ist die reichere Begabung, die höhere Lebensstellung u. s. f. des Einen vor dem Anderen dadurch ausgeglichen, dass jeder die Gaben zum Dienste der Brüder empfangen hat, also in dem Individuum das ganze Geschlecht begabt ist, weshalb auch die neidlose Liebe der Gabe des Anderen als der eigenen sich zu freuen, nicht nur die Pflicht, sondern auch Grund und Recht hat; dass ferner mit der höheren Stellung und Begabung auch höhere Verantwortung verbunden ist, und dass endlich den eigenthümlichen Vorzügen und Freuden auch stets eigenthümliche Kämpfe. Entbehrungen und Leiden zugeordnet sind, so dass schon hier auf Erden das Gesetz der gleichmässig vertheilenden, göttlichen Gerechtigkeit ein wenn auch noch mannigfach verhülltes, doch wirklich und wirksam vorhandenes genannt

werden darf. Aber auch in der heiligen Geschichte, auf die der Apostel sich speciell bezieht, fehlen nicht diese ausgleichenden Momente. Denn auch Ismael bleibt nicht ohne Verheissung 1 Mos. 16, 10. 17, 20. und wird durch göttliche Fürsorge erhalten 21, 17 ff., auch Esau empfängt einen Segen 1 Mos. 27, 39 f., das Leben Isaaks und Jakobs aber ist reich an eigenthümlichen Prüfungen und Schmerzen, und auch die Nachkommen Ismaels und Esaus sollen doch endlich, nach den allgemeinen prophetischen Verheissungen, an der höchsten Prärogative des auserwählten Volkes durch die Aufnahme in das messianische Reich ihren Theil bekommen. Wenn demnach nicht einmal die Nachkommen der zurückgesetzten Brüder vom höchsten Heile ausgeschlossen sind, so wird dies um so weniger nach regelloser göttlicher Willkühr mit den Nachkommen der Bevorzugten, dem Volke Israel, der Fall sein. So also ist die absolute Prädestinationslehre in unserem Verse nur möglicher und scheinbarer, nicht nothwendiger und wirklicher Weise begründet, und sie wird im Blicke auf den Zusammenhang der ganzen voraufgegangenen Entwicklung unseres Briefes, so wie auf die Analogie des sonstigen göttlichen Thuns und seines Ordens der Weltverhältnisse und Menschheitsschicksale von vorneherein als im höchsten Grade unwahrscheinlich erscheinen müssen.

V. 12 u. 13. ἐρρέθη αὐτῇ] Ueber die Form ἐρρέθη vgl. Winer. Zweiter Abschn. §. 15. S. 97. Lachmann und Tischendorf haben an unserer Stelle nach nicht ausreichenden Autoritäten die nicht-attische (oder doch im Attischen seltene, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 447.) Form ἐρρέθη hergestellt. Begründet ist dieselbe Matth. 5, 21. 31. 33. und auch Gal. 3, 16. vgl. jedoch Meyer z. St. *). Das Citat ist aus Genes. 25, 23. entlehnt. ὅτι ὁ μεῖζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι] LXX.: καὶ ὁ μεῖζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι. Ueber das relative ὅτι vgl. zu 3, 10. Da es in der Grundstelle heisst: δύο ἔθνη ἐν τῇ γαστρὶ σου εἰσὶ καὶ δύο λαοὶ ἐκ τῆς κοιλίας σου διασταλήσονται, καὶ λαὸς λαοῦ ὑπερέξει καὶ ὁ μεῖζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι, so ist kein Zweifel, dass sie sich auf die Nachkommen Esaus und Jakobs beziehe. Die Vorherverkündigung ging zunächst unter David in Erfüllung, der nach 2 Sam. 8, 14. ganz Edom unterthan machte, nachdem schon Saul nach 1 Sam. 14, 47. siegreich wider die Edomiter gekämpft hatte. Zwar fielen sie nach 2 Kön. 8, 20—22. unter Joram wieder von Juda ab, doch Amazia schlug die Söhne Seirs im Salzthale zehntausend Mann vgl. 2 Kön. 14, 7. 2 Chron. 25, 11., und sie wurden unter ihm und Usias, vgl. 2 Kön. 14, 22. 2 Chron. 26, 2., aufs Neue unterworfen. Unter

Ahas 2 Chron. 28, 17. machten sie sich abermals los (vgl. jedoch 2 Kön. 16, 6., wo nur davon die Rede ist, dass sie den Hafen Elath den Juden entrissen), und behaupteten ihre Selbstständigkeit, bis sie von Johannes Hyrcanus nach Joseph. Antt. XIII, 9, 1. XV, 7, 9. vgl. Bell. jud. IV, 5, 5. gänzlich besiegt, zur Beschneidung gezwungen und dem jüdischen Staate einverleibt wurden. Vgl. Winer Bibl. Realwörterbuch, Art. Edomiter. Der Apostel nun bezieht die von ihm citirte Genesisstelle offenbar, vgl. v. 10. 11. 13., nicht auf die Nachkommenschaft, sondern auf die Stammväter Esau und Jakob selber (daher ὁ μεῖζων, ὁ ἐλάσσων = major et minor natu, eigentlich Bezeichnung des Ranges, welchen die Erstgeburt vor der Nachgeburt verleiht). Und allerdings schaut auch schon die Grundstelle die Nachkommenschaft als in den Stammvätern repräsentirt, weshalb schon die letzteren selbst als zwei Völker bezeichnet werden, welche im Leibe der Rebekka sich befanden (vgl. Hebr. 7, 10.), und wenn auch Esau noch nicht in seiner Person dem Jakob dienstbar war, so lag doch dies später sich entwickelnde Verhältniss schon in seinem Verluste des Erstgeburtsrechtes, des väterlichen Segens und des theokratischen Erbes präformirt und keimartig beschlossen. Vgl. Genes. 27, 29. LXX.: γίνου κύριος τοῦ ἀδελφοῦ σου· καθὼς γέγραπται] in Gemässheit dessen, was geschrieben steht, nämlich Maleachi 1, 2. 3. Die Herrschaft Jakobs und die Dienstbarkeit Esaus entsprach also der göttlichen Liebe zu dem Einen und dem göttlichen Hass gegen den Andern. τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαὺ ἐμίσησα] LXX.: καὶ ἠγάπησα τὸν Ἰακώβ, τὸν δὲ Ἡσαὺ ἐμίσησα. Jakob und Esau bezeichnen beim Propheten, wie beim Apostel, die Individuen, indem Maleachi aus dieser göttlichen Liebe und Verabscheuung der Stammväter das Schicksal ihrer beiderseitigen Nachkommenschaft herleitet. Die Theilnahme Jakobs an dem theokratischen Erstgeburtsrechte, die Ausschliessung Esaus von demselben bilden im Sinne Pauli offenbar nur den Typus für das Gesetz der Theilnahme an der ewigen Seligkeit und der Preisgebung an die ewige Verdammniss. Man hat also hier nicht etwa eine Aussage über das jenseitige Loos dieser beiden Individuen selber zu suchen. Vgl. ähnliche Typen Gal. 4, 24 ff. 1 Cor. 10, 1 ff. Sermo non est de utriusque fratris statu spirituali: sed externus status Jacobi et Esavi, perinde ut Isaaci nativitas corporalis v. 9., est typus rerum spiritualium. Non omnes Israelitae salvati: nec omnes Edomitae damnati. Bengel. Vgl. Amos 9, 11. 12. μισεῖν ist nicht im privativen Sinne „nachsetzen, minder lieben“ zu nehmen, sondern es heisst „hassen“, im Gegensatze zu dem positiven ἀγαπᾶν. Der Ausdruck ist aber, ähnlich wie der der göttlichen Reue, anthropopathisch. Er bezieht sich nicht sowohl auf den Affekt, als auf den Effekt. Das freie, an keine natürliche, menschlicherseits gegebene Bedingungen gebundene Erwählen und Verwerfen Gottes wird als Lieben und Hassen bezeichnet, weil solches Handeln bei uns auf dem Affekte des willkührlichen Liebens und Hassens zu ruhen und aus ihm hervorzugehen pflegt. ἀγαπᾶν und μισεῖν wird

*) Doch erklärt sich jetzt Meyer in der 3ten u. 4ten Aufl. z. u. St. für die Form ἐρρέθη, die auch Cod. Sinait. darbietet, wie er nunmehr überhaupt zu Matth. 5, 21. die Form ἐρρέθη als die in der späteren Gräcität gewöhnlichere in allen Stellen des N. T. vorzieht. Uns scheint im N. T. aus diplomatischen Gründen ein Wechsel der Formen, wie er sich auch bei Plato findet, zu statuiren.

demnach gut von Calvin durch *assumere* und *repellere* erklärt. Aehnlich ist der Gebrauch des *μισεῖν* Genes. 29, 30. 31. Deuteron. 21, 15 ff. Proverb. 13, 24. Matth. 6, 24. Luk. 16, 13. Matth. 10, 37. vgl. mit Luk. 14, 26. Joh. 12, 25. vgl. Hengstenberg z. St. „Vater und Mutter und seine eigene Seele hassen“, heisst nicht etwa, sie minder lieben, als den Herrn, sondern sie im Collisionsfalle gänzlich verwerfen, oder so gegen sie handeln, als ob man sie positiv hasste, wobei an sich ein hoher Grad von Liebe zu ihnen vorhanden sein kann, wenn auch allerdings ein geringerer, als zu dem Herrn. Dem entsprechend wird auch Maleachi 1, 3. 4. das *μισεῖν* mit dem *τάττειν τὰ ὄρια εἰς ἀφανισμόν* und dem *καταστρέφειν* parallelisirt. Der Gedanke des Apostels ist also der, dass Gott, weil er den Jakob erwählt, den Esau verworfen, dem einen Herrschaft, dem anderen Dienstbarkeit zugeordnet habe. Die Aoriste *ἠγάπησα*, *ἐμίσησα* beziehen sich wohl im Sinne Pauli auf die Zeit vor der Geburt der Zwillingenbrüder.

V. 14—18. Berücksichtigt Gott keinen menschlichen Rechtsanspruch irgend welcher Art, sondern wählt er die Menschen mit völliger Freiheit zum Leben, wie zum Tode aus, so scheint ihn der Vorwurf der Ungerechtigkeit zu treffen. Der Apostel löst in seiner Weise vgl. 3, 3 ff. diesen Schein und blasphemischen Vorwurf nicht durch dogmatische Argumentation, sondern so, dass er den Gegner durch eine von ihm selbst anerkannte Autorität zum Schweigen bringt. Legt Gott sich selber in den Alttestamentlichen Bundesschriften das Recht bei, zu begnadigen und zu verstocken, welchen er will, so wird er es auch besitzen, und es wird daher keine Ungerechtigkeit sein, wenn er von diesem Rechte Gebrauch macht. Satis habet scripturae testimoniis impuros lastratus compescere. Calvin.

V. 14. u. 15. *τί οὖν ἐροῦμεν* vgl. 3, 5. 6, 1. 7, 7. 8, 31. Der Apostel kommt dem Gegner zuvor, und stellt sich selbst den Einwurf oder die gottwidrige Folgerung entgegen, welche aus dem Inhalte der v. 6—13. gegebenen Entwicklung, speciell aus v. 11—13. abgeleitet werden konnte. *μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ;* vgl. zu *μὴ ἀδικος ὁ θεός*; 3, 5. Auch hier ist nicht zu übersetzen: Es ist doch nicht Ungerechtigkeit bei Gott? so dass eine verneinende Antwort erfolgen müsste, sondern: Ist nicht Ungerechtigkeit bei Gott? da allerdings aus dem Vorhergehenden diese Consequenz, welche erst durch das folgende *μὴ γένοιτο* verneint wird, sich zu ergeben scheint. Durch das Substantivum *ἀδικία* (*μὴ ἀδικία παρ. τ. θ.* für *μὴ ἀδικος ὁ θεός*) wird der Hauptbegriff, auf den es hier vorzüglich ankömmt, besonders hervorgehoben. *παρὰ τῷ θεῷ* vgl. 2, 11. Eine Eigenschaft ist bei dem (penes eum), welcher sie besitzt. Ueber dieses *παρὰ* mit dem Dativ, bei Eigenschaften, entsprechend dem Lateinischen in, vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 588. b. S. 1172. Winer III. K. 5. §. 52. d. S. 470 f. So Demosth. de cor. p. 318, 13.: *εἰ δ' οὖν ἐστι καὶ παρ' ἐμοί τις ἐμπειρία τοιαύτη*, si quid est in me ingenii. Die vorausgesetzte Ungerechtigkeit Gottes besteht aber in seinem freien Auswählen mit Nicht-

achtung menschlicher Rechtsansprüche. Denn die Gerechtigkeit äussert sich in der Vergeltung, und hat das suum cuique zu ihrem Wahlspruche. *μὴ γένοιτο* vgl. zu 3, 4. *τῷ γὰρ Μωϊσῇ λέγει* Begründung (*γὰρ*) der in *μὴ γένοιτο* enthaltenen Zurückweisung. Nam quod asserimus, Dei assertum est irrefragabile. Bengel. Ueber die eigentlich koptische Form *Μωϋσῆς* (statt *Μωσῆς*), welche sich in den vorzüglichsten Codd. des N. T. findet, vgl. Winer. Zweiter Abschn. §. 5. 1. c. Anm. h. S. 52 f. *ἐλέησω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οὐκ ἐπιτρέψω ὃν ἂν οὐκ ἐπιτρέψω* Exod. 33, 19. wörtlich nach den LXX. Vgl. Keil z. St., auch Kurtz Geschichte des A. B. II, §. 52. Der Hebr. Grundtext hat: *חַנּוּן אֲנִי וְרַחֻם רַחוּם אֲנִי וְאֵינִי מְעַלְּמֵ פָנַי* d. i. *ἐλεῶ ὃν ἐλέησω καὶ οὐκ ἐπιτρέψω ὃν οὐκ ἐπιτρέψω*, ich begnadige, wen ich begnadigen werde oder wen ich begnadigen will, u. s. w. Nach der Uebersetzung der LXX hingegen: Ich werde begnadigen, wen ich irgend begnadige u. s. w. Doch ist der Sinn nicht wesentlich verschieden. Ueber den Unterschied von *ἐλεῖν* und *οὐκ ἐπιτρέφειν* bemerkt Tittmann de synon. in N. T. lib. I. p. 69 sq.: Denotant autem *οὐκ ἐπιτρέφειν* et *οὐκ ἐπιτρέφω* ipsam tantum misericordiam, s. sensum doloris ex malis aliorum, barmherzig sein, Barmherzigkeit, Mitleiden: sed *ἐλεος*, *ἐλεῖν*, ipsum miseriis succurrendi studium, Erbarmen. In his igitur plus, quam in illis cogitatur; est enim adjuncta notio beneficentiae s. auxilii, ad quod ferendum promptus est ὁ ἐλεῶν. Facilius misericordia movetur animus, sed τὸ ἐλεος rarius invenitur. Hinc etiam *ἐλεος* et *ἐλεῖν* (*ἐλεημοσύνη*) de ipsis beneficiis in N. T. dicuntur, quae miseriis contingunt, *οὐκ ἐπιτρέφω* nunquam. Vgl. Matth. 6, 1—3. AG. 3, 2. 9, 36. Darnach bezöge sich also *ἐλεος* auf die That, *οὐκ ἐπιτρέφω* auf die Empfindung. Doch dürfte die gewöhnliche Unterscheidung, wonach vielmehr umgekehrt *οὐκ ἐπιτρέφω*, *οὐκ ἐπιτρέφειν* stärker als *ἐλεος*, *ἐλεῖν* ist, mehr Begründung sowohl im Gebrauche, als auch durch die Etymologie finden. Darnach ist ὁ ἐλεος, zusammenhängend mit *ἐλεος*, *ἐλάομαι*, *ἐλάσσομαι*, das Erbarmen, Mitleiden schlechthin, hingegen ὁ οὐκ ἐπιτρέφω, verwandt mit *οἶ* und *οἶκτος*, das mit Wehklagen über das Leiden des Andern verbundene Mitleiden, also ein stärkerer Grad des Erbarmens. (Das Gegentheil des *οὐκ ἐπιτρέφω* ist der *μακαρισμός*.) Stips, beneficium aber bedeutet *ἐλεημοσύνη* nur abgeleiteter Weise, weil nämlich im Almosengeben sich das Erbarmen kund gibt. Man sagt aber *ἐλεῖν*, *οὐκ ἐπιτρέφειν τινός* in intransitiver Bedeutung; hingegen nehmen die Verba der Empfindungen und Affekte in transitiver Beziehung den Gegenstand, auf den die Empfindung gerichtet ist, der von derselben gleichsam berührt oder getroffen wird, als leidendes Objekt im Akkusativ zu sich. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 553. S. 215 f. So hier *ἐλεῖν*, *οὐκ ἐπιτρέφειν τινά*. Eben so auch *φοβεῖσθαι*, *αἰσχύνησθαι*, *ἄχθεσθαι*, *χαίρειν*, *ἐκπλήττεσθαι* u. a. Ueber die Form der sinkenden Gracität *οὐκ ἐπιτρέψω* st. *οὐκ ἐπιτρέψω* vgl. Lobeck ad Phryn. p. 741. Winer. Zweit. Abschn. §. 15. S. 99. Ueber *ὃν ἂν* = si quem, quemcunque vgl. Hermann ad Vig. p. 819. De Philippi, Br. an die Römer. 3te Aufl.

partic. *ἐν* lib. II. cap. 10. p. 113 sqq. Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. II. S. 293 f. In der Genesisstelle nun bittet Moses den Herrn: Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen. Der Herr sagt ihm theilweise Gewährung dieser Bitte zu, und fügt dann als Grund dieser Auszeichnung den Ausspruch hinzu, welchen Paulus an unserer Stelle citirt. In der Grundstelle hat derselbe also seine specielle Beziehung auf Moses, dem Gott dadurch kund thut, dass er ihm nun einmal gnädig sei. Da dies aber in der Form einer allgemeinen Sentenz geschieht, so ist die vollkommene Berechtigung dazu vorhanden, wie Paulus thut, die specielle Application zu ignoriren, und das, was in Beziehung auf Moses statt fand, als stehend statt findend zu setzen. Führt doch Gott selbst in jener Stelle sein besonderes Verhalten gegen Moses auf das Gesetz seines allgemeinen Verhaltens gegen alle Menschen zurück. Dies Gesetz besteht aber darin, dass sein Erbarmen unbedingt ist durch jegliche menschliche Rechtsforderung, und nur bedingt durch seinen eigenen, unumschränkten Willen, der nach freier Wahl und selbstge- troffener Entscheidung festsetzt, wem er Gnade und Huld erweisen will. „Das ist die Souveränität des göttlichen Erbarmungswillens.“ Meyer. Die Gnade nun, welche Mosi zu Theil ward, bestand freilich nur in einer speciellen Erweisung, diese bildet aber wieder den Typus aller göttlichen Gnadenerweisungen, also auch der Ertheilung des messiani- schen Heiles. Die allgemeine Sentenz findet demnach zwar in der Grundstelle ihre besondere Anwendung sowohl auf ein bestimmtes Sub- jekt, als auf ein bestimmtes Objekt; sie bleibt aber dessenungeachtet an sich in ihrer universellen Bedeutung bestehen. Der Vorwurf der Unge- rechtigkeit, welchen Paulus hier zurückweist, scheint nun allerdings durch den Inhalt des angeführten Citates eher noch gesteigert, als ge- hoben. Indess diese Art, die Gegenrede mehr zurückzuschlagen, als zu erledigen, entspricht ganz der Verfahrungsweise des Apostels überall da, wo er es mit selbstgerechten Gegnern zu thun hat, und die Wider- legung liegt, wie bemerkt, darin, dass das angeführte Citat ein Schrift- wort ist, dessen Verbindlichkeit und Ueberführungskraft auch der Ein- redner zugestand. Er konnte demnach weder die paulinischen Schluss- folgerungen aus der Geschichte der Söhne Abrahams und Isaaks etwa nur für irrthümliche, subjektive Auffassung erklären, da das Wort Got- tes ihnen selber zustimmte, noch auch durfte er einwenden, dass aus ihnen der Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen Gott resultire, da das, was Gott von sich selbst in der Schrift prädicirt, auch ohne Zweifel der Idee Gottes, des Gerechten, entsprechend sein wird. Es ist daher nicht etwa mit Beck a. a. O. S. 53 ff., vgl. auch Tholuck z. St., das *ἐλεῶ* statt des Relativsatzes *ὃν ἂν ἐλεῶ* zu betonen = „Erbarmen ist es, wenn ich mich Jemandes erbarme.“ So erhielten wir allerdings eine direktere Lösung des erhobenen Bedenkens, doch stimmt dies we- der mit dem Sinne der Grundstelle, noch mit der sonstigen Art des Apostels, noch vor allen Dingen zu v. 18., wo doch offenbar die Worte

ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεῶ in resumirender Rückbeziehung auf den Inhalt unseres Verses stehen *).

V. 16. *ἄρα οὖν*] demnach also, leitet die Schlussfolgerung ein, welche aus dem eben angeführten Gottesworte gezogen wird. Vgl. zu 5, 18. *οὐ τοῦ θέλοντος*] sc. *ἐστίν*. Es (nämlich. *τὸ ἐλεῖσθαι, τὸ οἰκτεῖ- ρεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, Gottes Erbarmen zu empfangen,) ist nicht vom Wollenden abhängig. Eine ähnliche Ergänzung des Subjek- tes aus dem Zusammenhange s. 4, 16.: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν*. Vgl. Winer. Anhang. §. 66. 5. Anm. S. 664. *ἐκ* *αὐτοῦ* *τινος* alicujus esse, penes aliquem esse, ex aliquo pendere. Der Genitiv drückt das Verhältniss der Angehörigkeit oder der Abhängigkeit aus, vgl. A.G. 1, 7. 1 Cor. 3, 21. Hebr. 5, 14. Winer III. K. 3 §. 30. 5. S. 223. und Anhang §. 66. 6. a. γ. S. 667. So auch *ἐαυτοῦ εἶναι* sein eigener Herr sein. *οὐδὲ τοῦ τρέχοντος*] noch vom Laufenden. *τρέ- χειν*, ein dem Apostel geläufiges, vgl. 1 Cor. 9, 24. 26. Gal. 2, 2. 5, 7. Phil. 2, 16. (2 Thess. 3, 1.), auch Hebr. 12, 1., von den Wett- rennen hergenommenes Bild, verstärkt den Begriff des *θέλειν*, und be- zeichnet das angestrenzte Streben und thätige Bemühen. Der Apostel

*) Schr beachtenswerth aber ist im Allgemeinen die Bemerkung Bengels: Judaei putabant, se nullo modo abdicari posse a Deo; gentes nullo modo posse recipi. Ut igitur etiam homo probus adversus flagitatores morosos invidosque majore cum *ἀποτομία* agit (ut jus suum vel patroni tucatur, neque alieno tempore liberalitatis suae laudem prodat ac projiciat) quam re- vera sentit: sic Paulus contra Israelitas solo suo nomine meri- tisque fretos potestatem et jus Dei defendit: qua in re iis oppor- tune phrasibus interdum utitur, quibus antehac in disciplina pha- risaica videtur assuetus fuisse. Hoc dicit: Domino Deo nul- lus homo quicquam praescribere, neque quicquam ut debitum ab eo postulare et contumacius extorquere, neque ei ulla re interdicere aut rationem ab eo requi- rere potest, cur etiam aliis benignum se praebeat. Itaque Paulus morosos et invidos interpellatores severiori re- sponso abruptius compescit. Talis locus Luc. 19, 22. s. Nam nemini licet cum Deo quasi ex syngrapha agere, sin: etiam Deus cum homine severius agit. conferatur parabola plane parallela Matth. 20, 13—15.: non injuriam facio tibi etc. Alia est igitur sententia verborum Pauli, qua satisfacit responsatoribus operariis: alia, mitior, latet in aenigmate verborum, pro fide- libus. Etiam in sacris Scripturis, praesertim ubi a thesi ventum est ad hypothesin, *τὰ ἥθη* (mores) non modo *οἱ λόγοι* (ratio- nes) expendi debent. Et tamen commentarius nullus ita planus esse potest, quem facilius, quam Pauli textum, intelligat opera- rius. Der in diesen Worten angedeutete Gesichtspunkt ist auch für die folgende Entwicklung namentlich bis v. 23., festzuhalten. Sehr treffend ist übrigens das Beispiel des Moses, des Repräsen- tanten des Gesetzes, vgl. 2 Cor. 3, 13 ff., gewählt. Was ihm gesagt ist, gilt aber allen operariis. Sollte der Apostel bei der Wahl des Beispiels selbst schon durch diesen Gedanken be- stimmt worden sein, so würde freilich das latet in aenigmate verborum recht eigentlich Platz greifen.

leugnet, dass dies ein verdienstlicher Grund der Heilserlangung sei. Wenn er dagegen 1 Cor. 9, 24 ff. ausdrücklich zum *τρέχειν* ermuntert, vgl. Phil. 3, 14. 2 Tim. 4, 7 f., so ist diese Aufforderung an diejenigen gerichtet, welche schon das Heil erlangt haben, und deren Laufen in der Kraft der erfahrenen Gnade geschieht. Sie sollen durch das *τρέχειν* zu dem *βραβεῖον* hingelangen, welches ihnen durch die *πίστις* schon geschenksweise beigelegt ist. *ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ*] sondern von dem erbarmenden Gotte, d. i. von dem freien, durch kein Wollen und Laufen des Menschen, und durch keine darauf gegründete Rechtsforderung gebundenen Willen des barmherzigen Gottes. Ueber die Form *ἐλεῶντας* von *ἐλεῶ* (so hier auch Cod. Sinait.), welche Lachmann und Tischendorf recipirt haben, vgl. Winer. Zweiter Abschnitt §. 15. S. 97. Sie findet sich als var. lect. ausser hier und v. 18. noch Jud. 22. Da indess v. 18. *ἐλεῖ* ganz überwiegende handschriftliche Beglaubigung hat (nur D*. F. G. lesen daselbst *ἐλεᾷ*), so dürfte auch an unserer Stelle *ἐλεοῦντος* als die genuine Schreibart zu betrachten sein.

V. 17. Begründung (*γάρ*) des Inhaltes von v. 16. e contrario. Dass Gottes Erbarmen oder sein Erwählen zum Heile frei ist, geht daraus hervor, dass er mit Freiheit verstockt oder vom Heile ausschliesst. Denn eins bedingt das andere. Wer das unbedingte Recht, zu verderben, hat, hat auch das unbedingte Recht, zu begnadigen. Wer hingegen in seinem Rechte, zu vertilgen, beschränkt und an gegebene Normen und Bedingungen gebunden ist, der hat auch nicht mehr die Freiheit, zu erretten, wen er will, vielmehr muss er pflichtgemäss alle die erretten, bei denen jene Bedingungen nicht zutreffen. *λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραῶ*] dicit i. e. Deum sic dicentem ostendit. Bengel. Die Schrift sagt zum Pharaos s. v. a. Gott in der Schrift u. s. w., vgl. Gal. 3, 22. mit Röm. 11, 32, auch Gal. 3, 8.; denn die Schrift ist Gottes Wort, was also die Schrift sagt, das sagt Gott selber. Zu *τῷ Φαραῶ* bemerkt Bengel: Pharaoni, qui Moysis tempore vixit. Auch war das Beispiel des Pharaos deshalb besonders passend, weil er, wie es schien, ein unbestreitbares Recht auf den fortdauernden Besitz des israelitischen Volkes hatte und Gott gegenüber geltend machte, daher als Typus aller derer betrachtet werden konnte, qui ex syngrapha cum Deo agunt. Die citirte Stelle ist aus Exod. 9, 16. entnommen, und lautet nach der Uebersetzung der LXX.: *καὶ ἔνεκεν τούτου διετηρήθης, ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν μου, καὶ ὅπως διαγγεῖν τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ*. Ueber das *ὅτι*] recitativum, welches den Anspruch einführt, s. zu v. 12. *εἰς αὐτὸ τοῦτο*] eben dazu, d. i. zu nichts Anderem, stärker als das *ἐνεκεν τούτου* der LXX. Vgl. 13, 6. 2 Cor. 5, 5. Eph. 6, 22. Col. 4, 8. *ἐξήγειρά σε*] habe ich dich erweckt. Hebr.: *הִנֵּנִי מְעַרְרְךָ*. Das Hiphil von *עָרַר* hat eben sowohl die Bedeutung: bestehen lassen, erhalten, vgl. 1 Kön. 15, 4. 2 Chron. 9, 8. Prov. 29, 4., (daher die LXX. an unserer Stelle *διετηρήθης* = vivus servatus es), als die Bedeutung: aufrichten, auf

stellen 2 Chron. 33, 19. Esra 2, 68. 9, 9., bestellen, anstellen 1 Kön. 12, 32. 1 Chron. 15, 16., erwecken, aufbringen, auftreten lassen Nehem. 6, 7. Dan. 11, 11. 13., daher Paulus an unserer Stelle *ἐξήγειρά σε*. Er wählte also dem Grundtexte entsprechend die aktive, statt der passiven Form, und die Bedeutung *ἐξεγείρειν* statt *διατηρεῖν*, weil durch beides Gott entschiedener als der den Pharaos in seinem ganzen Thun und Lassen absolut Bedingende hervortritt. Es darf daher *ἐξήγειρά σε* nicht etwa auch, mit noch dazu ganz unzureichender Berufung auf Jak. 5, 15., durch ein vivum te servavi erklärt werden. Denn einmal heisst das *ἐξεγείρειν* nicht, und dann würde ja in diesem Falle Paulus *διατηρεῖν* nicht absichtlich mit *ἐξεγείρειν* vertauscht haben. Eben so wenig aber darf *ἐξήγειρά σε* interpretirt werden: ich habe dich zum Widerstande aufgeregt. So schon Augustin: excitavi te, ut contumacius resisteres. Denn einmal findet sich wohl das synonyme *הִנֵּנִי מְעַרְרְךָ*, nicht aber *הִנֵּנִי מְעַרְרְךָ* in dieser Bedeutung, vgl. Hiob 41, 2. Deuter. 32, 11., und dann sagt man wohl *ἐγείρειν* oder *ἐξεγείρειν τὰς ὁρέξεις, τὴν ἐπιθυμίαν, τὴν ὀργήν, τὸν θυμὸν* oder auch *τὸ πνεῦμα*, vgl. LXX. 2 Chron. 36, 22. Esra 1, 1. 2 Makk. 13, 4., nicht aber *ἐξεγείρειν τινά*, besonders nicht ohne Angabe der Person, gegen welche aufgeregt wird, vgl. *ἐγείρειν τινά ἐπὶ τινά*, Matth. 24, 7. Mark. 13, 8. Luk. 21, 10., im Sinne von: Jemanden gegen Jemanden aufreizen. Auch die Erklärung: *ἐξήγειρά σε* ich habe dich zum Könige bestellt, ist als zu eng zurückzuweisen, denn wenn auch bei *הִנֵּנִי מְעַרְרְךָ* ich habe dich aufgestellt oder angestellt sich allenfalls von selbst als König oder zum Könige ergänzen liesse, so kann deshalb doch noch nicht *ἐξήγειρά σε* ich habe dich erweckt ohne Weiteres für *κατέστησά σε εἰς τὴν βασιλείαν* oder *ἡγειρά σε εἰς βασιλέα* AG. 13, 22. genommen werden. Es bleibt daher nur die Erklärung übrig: *ἐξήγειρά σε* ich habe dich erweckt = ich habe dich zum Sein erweckt, dich entstehen, auftreten, erscheinen lassen, d. i. ich habe deine ganze geschichtliche Erscheinung und Stellung deshalb bewirkt u. s. w., vgl. Matth. 11, 11. 24, 11. 24. Mark. 13, 22. Luk. 1, 69. 3, 8. 7, 16. Joh. 7, 52. auch AG. 13, 23 nach der rec. Sir. 10, 4. 1 Makk. 3, 49. Richtig schon Theophyl., welcher *ἐξήγειρά* durch *εἰς τὸ μέσον ἡγαγον* erklärt. *ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ*] damit ich an dir zeige, erweise, sehen lasse. *ἐνδείκνυμι* = *הִנֵּנִי מְעַרְרְךָ* von der geschichtlichen Manifestation der göttlichen Eigenschaften, so *χάριν* Eph. 2, 7. *μακροθυμίαν* 1 Tim. 1, 16. vgl. *ἐνδείξεις τῆς δικαιοσύνης* Röm. 3, 25. Zu *ἐν σοὶ* vgl. 1 Tim. 1, 16. *τὴν δύναμίν μου*] meine Macht. Paulus hat wohl absichtlich diesen Ausdruck statt *τὴν ἰσχύν μου* der LXX. gewählt, weil *ἰσχύς* mehr die Kraft für sich, die Stärke, robur, *δύναμις* mehr ihr Verhältniss nach aussen, Macht, potentia, synonym dem *κράτος*, *ἐξουσία*, imperium, bezeichnet. Vgl. Harless zu Eph. 1, 19. S. 109. Dass unter dieser Macht nicht eine Heils- sondern eine Verderbensmacht ge-

meint sei, welche sich in der endlichen Zugrunderichtung Pharaos kund gab, war als aus der Geschichte des Königs bekannt vor auszusetzen. δύναμιν, potentiam, qua mersus cum copiis est Pharaos. Bengel. καὶ ὅπως διαγγέλλῃ] und damit verkündigt würde. διαγγέλλειν nuncios in omnes partes mittere, durchhin verkündigen, vgl. Luk. 9, 60. und διέρχεσθαι Röm. 5, 12. τὸ ὄνομά μου] mein Name. Im Namen Gottes erschliesst sich sein an sich verborgenes Wesen. Da dieses sich in einer Fülle geschichtlicher Offenbarungsthaten kund gegeben hat, so bezeichnet יְהוָה אֱלֹהֵינוּ ὄνομα κυρίου Gott selbst, insofern er in seiner thatsächlichen Bezeugung erkannt, und, sonst in sich verschlossen und prädikatos, dem Menschen aussprechbar und nennbar geworden ist. Vgl. Hengstenberg zu Ps. 20, 2. 23, 3. 29, 2. Hier ist das ὄνομα der Name dessen, der sich an Pharaos so mächtig und herrlich erwiesen hat. Er heisst seitdem παντοκράτωρ. Vgl. Apok. 15, 3. 4. ἐν πάσῃ τῇ γῇ] auf der ganzen Erde. Schon 2 Mos. 15, 14 ff. schildert den Eindruck, welchen der Untergang Pharaos auf die dem Volke Gottes feindlichen Völker machte. Vgl. auch Nehem. 9, 10. Die Kunde dieser göttlichen Grossthat drang, namentlich durch die jüdische Diaspora, auch zu den Griechen und Römern, vgl. die von Tholuck z. u. St. angeführten Stellen. Auch der Koran thut ihrer öfter Erwähnung, und endlich wird sie noch fortwährend mit der Ausbreitung des Christenthumes durchhin verkündigt auf der ganzen Erde. διαγγέλλῃ, nuntietur. Id fit hodie. Bengel. Vgl. auch Matth. 26, 13. Der Inhalt unseres Verses scheint nun allerdings das supralapsarische conditus ad perniciem zu bestätigen. Doch zeigt nicht nur die Geschichte Pharaos, sondern auch der Gedankenzusammenhang der vorliegenden Stelle selber, dass hier zunächst und vor allen Dingen nur die absolute Oberherrlichkeit der göttlichen Macht sicher gestellt werden soll gegenüber der Anmassung des Menschen, welcher Gottes Recht und Willen nach seinem Recht und Willen meint beugen zu können. Damit liesse sich an sich die Annahme einer göttlichen voluntas consequens noch wohl vereinigen, welche in ewiger Voraussicht des beharrlichen Widerstrebens gegen den geoffenbarten Heilsrathschluss dessenungeachtet das seinen Untergang selbst verschuldende Individuum ins Dasein zu rufen, und sein wenn auch durch die göttliche Offenbarung entzündetes, dennoch selbstgewähltes Verschmähen der göttlichen Gnade zur Verherrlichung der göttlichen Strafgerechtigkeit zu verwenden, beschlossen hat; so dass ein solches Individuum im letzten Grunde dazu dienen muss, wenn auch wider Willen den göttlichen Plan und Willen und nicht seinen ungöttlichen und selbstischen Eigenwillen zu vollstrecken. Vgl. auch Jos. 11, 20. Nur ist dabei wieder zu bemerken, dass diese universalistische Lösung nicht etwa schon als Zwischengedanke in unseren Vers hineingeschoben werden darf, denn sie ist nicht in ihm allein und isolirt enthalten, sondern nur aus dem Contexte der vorausgegangenen und nachfolgenden Gesamtentwicklung unseres Briefes zu entnehmen.

Auch hier genügt es nachzuweisen, wie auch in unserem Verse noch der mögliche Anknüpfungspunkt für sie nicht abgeschnitten ist.

V. 18. Zieht das Resultat aus v. 15—17. ἄρα οὖν ὃν θέλει, ἐλεεῖ] demnach also erbarmet er sich, welches er will. Eine der v. 16. enthaltenen analoge Folgerung aus v. 15. ὃν θέλει sc. ἐλεεῖν. Vgl. Joh. 5, 21.: οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ. — ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει] wen er aber will, verstocket er. Folgerung aus v. 17. Da man als Gegensatz zum ἐλεεῖν ein κατακρίνειν, ἀποδοκιμάζειν oder ἀπολλύναι erwartet hätte, auch v. 17. nicht sowohl von der Verstockung als von der Zugrunderichtung Pharaos die Rede ist, so haben nach dem Vorgange von Carpzov mehrere Ausleger σκληρύνειν durch driter tractare, hart behandeln, erklären wollen. Doch wenn auch diese Bedeutung ausnahmsweise LXX. Hiob 39, 16. zu statuiren ist, wo es vom Strausse heisst: ἀπεσκήρυνε τὰ τέκνα ἐαυτοῦ, „hart behandelt er seine Jungen“ vgl. Klagel. Jerem. 4, 3. *), so ist sie doch jedenfalls an unserer Stelle völlig unstatthaft. Denn einmal müsste zur Abweichung von der regelmässigen Bedeutung ein zwingender Grund vorhanden sein, und dann heisst jedenfalls da, wo es sich um eine Thätigkeit Gottes in Beziehung auf den Menschen handelt, σκληρύνειν ausnahmslos „hart machen, verhärten, verstocken.“ In der Geschichte des Pharaos zumal war der Ausdruck in diesem Sinne zur stehenden Bezeichnung geworden. Vgl. LXX. Exod. 4, 21. 7, 3. 10, 20. 11, 10. 14, 1. 17. Hebr. עָרַב oder עָרַבָה. Dies bestimmte offenbar auch hier den Apostel zur Wahl dieses Wortes. Er konnte dies um so mehr, da ja das v. 17. angeführte göttliche Verderbensgericht nach dem bekannten Geschichtszusammenhange nur Folge des vorausgegangenen göttlichen Verstockungsgerichtes war, und wenn v. 17. gesagt war, dass Gott den Pharaos erweckt habe, um ihn zu verderben, dann natürlich Gott auch das Mittel und den Grund des Verderbens, die Verstockung selbst, gewirkt haben musste. Auch der Gegensatz von ἐλεεῖν und σκληρύνειν ist wenn auch nicht formell durchaus stringent, doch materiell vollkommen begründet. Denn das ἔλεος besteht nach paulinischen Begriffen in dem freien Geschenke der Sündenvergebung und des ewigen Lebens, die empfangende πίστις ist damit eo ipso gesetzt, und kommt, da sie weder eigene That des Menschen, noch verdienstlicher Grund des Hei-

*) Allerdings bedeuten die Verba auf — ὄνω, wie die auf ὄω, zu dem machen, was das Stammwort bezeichnet. Indess wie βαρύνω auch in intransitiver Bedeutung = βαρύνος εἰμι vorkommt, so könnte derselbe Gebrauch auch in Beziehung auf σκληρύνω = σκληρός εἰμι in der citirten Stelle der LXX. statt finden. Der hinzutretende Objekts-Accusativ σκληρύνω τινά ergäbe dann die Bedeutung „hart sein in Hinsicht auf Jemanden“ d. i. „Jemanden hart behandeln.“ Uebrigens könnte selbst in der Hiobsstelle ἀπεσκήρυνε vom Strauss gesagt sein, der seine Jungen abhärtet. Die LXX hätten dann den Sinn des Originals (עָרַבָה) so verstanden. Vgl. Meyer z. u. St.

les ist, hier nicht weiter in Betracht; aber der Ausschluss von der sündvergebenden Gnade und von der Seligkeit ist durch des Menschen Herzenshärte bedingt. Wo also Gottes freie, von keiner natürlich sittlichen Beschaffenheit und Rechtsforderung des Menschen abhängige Macht, zu verderben, hervorgehoben werden soll, da muss er auch als der mit Freiheit Verstockende bezeichnet werden. Das göttliche *ἔλεος* besteht in der objektiven Gottesgabe der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* und der *ζωὴ αἰώνιος*, nicht auf Grund der *πίστις*, sondern auf Grund des *αἵμα Χριστοῦ*, die göttliche *ὀργή* hingegen besteht in der Entziehung dieser Gaben oder in der Verhängung des *κατάκριμα* und des *θάνατος* oder des *ὀλεθρος αἰώνιος* auf Grund der gottgewirkten *σκληροκαρδία*. Aus dem *ὅν θέλει σκληρύνει* folgt aber von selbst das *ὅν θέλει κατακρίνει*, während der umgekehrte Schluss nicht in gleicher Weise sich unabweisbar von selbst ergeben hätte. Endlich hat die Frage *τί ἐτι μέμφεται*; v. 19. ihre logische Abfolge aus dem Vorhergehenden nur dann, wenn *σκληρύνειν* = „verhärten, verstocken“ ist. Denn nur wenn Gott nach Willkür selbst sittlich unempfindlich macht, scheint er das Recht zu verlieren, die Verhärteten zu tadeln, nicht aber, wenn er die Schuldigen und Rechtlosen nur nach Willkür straft oder begnadigt. Dass übrigens die Schrift die Verhärtung Pharaos nicht allein auf die göttliche That, sondern auch auf die menschliche Selbstthat zurückführt, vgl. Exod. 8, 15. 32. 9, 34. und dazu 1 Sam. 6, 6. 2 Chron. 36, 13. auch Ps. 95, 8., war dem Apostel sicherlich eben so bekannt, als gegenwärtig. Befolgt er doch selbst diesen doppelten Lehrtypus vgl. 2, 5. Eph. 4, 18. und dazu AG. 19, 9. Hebr. 3, 8. 13. 15. 4, 7. An sich liegt die Vermittelung darin, dass wo der Mensch in den Lebensführungen und der ihm entgegen gebrachten Offenbarung nicht den göttlichen Gnadenwillen gegen sich erkennt, sie den göttlichen Gerichtswillen an ihm vollziehen, und nicht nur er selbst sich an ihnen verstockt, sondern sie auch ihrerseits von Gott dazu geordnet sind, ihm zum wirksamen Medium seiner Verstockung zu gereichen *). Vgl. zu 1, 24. Nam res omnes externae, sagt Calvin, quae excaecationem reprobatorum faciunt, illius (sc. Dei) irae sunt instrumenta. Satan autem ipse, qui intus efficaciter agit, ita est ejus minister, ut non nisi ejus imperio agat. Vgl. 2 Sam. 24, 4. mit 1 Chron. 21, 1. An unserer Stelle nun erwähnt der Apostel seinem Zwecke gemäss nur die eine Seite, nämlich die göttliche Thätigkeit, und treibt seine Argumentation, um den stolzen Gegner zu beugen, rücksichtslos auf ihre äusserste Spitze. Dabei kann nicht oft genug daran erinnert werden, dass der Gegensatz, mit dem

*) Eine solche Ausgleichung kann auch in den Bezeichnungen *κατασχυσεν ἡ καρδία Φαραώ*, *ἐσκληρύνθη*, *ἐβαρύνθη ἡ καρδία αὐτοῦ* Exod. 7, 13. 22. 8, 15. gefunden werden, welche zwischen dem Ausdrucke *ἐσκήρυνε κύριος τὴν καρδίαν Φαραώ* 10, 20. und *ἐβάρυνε Φαραώ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* 8, 32 in der Mitte liegen.

er es zu thun hat, fest im Auge behalten werden muss, damit die allerdings vorhandene Möglichkeit der prädestinarianischen Auffassung seiner Worte uns nicht unnöthiger und unbegründeter Weise als unbedingte Nothwendigkeit erscheine. Er will ja bisher durchgehends nur den Abstammungs-, Beschneidungs- und Gesetzesstolzen Juden mit denselben Gottesworte überwinden, auf das er seinen angeborenen Vorzug und sein unveräusserliches Anrecht, so wie die göttliche Verpflichtung und Gebundenheit ihm selbst gegenüber meint gründen zu können. Solchen Ansprüchen entgegen galt es eben vor allen Dingen das durch Nichts ausser ihm gebundene, also in dieser Hinsicht völlig freie Wahl- und Verwerfungsrecht Gottes zu behaupten und zu sichern. Damit ist an sich noch keinesweges ausgesprochen, dass Gott nun auch von diesem Rechte nach zufälliger Willkür Gebrauch mache, dass er mit Barmherzigkeit und Gericht nach beliebigen Einfällen und dem despotischen *car tel est mon plaisir* entsprechend spiele, vielmehr lässt sich damit, wie schon bemerkt, an sich ganz wohl vereinigen, dass diese göttliche Freiheit ein immanentes Gesetz und eine selbstgegebene Bestimmung in sich trage *). Dass dies wirklich der Fall sei, ist schon im Allgemeinen durch den durchgehenden Gottesbegriff der Offenbarung verbürgt, und insofern enthält die absolute Prädestinationslehre in der That eine muthwillige Zertrümmerung aller ächten analogia fidei. Es wird sich aber die Lösung des hier geschürzten Knotens nicht nur aus der später folgenden Entwicklung von 9, 30. an ergeben, (*ὅν θέλει*, *cujus vult*. Quem autem velit Deus migereri, quem indurare, id aliis locis docet Paulus, sagt richtig Bengel), sondern sie liegt auch schon in der ganzen voraufgehenden Deduktion unseres Briefes eingeschlossen. Denn wenn doch das K. 1—8. durchgeführte Thema ins Licht gestellt hat, dass, da alle Menschen Sünder und dem Gerichte Gottes verfallen sind, und demnach Niemand durch Werkverdienst und gesetzliche Rechtsansprüche vor Gott bestehen kann, Gott einen neuen Heilsweg eröffnet hat, indem er im Blute Christi die Sünden der Menschheit verstüht und Allen, die daran glauben, Gerechtigkeit und Leben bereitet hat: so hiesse es in der That nicht nur sich selbst widersprechen, sondern auch wie ein ungeschickter Schütze über das leicht zu treffende Ziel weit hinausschiessen, wenn der Apostel den werkgerechten und anspruchsvollen Juden, statt ihm einfach und wiederholt auf seine Verdienstlosigkeit und die Nothwendigkeit, sich in demüthigem Glauben in den göttlichen Gnadenweg zu fügen, hinzuweisen, mit einem Male durch die Lehre vom absolutum decretum meinte zurückweisen zu müssen. Dass

*) Aliud quippe est misericordiam Dei esse liberam, aliud eam esse absolutam. Illud excludit saltem necessitatem obligationis, et meritorum respectum, hoc autem omnem prorsus respectum excludit, adeoque fidei quoque intuitum removet. Libertas misericordiae nihil commercii habet cum absoluta misericordia Dei Calvinistica. Calov.

seine Rede dennoch dieses scheinbare Resultat liefert, oder wenigstens aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden herausgerissen, diese Deutung erleiden kann, wiewohl auch so noch keinesweges muss, das liegt in der ihm vom Gegner aufgedrungenen eigenthümlichen Kampfesposition, aus der er nicht feige zurückweicht, sondern in der er kühn dem Feinde die Stirn bietet. Denn hier galt es Recht gegen Recht zu setzen, und den Stolzen mit unzerreissbaren Ketten der göttlichen Alleinberechtigung zu binden, *ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ, καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ*. Es ist ein gerechter und heiliger Stolz, solchen fleischlichen Stolz keiner verständigen und ihm dem Unverstande doch nimmer genügenden Lösung für werth zu erachten, sondern ihm in seinen eigenen Schlingen zu fangen. Und gefangen war das jüdische Pharisäerthum, da es bei seiner Anerkennung der Schriftautorität der hier gegebenen paulinischen Schriftdeutung schwerlich zu widerstehen vermochte. Für denjenigen Leser aber, der sich der paulinischen These freiwillig gefangen gab, war in der That auch die Lösung des Räthsels von selbst schon gegeben. Denn wer als Gottes Creatur und als Sünder dem Herrn, wie er muss, das unbedingte Recht zuerkennt, ihn zu beseligen oder zu verdammen nach seinem Wohlgefallen, der ist damit schon eo ipso in die Reihe der Begnadigten aufgenommen, und ihm hat sich schon das innere, dem werkgerechten Sinne verborgene Gesetz, an welches sich die göttliche Wahlfreiheit gebunden hat, offenbart. Dasselbe besteht eben darin, dass Gott sich dessen erbarmen will, der ihm das Recht zugesteht, sich zu erbarmen, wessen er will, und zu verstocken, welchen er will, und dass umgekehrt Gott den verstocken will, der (wie der auf sein Recht sich steifende Pharaon dafür den Typus bildet) dieses Recht ihm abspricht. Eine solche Antwort, die der Apostel dem trotzigen Hochmuth versagt, würde er sicherlich dem demüthigen Frager gewährt haben. Denn der letztere meint ja nicht, die Seligkeit verdienstmässig heischen zu können, weil er besser ist, als die Anderen, sondern ist nur darüber bekümmert, warum doch, während er selbst ohne Verdienst errettet ist, nicht auch seinen Brüdern, da er nicht besser ist, als sie, ein gleiches Heil, wie ihm, zu Theil werden solle. Quorum autem Deus velit misereri, sagt Johann Gerhard in der explicatio cap. 9. epist. ad Rom. in den loc. theol. ed. Cotta loc. VIII. de electione et reprobatione c. IV. Tom. IV. p. 172., quos velit indurare, apostolus hoc loco non determinat. Tota autem scriptura ostendit, quod Deus in dilecto suo Filio velit misereri omnium credentium; et quod indurare velit eos, qui contumaciter ipsius verbo reluctantur, ut justitiam suam in illis declaret, quod ipsum etiam Pharaonis exemplo ostenditur. Vgl. auch Calov Biblia N. T. illustrata. Francof. ad Moen. 1676. Tom. II. p. 162. de verbis indurat quos vult. Derselbe bemerkt, wenn es heisse, dass Gott verhärte, so sei dies nicht *ἐνεργητικῶς* oder effective zu nehmen, sondern 1) *συγχωρητικῶς*, propter permissionem, 2) *ἀφορμητικῶς*, propter occasionem, quam ex iis, quae Deus agit, sumunt

reprobi, 3) *ἐγκαταλειπτικῶς*, ob desertionem, quod gratia sua deserat reprobos, 4) *παραδοτικῶς*, ob traditionem in sensum reprobum et in ulteriorem Satanae potestatem. Nur ist unter solchen Voraussetzungen und Beschränkungen die positive göttliche *ἐνέργεια* selber, welche nach der voluntas consequens durch das verbum divinum sich vollzieht, nicht absolut ausgeschlossen. Auch negirt Calov diese göttliche *ἐνέργεια* nur insofern sie in dem duritiem immittere vel augere besteht; während in dem *δικαστικῶς*, welches er sonst noch statuirt, und in dem *παραδοτικῶς* doch auch ein Moment der Wirksamkeit beschlossen liegt. Vgl. übrigens auch Form. Conc. p. 821., welche ganz richtig die Verstockung Pharaos als göttliches Strafgericht betrachtet, wiewohl allerdings Paulus an unserer Stelle dies nicht sagt. Meyer 2te Aufl. meint, auch was ich von dem immanenten Gesetze, welches die göttliche Freiheit in sich trage, beibringe, gehöre nicht hierher. Ich behaupte ja aber nicht, dass Paulus das hier ausgesprochen habe, sondern nur, dass es durch das, was er hier ausspricht, an sich nicht ausgeschlossen sei *).

V. 19—21. Zurückweisung eines Einwandes. Hat Gott das Recht, nach Willkühr zu verstocken, so hat er dann wenigstens nicht mehr das Recht, den willkürlich Verstockten wegen seiner Verstockung zu beschuldigen. Diese murrende Einrede bringt der Apostel zum Schweigen, indem er auf die unbedingte Allmacht Gottes und die schlecht-hinnige Abhängigkeit des Menschen verweist. Der Creatur gebührt so wenig gegen ihren Schöpfer den Mund aufzuthun, als dem Gefässe gegen den Töpfer, der es bilden kann, ein Gefäss zur Ehre oder zur Un-ehre, wie er will.

V. 19. *ἔρεῖς οὖν μοι* Der Apostel sagt nicht *τί οὖν ἐροῦμεν*; wie 3, 5. 4, 1. 6, 1. 7, 7. 9, 14. 30., sondern *ἔρεῖς οὖν*, wie 11, 19. vgl. *ἀλλ' ἔρεῖ τις* 1 Cor. 15, 35. Jak. 2, 18. Er macht sich also nicht den Einwand selbst, sondern er lässt ihn sich von einem Andern machen. Und zwar denkt er sich unter dem Gegenredner offenbar einen hoffärtigen Juden, wie er es ja in der ganzen vorliegenden Entwicklung nur mit einem solchen zu thun hat. Die scharfe Antwort *μενοῦν γε ὁ ἀνθρώπος κτλ.* beweist, dass er sich hier nicht einen bescheidenen Frager, sondern einen frechen Widersprecher entgegen setzt. Vgl. das *μὴ ὑψηλοφρονεῖ* 11, 20. und das *ἄφρον* 1 Cor. 15, 36. Der Einwand, dass der Apostel seinen Brief ja nicht an Juden, sondern an Christen geschrieben habe, kann diese Auffassung nicht widerlegen. Ist doch auch die ganze Deduktion 2. 17 ff. direkt gegen die Juden gerichtet. Dies könnte nur auffallen, wenn seine Leser für sich keinen Nutzen daraus zu ziehen vermocht hätten. Es ist aber bekannt, wie sehr auch

*) Dies erkennt Meyer 3te u. 4te Aufl. selber an. Dann sollte er aber auch einem Exegeten nicht das Recht und die Pflicht absprechen, den Schein des Widerspruches bestimmter Schriftausprüche mit anderweitigen Schriftausprüchen zu lösen.

die Judenchristen überall in Gefahr standen, in die jüdische Anschauungsweise zurückzufallen. Das *οὖν* in *ἐρεῖς οὖν μοι* folgert aus dem *ὅν δὲ θέλει σκληρύνει* v. 18. *ἔτι*] da er doch willkürlich selbst verhärtet hat. Particula valde exprimit morosum fremitum. Bengel. Zu *τί ἔτι* vgl. 3, 7. Gal. 5, 11. Matth. 26, 65. Mark. 5, 35. Das *ἔτι* ist im logischen Sinne zu fassen. Warum noch, da er doch selbst Freiheit und Zurechnung aufgehoben hat, *μέμφεται*] tadelt er? näml. die menschliche *ἀπεθρία*, die er selbst gewirkt hat. *μέμφεται* erklärt Hesychius durch *αἰτιάται*, *ἐξουθενεῖ*, *καταγινώσκει*. wie auch Mark. 7, 2. nach *ἄρτους* die recept. *ἐμέμφαντο*, Cod. D. *κατέγγωσαν* einschreibt. An unserer Stelle hat die Vulg.: queritur, Luther: „schuldigt er.“ Vgl. Sir. 41, 7. 2 Makk. 2, 7. Hebr. 8, 8. *τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε*] denn wer widersteht seinem Willen? Begründung (*γὰρ*) des *τί ἔτι μέμφεται*; Da er selbst verhärtet, so hat er kein Recht, zu tadeln; denn da er der Allmächtige ist, so muss sich Jeder verhärten; den er verhärten will. Er kann daher von dem durch ihn Verstockten nicht fordern, dass er nicht verstockt sei, ihn also auch nicht wegen seiner Verstocktheit beschuldigen. Das Perfekt *ἀνθέστηκε* ist hier, wie 13, 2., präsentisch zu nehmen. Vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. Th. I. S. 397. §. 211. Winer III. K. 4. §. 41. 4. Anm. S. 317. Die Frage: wer widersteht? ist energischer als: wer kann widerstehen? Dass das Faktum niemals vorkommt, ist der schlagendste Beweis für seine Unmöglichkeit. Zur Sentenz vgl. 2 Chron. 20, 6.: *καὶ ἐν τῇ χειρὶ σου ἰσχύς δυναστείας, καὶ οὐκ ἔστι πρὸς σὲ ἀντιστῆναι*. Sap. Sal. 12, 12.: *τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματι σου*; Zu dem *αὐτοῦ* bemerkt Bengel: Hoc, pro Dei positum, exprimit affectum, quo Deum aversantur responsatores ejusmodi. Freilich ist diese Auffassung nicht nothwendig, da der Zusammenhang vgl. v. 18. von selbst lehrt, dass von Gott die Rede ist. Das nachdrücklich vorausgestellte, bei Paulus nur hier vorkommende *βουλήματι*, statt dessen man nach v. 18. *θέληματι* erwartet hätte, ist gewählt = *captum consilium*, im Unterschiede von der blossen *voluntas*, vgl. van Hengel z. St.

V. 20. *μενοῦνγε*] vgl. 10, 18. Luk. 11, 28. und Phil. 3, 8. rec. Die Partikelverbindung *μενοῦν*, vgl. Hartung Lehre v. d. Partikeln d. gr. Spr. Th II. S. 16., wird häufig in Erwiderungen gebraucht, und dient dann theils zur Bejahung, theils zur Verneinung oder Berichtigung, vgl. Hartung a. a. O. S. 400. Das angehängte *γε*, welches in der klassischen Gracität eben so wenig, wie die Voraufstellung des *μενοῦν* vorkommt, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 342., dient zur Verschärfung des Begriffes. Es ist hier, wie 10, 18. Luk. 11, 28., einfach verneinend oder corrigirend imo vero, nein vielmehr, obschon es auch ironisch bejahend ja wohl, ja freilich, gefasst werden könnte. *ὦ ἄνθρωπε*] o homuncule, verächtlich. Der Mensch in seiner Nichtigkeit wird im Gegensatze zum allmächtigen Gotte, das *πλάσμα* im Gegensatze zum *πλάσας* gedacht. Auch 2, 1. verweist *ὦ ἄνθρωπε* den

richtenden Menschen in seine Schranken. Vgl. Jak. 2, 20.: *ὦ ἄνθρωπε κενέ*, auch Hebr. 2, 6. 8, 2. *σὺ τίς εἶ*] wer bist du? quantulus es? *σύ* nachdrücklich vorangestellt, wie 14, 4. vgl. 2, 3. auch AG. 11, 17. Exod. 3, 11. *ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ*] der du Gott entgegenantworest? d. i. dass du mit Gott haderst, ihm widersprichst. Dies *ἀνταποκρίνεσθαι* gegen Gott lag eben in dem *τί ἔτι μέμφεται*; *τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε*; Richtig erklärt Chrysostom. *ἀνταποκρινόμενος* durch *ἀντιλέγων*, *ἐναντιούμενος*, vgl. Luk. 14, 6. LXX. Hiob 16, 8., auch *ἀντεπεῖν* Luk. 21, 15. AG. 4, 14. und *ἀντιλέγειν* AG. 13, 45. 28, 22. Hingegen LXX. Hiob 13, 22. ist *ἀνταπόκρισιν δοῦναι* s. v. a. *viciissim respondere*, „dem, welcher geredet hat, antworten“, nicht = *respondendo contradicere*. *μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι*] es wird doch nicht das Gebild zum Bildner sagen? Hier wird allerdings auf das fragende *μὴ* eine negative Antwort erwartet, vgl. zu 3, 5. 9, 14. Zur Sentenz vgl. Jes. 29, 16.: *οὐχ ὡς πηλὸς τοῦ κεραμεύς λογισθήσῃς; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι αὐτό, οὐ σύ με ἐπλάσας; ἢ τὸ ποίημα — τῷ ποιήσαντι, οὐ συνειῶς με ἐποίησας*; Jes. 45, 9. 10.: *μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ, τί ποιεῖς —; μὴ ἀποκριθήσεται τὸ πλάσμα πρὸς τὸν πλάσαντα αὐτό*; auch Jes. 64, 8. Jerem. 18, 6. Sir. 33, 13. 14. und Hiob 10, 8—13. Sap. Sal. 15, 7. Ohne Zweifel ist eine Beziehung des Apostels auf diese Aussprüche oder doch wenigstens ein Anschluss an dieselben anzunehmen; denn unmöglich kann eine bloss zufällige Begegnung mit einer so ausgeprägten und so oft wiederkehrenden Alttestnl. Vorstellungs- und Ausdrucksweise statuirt werden. Neque tamen valde in applicando ad praesentem causam testimonio illo laborandum est; quando Paulus alludere duntaxat ad Prophetas verba voluit, quo plus ponderis haberet similitudo. Calvin. *τί με ἐποίησας οὕτως*] warum hast du mich so gemacht? *ποιεῖν* = *facere*, *figere*, *bilden*, vgl. v. 21., nicht = *trac-tare*, *behandeln*. In der trotzigen Frage v. 19. lag allerdings die Frage, wie sie hier formulirt wird, mit eingeschlossen. Denn durch die Folgerung, dass Gott, wenn er nach Willkühr verstocke, dann nicht mehr das Recht habe, den Verstockten zu beschuldigen, sollte ihm eben das Recht, zu verstocken, welchen er will, d. i. zu bilden, wie er will, abgesprochen werden. Severam haec responsio atque vehementiorem indolem redolet. Feroces nimirum compescendi sunt. Bengel.

V. 21. *ἦ*] oder = es wäre denn etwa, dass, vgl. Matth. 20, 15. *οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ*] hat der Töpfer nicht Macht über den Thon. *ἐξουσία* = *Recht*, *Vollmacht*. Per vocem Potestatis non intelligit suppetere virtutem ac robur (Vermögen) figulo, ut pro libidine agat: sed optimo jure hanc facultatem ei competere. Calvin. *τοῦ πηλοῦ* ist von *ἐξουσίαν* abhängig, so dass *ὁ κεραμεὺς* zwischen regierendes und regiertes Nomen gestellt ist. Durch diese Wortstellung wird sowohl die Würde des *κεραμεύς* als auch die Nichtigkeit des *πηλός* nachdrücklich hervorgehoben. Vgl. Gal. 2, 6.: *πρός-*

ωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει. Hebr. 9, 15. Winer III. K. 3. §. 30. 3. Anm. 2. S. 218. ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος] aus demselben Teige, aus der nämlichen Masse, nämll. τοῦ πηλοῦ ποιῆσαι] zu machen. Infinitiv der näheren Bestimmung. Vgl. Joh. 5, 27. ὁ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὁ δὲ εἰς ἀτιμίαν] das eine Gefäss zur Ehre, das andere zur Unehre. Zu ὁ μὲν — ὁ δὲ vgl. 1 Cor. 11, 21. 12, 8. 2 Cor. 2, 16 Hermann ad Vig. p. 706 sq. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. §. 781. S. 496. Das Bild wird erläutert durch 2 Tim. 2, 20. 21.: ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκῇ οὐκ ἔστι μόνον σκεῦη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ δοστράκινα καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν, ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν. Ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ αὐτὸν ἀπὸ τούτων, ἕσται σκεῦος εἰς τιμὴν, ἡγιασμένον, καὶ εὐχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον. Die τιμή und ἀτιμία des Gefässes bezieht sich also auf den Gebrauch, zu welchem das Gefäss bestimmt ist. In der Anwendung entspricht die τιμή der δόξα v. 23., die ἀτιμία der ἀπώλεια v. 21. Es könnte nun scheinen, als ob hier überhaupt das tertium comparationis nur in der Zuerkennung der Seligkeit oder Verdammnis nach freiem, vom menschlichen Rechtsansprüche unabhängigen, göttlichen Beschlusse bestehe. Doch denkt der Apostel dem ganzen, von v. 18. an klar vorliegenden Gedankenzusammenhange nach das göttliche κατακρίνειν nur in Verbindung mit dem σκληρύνειν, das göttliche σώζειν nur in Verbindung mit dem ἀγιασμός wirkenden ἔλεειν. Das eine und selbige φύραμα wird also in der Anwendung die Menschheitsmasse sein, wie sie Gott als an sich indifferenter Stoff gegeben ist. Wie der Töpfer nach Willkühr aus demselben Teige verschiedene Gestalten bildet je nach der verschiedenen Bestimmung der Gefässe, so bildet Gott ex eadem massa humana heilige Menschen in salutem und unheilige in perniciem. Da das φύραμα als ein vom Bildner vorgefundenes bezeichnet wird, so ist nicht direkt auf die Schöpfung dieser massa zu rekurriren, wiewohl das zeitliche Thun Gottes stets auf einen ewigen Rathschluss zurückführt, und er im letzten Grunde den Menschen auch ursprünglich zu dem geschaffen haben muss, wozu er ihn endlich bestimmt und bildet; vgl. das προητοίμασεν v. 23. Wir sehen also, dass wir in v. 20. u. 21. in keiner Weise eine λύσις des in Frage stehenden Problems zu suchen haben, sondern nur eine Zurückweisung des gegen dasselbe v. 19. erhobenen Einwandes durch Verweisung auf die unbedingte und unbestreitbare Machtvollkommenheit des Schöpfers. Der Apostel setzt eine Abstraktion gegen die andere. Wie der Gegner von der freien Machtvollkommenheit Gottes abstrahirt und nur Ansprüche erhebt an die göttliche durch menschliche Rechtsforderung gebundene Gerechtigkeit, so hebt der Apostel nur diese unbeschränkte Oberherrlichkeit Gottes hervor mit Abstraktion von der dieselbe ordnenden Liebe. Die Creatur muss schlechterdings erst in diese Stellung der Selbstvernichtung dem Creator gegenüber gebracht sein, dass sie ihm als dem unbeschränkten Herrn das freie Recht zuerkennt, zu erretten oder zu verderben nach seinem Wohlgefallen.

ehe die immanente Liebes- und Gerechtigkeitsordnung dieses göttlichen Wohlgefallens sich ihr enthüllen kann. Und was schon der Creatur als solcher geziemt, das gebührt noch vielmehr der sündigen Creatur, welche die Seligkeit nicht nur von der freien Liebe des Schöpfers, sondern auch von der freien Gnade des Richters zu erwarten hat. Doch hat der Apostel es hier dem vorliegenden polemischen Gegensatze entsprechend nur mit der Creatur als solcher zu thun, der gegenüber, weil sie Gott in seinem Thun durch ihre eigenen Ansprüche gebunden glaubte, die völlige Freiheit dieses göttlichen Thuns zu vindiciren und sicher zu stellen war. Also nicht darin liegt die Härte des Prädestinarianismus, dass er, sei es in supralapsarischer Form, Gott dem Schöpfer, oder in infralapsarischer Form, Gott dem Richter das Recht zuschreibt absolute decreto zu verdammen oder zu beseligen zu seiner Selbstverherrlichung, sondern darin, dass dieses System Gott nicht bloss die πτῆσις, sondern auch die χρῆσις dieses Rechtes gegen seinen geoffenbarten Liebesuniversalismus andichtet. Denn dadurch wird in starrer Abstraktion die Harmonie der göttlichen Eigenschaften zerrissen, und es tritt die Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit unter die absolute Potenz der Macht, statt die letztere als eine durch jene Eigenschaften geordnete Macht zu erfassen. Der absolut willkührliche Wille ist nicht etwa der wahrhaft freie, sondern er ist grade umgekehrt der absolut unfreie Wille. Aber freilich ist die Gebundenheit des göttlichen Willens nur eine Selbstgebundenheit, keine Creaturengebundenheit. In abstracto ist allerdings richtig, was Calvin behauptet: Quemadmodum figulus nihil luto adinit, quamlibet illi formam dederit: ita quacunque hominem conditione creaverit Deus, nihil ei adimit. Tantum illud memoria tenendum, spoliari Deum honoris sui parte, nisi tale in homines imperium ei conceditur, ut sit arbiter vitae et mortis. Aber in der Wirklichkeit gilt, was Bengel bemerkt: Figulus non facit lutum, sed fodit: Deus facit hominem, ergo maiorem habet potestatem, quam figulus. Sed potestas et libertas absoluta non infert voluntatem decretumque absolutum. Si Deus totum genus humanum reliquisset in peccato et morte, non fecisset injuste: sed illo jure non est usus. Treffend auch Calov: *Absolutum Dei jus* adumbratur in potestate figuli, non autem decretum aliud Dei absolutum. Aliud enim est *potestas Dei*, aliud *potestatis illius exercitium*. Ita Deus potestatem habuit prolapsu genere humano in peccatum omnes prorsus reprobare ceu *vasa irae*, non autem ideo hoc jure suo usus est.

V. 22. u. 23. Die Gegenrede muss aber noch mehr verstummen, wenn man bedenkt, dass Gott von seinem unbedingten Rechte nicht einmal unbedingten Gebrauch gemacht, sondern die Verworfenen doch noch in Geduld getragen hat, ehe er sie seinem Zorngerichte Preis gab, und zugleich Alles gethan hat, um an den Erwählten durch Verwirklichung seines Erwählungsrathschlusses den Reichthum seiner Herrlichkeit zu offenbaren. So tritt nicht nur seine Gnade in das hellste Licht, sondern auch seine Strafgerechtigkeit selbst erscheint noch durch Ge-

duld und Langmuth temperirt. — Es ist in diesen Versen, um von ganz willkürlichen Versuchen abzusehen, nur eine dreifache Auffassung der Konstruktion denkbar. Man kann nämlich zuvörderst καὶ ἵνα v. 23. mit ἡνεγκεν v. 22. verknüpfen. Vgl. Winer Anhang. §. 64. II. 1. S. 619.: „Wenn Gott entschlossen, seinen Zorn darzuthun — — mit aller Langmuth die Gefässe des Zornes trug — — auch in der Absicht, den Reichthum — — zu erkennen zu geben: —“ Man kann dann ὧς erklären durch „weil er wollte“, so dass der Sinn wäre: Gott habe in doppelter Absicht die Zorngefässe langmüthig erduldet, einmal weil er durch ihren endlichen Untergang desto sichtbarer seinen Zorn und seine Macht kund thun wollte, und zweitens, weil er durch die am Tage des Gerichtes mit ihrem Untergange nothwendig verbundene Errettung der Erwählten den Reichthum seiner Herrlichkeit oder seiner herrlichen Gnade gegen sie in ein desto helleres Licht stellen wollte. Doch einmal kann dies unmöglich als göttliche μακροθυμία bezeichnet werden, wenn Gott die Zorngefässe nur zu dem Zwecke eine Zeitlang erträgt, um durch ihren endlichen Untergang desto schlagender seinen Zorn und seine Macht zu erweisen; denn eben weil diese Manifestation nur die Selbstverherrlichung der allmächtigen Strafgerechtigkeit Gottes zu ihrem Ziele hat, ist sie nicht Ausfluss der auf das Wohl der Menschen bedachten Langmuth. Es müsste dann also jedenfalls ὧς durch „obgleich er wollte“ erklärt werden. Denn das kann allerdings als Erweis der göttlichen μακροθυμία bezeichnet werden, wenn Gott statt von seinem Rechte, seinen allmächtigen Zorn sogleich zu vollstrecken, Gebrauch zu machen, noch eine Zeitlang gleichsam an sich hält, und den Vollzug seines Gerichtes hinausschiebt. Doch auch so liesse immer noch als ein zweites Bedenken gegen diese Auffassung sich der Einwand erheben, dass Gott wohl gedacht werden könne als die Zorngefässe vernichtend, um eben durch ihre Vernichtung seine Gnade gegen die Erwählten, welche ein gleiches Loos getroffen hätte, wenn nicht die freie göttliche Erbarmung sich ihrer angenommen hätte, zu bekunden, er aber nicht gedacht werden könne als die Zorngefässe in Langmuth ertragend und bestehen lassend, um seine Gnade gegen die Erwählten zu dokumentiren. Denn wohl die Vernichtung, nicht aber die Erduldung des Einen bildet einen Gegensatz zu seiner Gnade gegen den Andern. Wir würden also dann einen Ausspruch erwartet haben, wie etwa folgenden: „Wie aber wenn Gott, da er seinen Zorn erweisen und seine Macht kund thun wollte, ohne Versöhnen vertilgt hat die zum Verderben bereiteten Gefässe des Zornes, und zwar zugleich zu dem Zwecke, um durch diese Vertilgung den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefässen des Erbarmens zu manifestiren, welche er zur Herrlichkeit zuvorbereitet hat?“ Wollte man erwidern, nicht die ertragende Langmuth an sich werde in Contrast gestellt zu der errettenden Gnade, sondern der Zweck dieser Langmuth, welcher darin bestehe, durch Aufschub der Uebergabe an die Verdammniss bis auf den Tag des Gerichtes, die eben an diesem

Tage an den Verdammten sich erweisende Strafgerechtigkeit der in demselben Momente an den Erretteten sich manifestirenden Erbarmung als Folie unterzubreiten: so könnte wiederum ein solcher Zweck schlechterdings nicht als von der göttlichen Langmuth gesetzt gedacht werden. Es hätte dann heissen müssen: „Wenn aber Gott, obgleich er erweisen wollte seinen Zorn, und kund thun seine Macht, mit vieler Langmuth getragen hat Gefässe des Zornes, die zugerichtet sind zum Verderben, und diesen Aufschub ihrer Strafe bis auf den Tag des Gerichtes auch deshalb veranstaltet hat, um dann durch dieselbe desto einleuchtender kund zu thun den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefässen der Erbarmung u. s. w.“ Die unterstrichenen Worte waren nothwendig erforderlich, und können nicht nur im Gedanken ergänzt werden. Eben so wenig aber wird man den Nebenzweck des ἡνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ darin finden dürfen, dass vorher noch recht Viele zu Christo bekehrt werden, und dann am Gerichtstage ὁ πλοῦτος τῆς δόξης sich eben in der Beseligung dieser grösseren Anzahl bekunden sollte. Denn einmal bezeichnet ὁ πλοῦτος τῆς δόξης offenbar die intensive Fülle der göttlichen Gnade, und dann hätte die so erforderliche starke Gedankensuppletion doch mindestens durch ein ἐπὶ πλεόνα σκευῇ τῆς δόξης angedeutet und ermöglicht werden müssen*). Wenden wir uns demnach zur zweiten Konstruktionsweise, nach welcher nämlich καὶ ἵνα v. 23. nicht mit ἡνεγκεν sondern mit κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν v. 22. verknüpft werden soll. „Welche zum Verderben bereitet sind, und zwar zu dem Zwecke, um dadurch den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Erwählten kund zu

*) Meyer meint zwar: „Hätte nämlich Gott die σκευῇ δόξης nicht so langmüthig ertragen, sondern bereits das Strafgericht über sie hereinbrechen lassen (welches mit der Parusie zusammen zu denken ist), so hätte er keinen Zeitraum gehabt, um an σκεύεσι ἐλέους seine Herrlichkeit zu bekunden: wozu aber jene Langmuthsperiode dienen sollte, in welcher solche von Gott für die ewige δόξα vorher zubereitete σκευῇ durch die Berufung (v. 24.) zu Christo geführt, und dadurch die Fülle der göttlichen Herrlichkeit über sie kund gegeben werden sollte.“ Doch σκευῇ ἐλέους waren ja schon mit den σκευῇ δόξης gleichzeitig vorhanden. Die Predigt des Evangeliums schuf von Anfang an beide. Es könnte sich also nur um πλεόνα σκευῇ ἐλέους handeln, welches, wie uns scheint, unentbehrliche πλεόνα eben nicht dasteht. Sonst wären auch wir geneigt, uns der in Rede stehenden Erklärung anzuschliessen; indess was Meyer in der 3ten und 4ten Aufl. zur Erledigung unseres Bedenkens vorbringt, befriedigt nicht. Er meint, der Apostel habe die beiden Arten von σκευῇ lediglich nach ihrer Qualität im Auge; der von ihm gedachte Gegensatz sei rein qualitativ, nicht auf eine numerische Vergleichung sei es ihm angekommen. Da aber von Anfang an sowohl Gnadengefässe als Zorngefässe vorhanden sind, so kann doch der Aufschub der richterlichen Parusie nur dazu dienen, die Zahl der Gnadengefässe zu mehrern, nicht aber Gnadengefässe überhaupt erst zu schaffen.

thun.“ Wir gewinnen dann zwei coordinirte Hauptgedanken, einmal den, dass Gott die Zorngefässe, obgleich er seinen Zorn und seine Macht kund thun wollte, dennoch eine Zeitlang in grosser Geduld getragen hat, ehe er sie verderbte, und dann den, dass ihre Vernichtung vornehmlich auch zur Verherrlichung seiner Gnade gegen die Barmherzigkeitsgefässe dienen sollte. Doch bleibt es dann unbegreiflich, warum der letzte Hauptgedanke, der eigentlich noch wesentlicher ist, als der erste, nicht auch der Form nach dem ersten wenigstens coordinirt, sondern sogar in untergeordneter Weise von der nebensächlichen Bestimmung *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* abhängig auftritt. Wir hätten dann vielmehr folgende Conformation des Gedankens erwartet: „Wie aber wenn Gott Gefässe des Zornes zum Verderben bereitet hat, um dadurch seinen Herrlichkeitsreichthum an den Erbarmungsgefässen zu zeigen, und jene Zorngefässe noch dazu, obgleich er seine Macht bekunden wollte, in grosser Geduld ertragen hat?“ Ueberdies lag zu dieser Ueberspannung der absoluten Berechtigung Gottes keine Veranlassung vor, und wir würden dann weniger eine Widerlegung des Gegners, was doch offenbar der Fall sein soll, als eine verschärfte Abweisung desselben vor uns haben. Es bleibt also nur die dritte Auffassungsweise übrig, wonach *ἵνα γνωρίσῃ* dem *θέλων* coordinirt, und das von dem im Gedanken vor *ἵνα* zu wiederholenden *εἰ* abhängige Verbum nicht ausdrücklich gesetzt ist. „Wenn aber Gott, obgleich er u. s. w., in vieler Geduld Zorngefässe zur Verdammniss bereitet ertragen hat, und (wenn er) um den Reichthum seiner Herrlichkeit kund zu thun an Erbarmungsgefässen, welche er zubereitet hat zur Herrlichkeit . . .“ Der Apostel wollte fortfahren: „Alles gethan hat, was dazu erforderlich ist, um diese Gefässe zu der ihnen bestimmten Herrlichkeit zu führen, nämlich sie berufen, gerechtfertigt und geheiligt hat“ vgl. 8, 30., richtet aber seinen Blick sogleich auf die im concreten Falle vorliegenden Erbarmungsgefässe, verschweigt also das *ἐκάλεσεν αὐτούς*, und sagt statt dessen gleich *οὕς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς* v. 24. Diese Konstruktionsweise scheint uns auch am meisten dem unmittelbaren exegetischen Gefühle zu entsprechen, welches mit *ἀπώλειαν* v. 22. den Abschluss eines selbstständigen nach Inhalt und Form in sich vollendeten Gedankens anzuerkennen, und mit *καὶ ἵνα* v. 23. einen gleichen Gedanken zu beginnen, sich genöthigt sieht. Offenbar ist die Konstruktion so anzustellen, dass dem in v. 22. liegenden: *θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* das correspondirende: *ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν* v. 23. coordinirt erscheint: wie denn auch der ganzen vorhergehenden Entwicklung gemäss es sich von vorne herein erwarten lässt, dass der Apostel hier von dem Verfahren Gottes nicht nur in Beziehung auf die *εἰς ἀτιμίαν σκεύη*, sondern auch in Beziehung auf die *εἰς τιμὴν σκεύη*, gleichmässig handeln und suchen werde, das eine wie das andere in das rechte Licht zu stellen. Endlich dürfte auch die mit v. 24. begin-

nende, specielle Deduktion in Hinsicht auf die *εἰς τιμὴν σκεύη* dafür sprechen, dass die vorhergehende Aussage über dieselben, an welche diese Deduktion sich anlehnt, nicht als beiläufiger und untergeordneter, sondern als selbstständiger Satz aufgetreten sein werde *). *εἰ δὲ]* si vero? d. i. quid vero si? wenn nun aber? = wie nun aber wenn? Ein konditionaler Vordersatz mit verschwiegenem Nachsatze. Vgl. Hartung Lehre v. d. Partik. d. gr. Spr. Th. II. S. 212. 6. Joh. 6, 62. AG. 23, 9. auch Mark. 7, 11. Luk. 13, 9. Die nahe liegende Ergänzung eines *τί ἐροῦμεν; τί ἄτοπον;* oder dergleichen erscheint, da der hypothetische Vordersatz eigentlich der angegebenen interrogativen Form gleichgilt, kaum nothwendig. Denn „Wie aber wenn?“ bedeutet selbst s. v. a. „Was lässt sich aber dagegen sagen wenn?“ Darfst du dann noch wagen *ἀνταποκρίνεσθαι τῷ θεῷ?* Das *δὲ* ist metabatisch, von der Zurückweisung v. 20 f. zur beschämenden Widerlegung überleitend. *θέλων]* obgleich er wollte nicht weil er wollte. Im letzteren Falle hätte wohl auch Paulus dem nachfolgenden *ἵνα γνωρίσῃ* entsprechend geschrieben *εἰ δὲ ὁ θεὸς ἵνα ἐνδείξῃται τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσῃ κτλ.* **) *ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ]* vgl. *ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου* v. 17., auf welche Worte hier eine offenbare Rückbeziehung statt findet. Zu *ἐνδείξασθαι* vgl. auch 3, 25., zu *τὸ δυνατόν* = *ἡ δύναμις* vgl. *τὸ γνωστόν* 1, 19., *τὸ χρηστόν* 2, 4. *τὸ ἀδύνατον* 8, 3. *τὸ δυνατόν αὐτοῦ* ist s. v. a. sein Mögliches, was er zu thun im Stande ist. *ἡνεγκεν]* Theophyl.: *ὑπέμεινεν, ἠνέσχετο*. Oekum.: *ὑπήνεγκεν, ὑπέμεινεν*, trug, erduldete, vgl. Hebr. 13, 13., so dass er ihre Strafe und Vernichtung aufschob, worin eben seine *πολλὴ μακροθυμία* sich zeigte. *σκεύη ὀργῆς]* entsprechend dem *εἰς ἀτιμίαν σκεύη* v. 21. Also = Gefässe, die dazu bereit sind, um an ihnen Zorn zu zeigen, welche zur Aufnahme von *ὀργή*, oder Objekte des göttlichen Zorns zu sein, bestimmt sind. Falsch ist hier die Erklärung: *σκεύη* = Werkzeuge, welche Bedeutung allerdings AG. 9, 15. Jes. 13, 5.: *כְּלִי יָצַם יְהוָה* eben so dem Zusammenhange entspricht, als an unserer Stelle demselben zuwiderläuft. Denn hier sind nicht Werkzeuge gemeint, durch die sich der göttliche Zorn vollzieht, sondern Gefässe, an denen er sich vollzieht. Vgl. 1 Petr. 3, 7. Die schon erwähnte formelle Rückbeziehung auf v. 17., so wie das historische Tempus *ἡνεγκεν* legt die Beziehung von *σκεύος ὀργῆς* auf Pharaon nahe. Doch ist die Sentenz, wie schon der Plural *σκεύη ὀργῆς* und der Gegensatz *σκεύη ἐλέους* zeigt, allgemein,

*) Aehnlich, wie wir, construirt und erklärt auch Tholuck, und wir sehen nicht ein, mit welchem Rechte Meyer behauptet, dass dadurch dem Apostel „ohne alle Nöthigung eine Verirrung und Verwirrung aufgebürdet“ werde.

**) „An die Spitze ist *θέλων* gestellt, um contrastmässig den Begriff, den es vorbereiten soll, den der *μακροθυμία*, desto stärker vorzubereiten.“ Meyer.

so dass Pharaon nur als Repräsentant der ganzen Gattung gedacht ist. In der Person Pharaos hat Gott die *σκέυη ὀργῆς* überhaupt mit grosser Langmuth getragen; wovon dann die aus dem vorliegenden, polemischen Gegensatze sich von selbst ergebende Anwendung die ist, dass er in gleicher Weise die hartnäckigen, vom messianischen Heile ausgeschlossenen Juden gegenwärtig noch vor dem Hereinbrechen seines Strafgerichtes *ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ* erträgt. Bezieht man aber die Zornesgefässe unmittelbar auf die ungläubigen Juden, so muss man dann mindestens eine Anspielung auf Pharaon statuiren. *σκέυη ὀργῆς* ohne Artikel zur Angabe der Qualität = Menschen, welche Zornesgefässe sind. *κατηρητισμένα εἰς ἀπώλειαν*] gefertigt zum Verderben. Die Beziehung auf v. 21., so wie das *ἃ προητοίμασεν* v. 23. nöthigen auch in *κατηρητισμένα* Gott als das bereitende Subjekt anzuerkennen. Denn von wem anders können die Gefässe, dem ganzen Zusammenhange der Stelle nach, bereitet gedacht werden, als eben *ὕπο τοῦ Θεοῦ*? Die grammatisch an sich zulässige Erklärung *κατηρητισμένα* = fertig, reif, geeignet, (vgl. zu diesem Gebrauche des part. perf. pass. als adject. verb. Luk. 6, 40. 2 Cor. 10, 10. 1 Petr. 1, 8. Apok. 21, 8. auch Gal. 2, 11.), so dass also möglicher Weise der Mensch selbst als Urheber dieses für die *ἀπώλεια* bestimmten, geistigen Zustandes gedacht werden könnte, findet hier nicht statt. Der Ausdruck *καταρτίζειν* weist auch zu sichtbar auf das Bild des Töpfers, der sie bereitet hat, zurück. Man wird die prädestinarianische Erklärung unseres Kapitels nicht dadurch überwinden, dass man, worin der Fehler fast sämmtlicher älterer, wie neuerer antiprädestinarianischer Ausleger besteht, gegen den exegetisch einfach vorliegenden Sinn überall universalistische Zwischengedanken einzuschieben, und dadurch alle schroffe Spitzen der paulinischen Argumentation abzubrechen oder abzustumpfen bemüht ist. Man muss vielmehr unbefangen die Möglichkeit der prädestinarianischen Deutung von v. 6—23. an und für sich genommen, so wie den starken Schein von Berechtigung, welchen sie ansprechen kann, zugestehen. Es genügt, wie schon bemerkt, nachzuweisen, dass diese Deutung bei strenger Festhaltung des polemischen Gegensatzes, in welchem die prädestinarianisch klingenden Ausdrücke gesetzt sind, keinesweges nothwendig, ja nicht einmal wahrscheinlich ist, so dass also der Ausweg einer anderen, universalistischen Lösung des fraglichen Problems noch offen erhalten bleibt. Die Nothwendigkeit, diesen Ausweg einzuschlagen, kann aber nicht aus v. 6—23. selbst, sondern nur wie aus der analogia fidei überhaupt, so auch aus dem Zusammenhange der ganzen voraufgehenden und nachfolgenden Lehrentwicklung unseres Briefes selbst deducirt werden. Nicht unsere Stelle, sondern nur die Schriftlehre im Zusammenhange und andere klare und unzweideutige Einzelaussprüche derselben können deshalb als Ausgangspunkte oder sedes propriae für die Entwicklung einer schriftgemässen Erwählungslehre benutzt werden, weil eben unsere Stelle nur darauf ausgeht die Freiheit der göttlichen Gnade gegenüber jeglichem menschlichen Rechtsan-

spruche zu vertreten, die Beantwortung der Frage nach der Selbstgebundenheit oder absoluten Ungebundenheit dieser Gnade aber nicht in ihrem Zwecke liegt. So will es denn auch nicht verfangen, etwa mit Bengel zu unserem Verse darauf aufmerksam zu machen, dass die ira Dei nicht sine causa sei, sondern die schuldhaften peccata der Menschen voraussetze. Denn der Apostel hatte ja eben v. 20. und 21. dieses Aeusserste von seinem Gegner verlangt, zuzugestehen, dass Gott das Recht habe, den Menschen zu verstocken, und dennoch wegen dieser Verstocktheit im Zorne zu verderben. Hat er aber dieses Recht, so lässt sich auch nicht mehr einwenden, der Aufschub der Strafe sei dann keine *μακροθυμία* mehr, denn der Aufschub des berechtigten Zornesausbruches wird auch mit Recht als Ausfluss der Langmuth bezeichnet werden können. Was aber die Hinweisung darauf betrifft, dass Paulus *κατηρητισμένα* und nicht, dem *ἃ προητοίμασεν* v. 23. entsprechend, *ἃ προκατήρητισεν* geschrieben habe, so könnte der prädestinarianische Exeget dies immer noch als eine für sich allein nichts beweisende Zufälligkeit erklären. Wir meinen deshalb, dass auch in unserem Verse in keiner Weise schon eine Beantwortung der vorliegenden Frage zu finden ist; denn der Apostel sagt ja nur, dass Gott von seiner unbedingten Befugniss, nach Willkür zu verstocken und zu verderben, welchen er will, jedenfalls nur schonenden Gebrauch gemacht habe, und dass also der, welcher den Finger auf den Mund legen muss, wenn Gott ihn sogleich der *ἀπώλεια* Preis gibt, doppelten Grund habe, sich dem gerechten Gerichte Gottes schweigend zu unterwerfen, wenn Gott noch dazu den Vollzug desselben durch geduldigen Aufschub temperirt *). Die *ἀπώλεια* ist in Hinsicht auf Pharaon allerdings zunächst nur als zeitliches Verderben, welches bei ihm das ewige Verderben nur im Hintergrunde birgt, in Hinsicht auf diejenigen aber, deren Repräsentant er ist, an die doch hier vorzugsweise gedacht ist, direkt als ewiges Verderben zu fassen. *καὶ ἵνα γνωρίσῃ] = καὶ ἵνα ἐνδείξηται. τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ]* den Reichthum oder die Fülle seiner Herrlichkeit. Ueber *ὁ πλοῦτος* vgl. zu 2, 4, über die neutrale Form *τὸ πλοῦτος*, welche hier F. G. darbieten, Winer Zweiter Abschnitt. §. 9. 2. Anm. 2. S. 76. Die *δόξα* steht hier im Gegensatze zur *ὀργή* v. 22., und so entspricht *ὁ πλοῦτος τῆς δόξης* dem *τὸ δυνατόν* und *ἡ ὀργή* gemeinsam, welches = *τὸ δυνατόν τῆς ὀργῆς*. Die göttliche *δόξα*

*) Besser bemerkt: „Es heisst aber den Irrlehrern zu viel eingeräumt, wenn man sagt: dies neunte Capitel könne allerdings möglicher Weise calvinistisch verstanden werden, nur müsse es nicht nothwendiger Weise so verstanden werden.“ Er fährt aber selber fort: „Freilich schliesst ja die heilige Schrift nirgend irriges Verständniss so von sich aus, wie ein Rechenbuch.“ Ergo! Wenn er aber weiter sagt: „aber dass der heilige Geist in Paulo durch andere Lehrweise, als die ihm hier gefallen hat, die Möglichkeit falscher Deutung hätte vermeiden mögen, sollen wir nicht sagen“; so fragen wir: wer hat denn das gesagt?

ist also als huldreich und beseligend, oder den Menschen selbst in den Zustand der *δόξα* versetzend zu denken. (Vgl. Sap. Sal. 19, 21.) *ἐπὶ σκεύη ἐλέους*] Gegensatz der *σκεύη ὀργῆς* v. 22. *ἐπὶ* hängt von *γνώσει* ab. Die Gefässe des Erbarmens sind die Gläubigen, die durch Christum Erlösten. Schon im vorigen Verse fand eigentlich nur eine formelle Beziehung auf die Geschichte Pharaos statt, während der Gedanke in seiner Allgemeinheit doch im Grunde nur auf die dem messianischen Heile Widerstrebenden zielte. In unserem Verse fehlt aber selbst dieser geschichtliche Hintergrund, und es erscheint deshalb die Beziehung auf die Rettung der Israeliten aus Pharaos Hand nicht hinlänglich motivirt und zugleich ganz entbehrlieh. *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*] die er vorherbereitet hat zur Herrlichkeit. Die *δόξα* steht im Gegensatze zur *ἀπώλεια* v. 22. Es ist also der herrliche Zustand, in welchen die göttliche *δόξα* den Menschen versetzt, vgl. 2, 7, 8, 18, 21. Dies geschieht, indem Gott den Menschen seiner eigenen *δόξα* theilhaftig macht, vgl. 5, 2. *προετοιμάζειν* enthält allerdings wie *καταρτίζειν* v. 22. ein von der Bereitung des Gefässes entlehntes Bild; doch bezieht es sich hier nicht auf die faktische Bereitung, so dass das *πρό* nur ausdrückte, dass dieselbe in der Zeit der Erlangung der zukünftigen *δόξα* voraufgegangen sei, sondern *προετοιμάζειν* ist s. v. a. vorherbereiten im göttlichen Rathschlusse, also nicht wesentlich verschieden von „vorherbestimmen“, vgl. das *προορίζειν*, *προγινώσκειν* 8, 29., und das ähnliche Verhältniss, in welchem 8, 30. *προορίζειν* und *καλεῖν*, wie *προετοιμάζειν* hier und *καλεῖν* v. 24. zu einander stehen. Vgl. auch Eph. 2, 10. (Harless u. Meyer z. St.) Matth. 25, 34. Sap. Sal. 9, 8. LXX Genes. 24, 14. Der Formenwechsel *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* und *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν* erklärt sich daraus, dass v. 22. nicht die Tendenz herrscht, den Begriff der göttlichen *ὀργή* zu schärfen, sondern vielmehr die bei der *ὀργή* noch statt findende *μακροθυμία* hervorzuheben, weshalb die Gefässe nicht ausdrücklich als von Gott und zwar schon in seinem ewigen Rathschlusse zum Verderben gefertigt, sondern überhaupt nur als zum Verderben gefertigt bezeichnet werden; v. 23. hingegen soll eben das göttliche *ἔλεος* möglichst stark markirt werden, daher die göttliche Aktivität selbst und zwar schon von Ewigkeit her in der Fertigung der Erbarmungsgefässe begriffen auftritt. Es ist also *ipsissimis verbis* nur eine *praedestinatio ad vitam*, nicht auch eine *praedestinatio ad mortem* ausgesprochen. Der v. 23. allerdings nur elliptisch ausgedrückte, und aus v. 24. zu vervollständigende Gedanke ist also der, dass wie die *σκεύη ὀργῆς* keinen Grund haben, sich zu beschweren v. 22., so die *σκεύη ἐλέους* nur Grund haben, das göttliche *ἔλεος* zu preisen, indem der Gott, welcher schon von Ewigkeit die *δόξα* ihnen bereitet hat, auch in der Zeit Alles gethan hat, um sie zur Erlangung derselben zu leiten und tüchtig zu machen.

V. 24—29. Rücklenkung zum Ausgangspunkte des Kapitels, nämlich zur Thatsache des Ausschlusses Israels als Volksganzes vom mes-

sianischen Heile und der Annahme der Heidenwelt an seiner Statt. Dass diese Thatsache nicht mit dem Inhalte des Alttestamentlichen Verheissungswortes collidire, war v. 6—23. erwiesen. Jetzt wird sie direkt als durch prophetische Aussprüche vorherverkündigt dargethan.

V. 24. *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς*] Luther: „welche er berufen hat, nämlich uns.“ Es fände dann eine *constructio ad sensum* statt, indem nämlich, da die *σκεύη ἐλέους* Personen sind, das darauf bezügliche Pronomen (*οὓς*) im Maskulinum, statt im Neutrum stünde. Doch hat diese Construktionsweise sowohl wegen des voraufgegangenen Neutrums *ἃ* in *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*, als wegen des dann isolirt und lose nachschleppenden *ἡμᾶς* wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Vielmehr ist das Relativum im Genus von dem nachfolgenden *ἡμᾶς* attrahirt = „als welche (nämlich als *σκεύη ἐλέους* *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*) er uns auch berufen hat.“ Vgl. Winer Anhang. §. 63. 1. a. S. 605. *οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων*] wie die Juden es erwarteten, und in Anspruch zu nehmen, ein Recht zu haben meinten. *ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν*] und zwar vorzugsweise aus den Heiden, und nur ausnahmsweise aus den Juden, während die Juden höchstens das umgekehrte Verhältniss zugestanden. Paulus weist hier freilich zunächst nur die Forderung des *μόνον ἐξ Ἰουδαίων* zurück. Das vorzugsweise *ἐξ ἐθνῶν* und nur ausnahmsweise *ἐξ Ἰουδαίων* geht aber aus den in den folgenden Versen angeführten Prophetenstellen hervor.

V. 25. u. 26. Prophetische Verkündigung der Berufung der Heiden. V. 25. *ὡς καὶ ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει*] wie er (nämlich Gott) auch im Hosea sagt. Die Stelle ist aus Hoseas 2, 25. (LXX.: 2, 23.) entnommen. Der hebräische Grundtext lautet: *וְהָיָה כְּיָמֵינוּ וְהָיָה כְּיָמֵינוּ וְהָיָה כְּיָמֵינוּ*. Die LXX. übersetzen wörtlich: *καὶ ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἡγαπημένην* (Cod. Alex.: *ἐλεήσω τὴν οὐκ ἡλεημένην*), *καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου, λαός μου εἰ σύ*. Vgl. 1 Petr. 2, 10. Die formelle Abweichung des Apostels ist absichtlich. Die Umstellung der Satzglieder passt zu seinem Zwecke, weil das *οὐ λαός μου* von vorne herein deutlicher und bestimmter die Heidenwelt bezeichnet, als das *οὐκ ἡγαπημένην*. Der Ausdruck *καλέσω* aber steht in Rückbeziehung auf *ἐκάλεσεν* v. 24. *Vocationem statim sequitur appellatio*. Bengel. Also: ich werde nennen das nicht mein Volk ist mein Volk, u. s. w. Beim Propheten ist ferner von der Wiederannahme des abgefallenen Reiches Israel die Rede. Dennoch ist die Citation des Apostels nicht nur als Anwendung, sondern als Beweisstelle zu betrachten. In der That enthält das Verfahren Gottes gegen das abtrünnige Israel das Gesetz seines Thuns gegen die Abtrünnigen überhaupt; auch war Israel in seinem Abfalle den Heiden gleich geworden, und die Verkündigung der Wiederannahme der Kinder Israel zu Kindern Gottes enthielt also in der That, da Gott *ceteris paribus* sich nicht nach Zufall und Willkür erbarmt, auch eine Weissagung der Annahme der Heidenwelt. Und was die etwaige göttliche Gebundenheit betrifft, so war diese aller-

dings in Bezug auf Israel durch den mit dem Stammvater Abraham geschlossenen Bund gegeben, aber sie war ebenfalls, wenn auch immerhin in entfernterer Weise, in Bezug auf die Heidenwelt durch die dem Stammvater der Menschheit für sein ganzes Geschlecht erteilte Urverheissung vorhanden. Vgl. auch Hengstenberg Christologie. Th. III. S. 56 f. Zweite Ausgabe. B. I. S. 251 f. Nach Hofmann Weiss. u. Erf. II. 215. u. Schriftbew. I. 251. soll Paulus dies Citat auf das jüdische Volk beziehen, was aber nach *ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν* v. 24. ganz unstatthaft ist. Das *ἐξ Ἰουδαίων* bedurfte gar keiner prophetischen Begründung. Vgl. Meyer. *ὁ οὐ λαὸς μου* עַמִּי לֹא, vgl. 10, 19.: *ἐπ' οὐκ ἐθνει* über ein Nicht-Volk. Winer III. K. 5. §. 59. 1. Anm. S. 559. *ἡ οὐκ ἀγαπημένη* רַחֲמָה לֹא ist beim Propheten, vgl. Hos. 1, 6., der Name seiner das Haus Israel symbolisch darstellenden Tochter; daher das Femininum. Auch Lo Ammi ist ursprünglich symbolischer Name des Prophetensohnes, vgl. Hos. 1, 9., welcher gleichfalls das verstossene Volk bezeichnen sollte.

V, 26. Die hier angeführte mit dem vorhergehenden Citate zu Einem zusammenhängenden Ausspruche verbundene Stelle ist aus Hos. 2, 1. (LXX.: 1, 10.) entnommen. Solche Combination verschiedener Schriftstellen selbst aus verschiedenen biblischen Büchern findet sich öfter auch bei den Rabbinen *). Die Verknüpfung war hier durch die Verwandtschaft der Stellen, die sich in einer und derselben, von dem nämlichen Subjekte handelnden Prophetie finden, sehr nahe gelegt und erleichtert. Durch die Umstellung (auf Hos. 2, 25. folgt hier Hos. 2, 1.) tritt das im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden zunächst erforderliche *καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου* an die Spitze, und wird zugleich eine Steigerung des Sinnes erreicht. Die LXX. haben: *καὶ ἔσται, ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς, οὐ λαὸς μου ὑμεῖς, κληθήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ ζῶντος*. Paulus schiebt also nur vor *κληθήσονται* das nachdrückliche *ἐκεῖ* ein, und lässt das im Grundtexte nicht begründete (bei den LXX. im Gegensatze zu den Söhnen Judas vgl. Hos. 1, 7. stehende) *καὶ αὐτοὶ* weg. *καὶ ἔσται*] רַחֲמָה und es wird geschehen. Vgl. AG. 2, 21. *ἐν τῷ τόπῳ οὗ*] בְּמִקְוֶם אֲשֶׁר an dem Orte, wo. Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 54.: „Der Ort kann hier nun

aber entweder derjenige sein, wo das Volk zuerst den Namen Lo Ammi erhalten, Palästina, oder der Ort des Exils, wo es zuerst die volle Bedeutung desselben empfunden; das Elend ein sermo realis Gottes. Für die letztere Beziehung (Jonath.: in loco, quo abducti sunt inter gentes) entscheidet der folgende Vers, wo dem מִקְוֶם das מְדִינָה, das Land des Exiles, entspricht.“ Dies passt auch gut zum Sinne des Apostels, welchem das Zehnstämmereich im Lande des Exils Repräsentant der Heiden in den Heidenländern ist. Allerdings ward auch zu den letzteren gesagt: *οὐ λαὸς μου ὑμεῖς*, einmal durch ihre tatsächliche Absonderung und Verlassenheit von Gott und göttlicher Offenbarung, und dann durch das Prophetenwort, welches, wenn auch von ihnen nicht vernommen oder nicht aufgenommen, in Palästina gegen sie erschallte. Vgl. schon 5 Mos. 32, 21., wo die Heiden als ein Nicht-Volk, Lo-Am, bezeichnet werden. Wir brauchen übrigens, um die Berechtigung des Apostels zu dem Gebrauche, welchen er von dem Prophetenspruche macht, nachzuweisen, nicht einmal dabei stehen zu bleiben, dass Israel und die Heidenwelt zu einer und derselben Kategorie gehören, sondern wir können noch einen Schritt weiter gehen. Das Reich Israel war von Anfang an und während der ganzen Zeit seines Bestandes ein götzendienerisches Reich, und als solches im Gegensatze zu Juda Repräsentant der Heidenvölker. Darum ward es auch unter die Heiden weggeworfen, ohne jemals als Reich ins gelobte Land zurückzukehren; es löste sich auf und ging unter in die Heidenwelt, der es sich gleich gemacht hatte. So ist denn die gesammte Heidenwelt, von der nun Israel ein Theil geworden ist, nur als eine Erweiterung des Volkes der zehn Stämme zu betrachten. In ihr ist Israel geworden zahlreich, wie der Sand des Meeres, der nicht gemessen wird und nicht gezählt, vgl. Hos. 2, 1. die unserem Citate unmittelbar vorangehenden Worte. Darum was der Prophet Israel verkündigt, ist an der Heidenwelt wirklich in Erfüllung gegangen. So erklärt sich auch erst vollständig 1 Petr. 2, 10., welcher Brief bekanntlich an Heidenchristen gerichtet ist. Die starke Markirung der Selbigkeit des Ortes (*ἐν τῷ τόπῳ οὗ — ἐκεῖ*) hebt zugleich desto stärker die Umwandlung der göttlichen Gesinnung hervor. Es ist deshalb nicht nöthig, bloss diese Umwandlung durch die lokale Beziehung ausgedrückt zu finden. Noch weniger kann Paulus an Palästina den Centralsitz auch der neuen Theokratie denken, wo die Heiden von den Christen als Mitgenossen der *νιοθεσία* anerkannt worden seien, denn das rufende Subjekt in *κληθήσονται* sind offenbar nicht die Christen, sondern Gott selber vgl. *καλέσω* v. 25. Endlich ist *ἐν τῷ τόπῳ οὗ* auch nicht auf die Gemeinschaft der Heiligen, den coetus Christianorum, zu beziehen, „ubi diu dubitatum est, an recte gentiles reciperentur“, weil das sprechende Subjekt in *ἐρρέθη αὐτοῖς*, eben so wohl wie in *κληθήσονται*, Gott selber ist. Zu *κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ* vgl. 1 Joh. 3, 1.

V. 27—29. Prophetische Verkündigung des Ausschlusses Israels als Masse und der Errettung eines heiligen Restes.

*) Vgl. Surenhusius ספר המשיח sive *βίβλος καταλλαγῆς*. p. 45—47. Thesis VII. (Interdum plura loca sacrae Scripturae in unum contrahi solent ad efficaciorum rei demonstrationem.), und p. 466. in den Conciliationes in loca ex V. T. ad Romanos allegata z. u. St. (Notandum hic est, quod Apostolus huncce locum alteri immediate subjungat, sine ulla allegandi formula, perinde ac si unus tantum esset locus, quod priscis Hebraeorum Theologis etiam in usu erat, quemadmodum constat ex thesi nostra VII. de Modis allegandi et explicandi Scripturas sacras; ubi porro ex eadem thesi constat, in duobus locis contrahendis posteriorem aliquando priori anteponi, quod hic ab Apostolo quoque factum est, ut res gradatim procedat, et unum per aliud demonstretur.)

V. 27. u. 28. Ἰσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραὴλ] Jesaias aber ruft aus über Israel. Das δὲ leitet nicht sowohl von einem Propheten zum anderen über, nämlich vom Hoseas zum Jesaias, als vielmehr von einem Gegenstande zum andern, nämlich von der Annahme der Heiden zur Verwerfung Israels bis auf das κατάλειμμα. — κράζειν vgl. 8, 15. von dem lauten und feierlichen, dem zuversichtlichen und muthvollen Rufen. Joh. 1, 15. 7, 28. 37. 12, 44. AG. 23, 6. 24, 21. ὑπὲρ, wie öfter, von dem Gegenstande, über welchen gesprochen, geschrieben, geurtheilt u. s. w. wird, also gleich περί, vgl. 2 Cor. 8, 23. Phil. 1, 7. Winer III. K. 5. §. 51. 1. 3. S. 459. So auch im Lateinischen scribere super aliqua re = de aliqua re. ὑπὲρ τοῦ Ἰσραὴλ steht nachdrucksvoll an der letzten Stelle. Das Citat ist aus Jes. 10, 22. 23. ziemlich genau nach den LXX. Diese lesen nämlich: καὶ ἂν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται. λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντεμνημένον κύριος ποιήσει ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη. Die bedeutendste Abweichung ist also der Ausdruck ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ statt ὁ λαὸς Ἰσραὴλ (Hebr. לְכָל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל), wohl deshalb gewählt, weil es hier auf den Begriff der grossen Zahl im Gegensatze zum κατάλειμμα besonders ankam. Was die Lesart betrifft, so lassen Lachmann und Tischendorf nach AB al. Syr. Erp. Copt. Eus. Damasc. Aug. ἐν δικαιοσύνῃ ὅτι λόγον συντεμνημένον aus. Eben so Cod. Sinait.* Es bleibt dann nur der Satz nach: λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς, und es müsste angenommen werden, dass die Abschreiber die weggelassenen Worte aus den LXX. in den paulinischen Text gesetzt hätten. Doch viel näher liegend und wahrscheinlicher ist die Annahme, dass die Abschreiber von συντέμνων gleich auf συντεμνημένον übergingen, und dadurch irrtümlich der Ausfall veranlasst wurde. ἂν γ] Hebr. אִם־יִהְיֶה כִּי denn wenn sein sollte. „Wir haben in diesen Worten eine allgemeine Regel, ein von nun an bei jeder Gelegenheit aufs Neue sich geltend machendes Grundgesetz des göttlichen Regiments. Noch vor ganz Kurzem hatte unter Ussia — Jerobeam II. das gesammte Israel in hohem Flore gestanden. Ja Ephraim war noch in diesem gegenwärtigen Augenblicke der Meinung, in einem neuen Aufschwunge begriffen zu sein (vgl. 9, 9.). Desgleichen hatte sich in der späteren Zeit Hiskia's das Reich Juda wieder erholt. Namentlich war auch zu Christi Zeit das Volk wieder zahlreich geworden. Aber dennoch galt allemal wieder die hier ausgesprochene Regel.“ Drechsler, der Prophet Jesaia. Th. I. S. 443. ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης] weist auf das Verheissungswort Genes. 22, 17. vgl. Genes. 32, 12. hin. τὸ κατάλειμμα] der Rest d. i. nur der Rest. Lachmann und Tischendorf lesen nach A B Eus. τὸ ὑπόλειμμα. (Cod. Sinait.* hat ὑπόλειμμα.) Die Bedeutung ist dieselbe; doch ist wahrscheinlicher, dass Paulus mit den LXX. κατάλειμμα geschrieben habe. σωθήσεται] Hebr. שָׁרְיָה bekehrt sich. Paulus behielt den Ausdruck

der LXX. bei, weil er hier eben von der Errettung Israels handelt. Und an sich ist ja auch allerdings die σωτηρία stets nothwendige Folge der Bekehrung. „Die Predigt von dem Reste, welcher allein selig werden sollte, dünkte dem Volke damals ebenso wie nachher zu Christi Zeit eine Thorheit und war ihm ein Aergerniss.“ Drechsler a. a. O. S. 444. λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ. ὅτι λόγον συντεμνημένον ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.] Hebr.: בְּלִיץ־חֲרוֹץ שְׁרִיָּה: d. i. צדקה בִּי כֻלָּה וְנִחְרָצָה אֶת־יִשְׂרָאֵל עַשָּׂה בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ. Vertilgung ist beschlossen, fluthend Gerechtigkeit; denn Garaus und Beschlossenes setzt der Herr, Jehova Zebaoth, ins Werk mitten im ganzen Lande. Wir müssen hier צדקה mit Gesenius Comment. über den Jesaias Th. I. S. 402. (vgl. auch Vitranga z. St.) von der göttlichen Strafgerechtigkeit verstehen gegen Drechsler a. a. O., der es von dem Status der Gemeinde auslegt, da alle Zustände und alle Vorgänge der göttlichen Gerechtigkeit conform sein werden. Diese Auffassung passt nicht in den Gedankenzusammenhang. Denn wenn nur der Rest gerettet werden soll, so wird dadurch kein Zustand des Ganzen hergestellt, der von (menschlicher) Gerechtigkeit fluthet, und für diesen Gedanken ist auch im Folgenden (denn Garaus u. s. w.) keine Begründung enthalten. Es fragt sich nun, wie die vom Grundtexte sehr abweichende Uebersetzung der LXX. und das ihr entsprechende Citat des Apostels zu verstehen ist? λόγος wollen einige Ausleger im Sinne von προᾶγμα, res, nehmen. Doch wenn es sich auch wahrscheinlich machen lässt, dass die LXX. es so genommen haben, so folgt daraus noch nicht, dass Paulus diesen ungrichischen und auch unpaulinischen Gebrauch des Wortes befolgt habe. Man bleibt also besser bei der gewöhnlichen Auffassung Rathschluss stehen, oder statuirt auch mit Meyer die Bedeutung dictum, Spruch. συντελῶν καὶ συντέμνων sc. ἐστὶ vgl. zu 5, 11. (Herm ad Vig. p. 776. Bernhardt Synt. S. 470.) Subjekt ist ὁ κύριος. συντέμνειν ist = zusammenziehen, beschleunigen *). δικαιοσύνη ist nicht etwa auf die Glaubensgerechtigkeit, sondern dem Grundtexte und dem hier vorliegenden Gedanken entsprechend auf die göttliche Strafgerechtigkeit, vgl. 3, 25. 26., zu beziehen. Also: „Denn einen Rathschluss vollendet und beschleunigt er mit Gerechtigkeit; ja einen beschleunigten Rathschluss wird der Herr auf Erden vollziehen.“ Der

*) Nach Hengstenberg zu Dan. 9, 24. Christol. 2te Ausg. III, 1. 31. ist συντέμνειν (סָמַךְ) niemals s. a. Abkürzen im Sinne des Beschleunigens, sondern = circumcidere, abbreviare im Sinne der genauen Begrenzung, der präzisen Bestimmung. Indess für unsere Stelle kömmt die Sache auf dasselbe hinaus. Denn ein möglichst kurz bestimmter Rathschluss oder Spruch, den der Herr vollendet, ist eben ein schnelligst vollzogenes Decretum oder Dictum.

Sinn der abweichenden Uebersetzung der LXX. stimmt demnach für den Zweck des Apostels doch hinlänglich mit dem Sinne des Originals überein. Denn der Grundgedanke bleibt in beiden Fällen immer der, dass in der Verrichtung Israels und der blossen Errettung eines heiligen Restes sich ein göttliches Strafgericht vollziehe. Ueber die Berechtigung des Apostels die in der Prophetenstelle geschilderte Situation des Volkes Israel auf die Lage desselben zu seiner Zeit und das Verhältniss desselben zum messianischen Reiche zu beziehen vgl. Drechsler a. a. O. S. 446. *).

V. 29. καὶ καθὼς προείρηκεν Ἰσαΐας] und so wie Jesaias vorhergesagt hat; im Gedanken zu ergänzen: οὕτω καὶ νῦν ἔχει, „so ist es auch geschehen.“ Es ist also nicht nothwendig zu interpolieren: καὶ, καθὼς προείρηκεν Ἰσαΐας, εἰ μὴ κτλ., so dass der Apostel die Worte der Weissagung zu seinen eigenen macht. Die Stelle ist aus Jesaias 1, 9. wörtlich nach den LXX. entnommen. Deshalb ist aber προείρηκεν nicht etwa = „an einer früheren Stelle gesagt hat“, (vgl. Surenhus. a. a. O. p. 472.: sicut dixit Jesaias superius), weil nämlich die v. 27. 28. angeführte Stelle im Buche des Propheten an

*) „Da der Prophet in Assur die gegen das Reich Gottes feindselig ankämpfende Weltmacht überhaupt, in den Katastrophen durch und an Assur die gesamte Evolution der ganzen Zukunft zumal sieht, so kann es bei der Planmässigkeit der Wege Gottes mit seinem Volke, bei dem ewig identischen Typus, der allen Führungen des Herrn zu Grunde liegt, gar nicht ausbleiben, dass, so wie sich mit dem Ablaufe der Zeiträume die Zukunft immer mehr vertieft und demgemäss der Blick immer neue und immer weitere Hintergründe und Perspektiven entdeckt, Dasjenige, was der Prophet als mit Assur zusammenhängend wahrnahm, in allen correspondirenden Situationen stets wiederkehrt. So wie es bei der Heimsuchung durch Assur ein Rest war, welcher der Hoffnung übrig blieb, ebenso constituirte sich nach dem Gerichte durch die Chaldäer das Volk aus einem שְׁאֵר, einer שְׁאֵרִית (Hagg.

1, 12. Sach. 8, 6.), und nicht minder bringt Christi Erscheinung eine abermalige Erfüllung der in unser Orakel eingeflochtenen Züge. Ein λείμμα ist es κατ' ἐκλογὴν χάριτος auch damals, das dem Gerichte entgeht und an den Herrn gläubig wird (Röm. 11, 5), und von diesem λείμμα erst kann man im rechten und vollen Sinne sagen, dass es dem Herrn diene שְׁאֵרִית בְּחַיִּים (10, 20.). Vgl.

Joh. 4, 23. Das Verhältniss unserer Weissagung hier zu der Erfüllung in Christo wäre selbst dann noch nicht vollkommen richtig aufgefasst und wahrhaft adäquat ausgesprochen, wenn man sagen wollte, der Prophet habe Assur und die damit zusammenhängende Krise als Typus behandelt. Vielmehr kann man, nach den mehrfach ausgesprochenen, hier nicht zu wiederholenden hermeneut. Principien mit allem Fuge sagen, dass die Worte Jesaja's in der That und Wahrheit mehr noch und unmittelbarer der Zeit Christi als dem Hiskianischen Zeitalter gelten. Mit Recht lässt sich daher der Apostel so vernehmen, wie er Röm. 9, 27. 28. 29. gethan.“

einem späteren Orte steht, als die in unserem Verse citirte; denn nicht nur findet sich sonst beim Paulus überhaupt niemals eine solche genaue örtliche Bezeichnung bei der Anführung von Schriftstellen, sondern wir haben auch gesehen, wie er im unmittelbar Vorhergehenden v. 25. 26. eine frühere Stelle aus dem Hoseas an eine spätere desselben Propheten ohne eine solche Angabe gereiht, und noch dazu beide zu einem Dictum verschmolzen hat. Das πρό in προείρηκεν bezieht sich vielmehr auf die Zeit und nicht auf den Ort = „vorher gesagt, vorher verkündigt hat.“ Vgl. Mark. 13, 23. AG. 1, 16. 2 Petr. 3, 2. Jud. 17. Das σπέρμα] ist das κατάλειμμα v. 27., wie denn auch im Hebr. שְׁאֵר residuum steht. Paulus behielt den Ausdruck der LXX. σπέρμα bei, worin man zugleich angedeutet finden kann, dass es ein Ueberbleibsel zur Aussaat vgl. 11, 26. sei. σπέρμα, semen. Denotatur 1) paucitas praesens. 2) copia inde postliminio propaganda. Bengel. ὡς Σόδομα] ut Sodoma, ubi nemo, civis, evasit; nullum semen relictum. Bengel. ὡς Γόμορρα ἂν ὁμοιωθῆμεν] so wären wir gleich geworden wie Gomorra. Die Ausdrucksweise ὁμοιοῦσθαι ὡς τι lässt sich als constructio ad sensum = comparando fieri ut aliquid, vgl. Fritzsche ad Marc. p. 140., oder als Verschmelzung zweier Strukturen ὁμοιοῦσθαι τινι und γίνεσθαι ὡς τι „einer Sache verglichen (= durch Vergleichung mit einer Sache) werden wie eine Sache ist“ auffassen, vgl. LXX. Hos 4, 6. Ezech. 32, 2. Winer Anhang. §. 67. 1. c. S. 686. rechnet daher diesen Ausdruck mit Unrecht zu den Pleonasmen. Wie Sodom und Gomorra werden, heisst, dem völligen Untergange (hier der ewigen ἀπώλεια) ausnahmslos preisgegeben werden. Es soll aber hier nicht sowohl die göttliche Gnade hervorgehoben werden, welche in dem Uebriglassen eines heiligen σπέρμα verheissungsvoll sich kund gibt, als vielmehr der Ernst des göttlichen Gerichtes über Israel, welcher mit geringen Ausnahmen das ganze Volk in seinen verstockten Sinn dahingegeben hat. Was zu den Zeiten des Propheten sich leiblich an Israel vollzogen hatte, das hatte zu den Zeiten des Apostels sich geistlich an ihm erfüllt. Es ist dasselbe Volk, welches sich in derselben Weise, wie damals, auch jetzt, zu demselben Gotte verhält, und demnach auch von gleichem Geschehisse betroffen wird, nur dass eben das Strafgericht nicht in Alttestmtl. leiblicher, sondern in Neutstmtl. geistlicher Form auftritt.

V. 30—33. Der Apostel hatte zuvörderst seinen Schmerz über die Verwerfung Israels, des durch so hohe Vorzüge ausgezeichneten Volkes, ausgesprochen v. 1—5. Er hatte dann den Einwand zurückgewiesen, als ob Gott dadurch seine in seinem Worte gegen Israel eingegangene Verpflichtung gebrochen habe, denn diese beziehe sich nirgends unterschiedslos auf alle leibliche Nachkommen Abrahams, und Gott sei überhaupt durch keinen menschlicherseits gegen ihn erhobenen Rechtsanspruch gebunden, sondern bestimme in freier Allmacht, wen er zu beseligen, wen vom Heile auszuschliessen gedenke v. 6—23. Endlich hatte er gezeigt, wie die Annahme der Heidenwelt und der

Ausschluss der Masse des Volkes Israel schon durch Prophetenwort vorherverkündigt sei v. 24—29. Jetzt erst, nachdem er alle Gegenreden aus dem Wege geräumt, spricht er das Faktum der Verwerfung Israels und des Eintrittes der Heidenwelt an seiner Statt, welches mehr nur die Grundlage und Voraussetzung seiner bisherigen Deduktion gebildet hatte, direkt und ausdrücklich aus, und wirft zugleich die Frage nach dem Grunde dieser Thatsache auf. Dieser liegt lediglich in der Werkgerechtigkeit und dem Unglauben Israels, so wie in der Bereitwilligkeit der Heidenwelt, sich der gottgestellten Forderung des Glaubens zu unterwerfen v. 30—33. Mit Recht bemerkte also schon Chrysostomus: *αὕτη ἡ σαφεστάτη τοῦ χωρίου παντὸς λύσις*. — — *τοῦτο γὰρ αἴτιον τῆς ἀπωλείας αὐτῶν φησιν, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου ἠθέλησαν δικαιοθῆναι*, und Melancthon: hic expresse probat causam reprobationis, quia scilicet nolint credere evangelio.

V. 30 u. 31. *τί οὖν ἐροῦμεν*] vgl. 3, 1. 5. 9. 4, 1. 6, 1. 15. 7, 7. 8, 31. 9, 14. Die Antwort gibt *ὅτι* κτλ. bis *ἐφ' ἧς*. Ganz unhaltbar ist die Fortführung der Frage bis zu Ende von v. 31.: „Was sollen wir nun dazu sagen, dass die Heiden u. s. w.?“ wo dann mit v. 32. statt der Antwort eine neue Frage auftreten würde. Noch künstlicher wird die Redeconformation, wenn man mit *ὅτι* eine zweite Frage beginnt: „Was sollen wir also sagen? Sollen wir sagen, dass die Heiden u. s. w.?“ wo dann *δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως* als eine mitten in die Frage dialogisch eingeschaltete Antwort zu betrachten wäre. Mit *τί οὖν ἐροῦμεν*; fragt der Apostel auch hier, welche Forderung oder welches Resultat aus dem bisher Vorgetragenen sich ergebe? Die mit *ὅτι* eingeleitete Antwort war allerdings theils in den eben angeführten Prophetensprüchen enthalten, theils in der ganzen voraufgegangenen Entwicklung unseres Kapitels als unausgesprochene, oder doch nur angedeutete Grundlage vorausgesetzt. *ἐθνη* die Heiden, nicht nur: einige Heiden, oder: manche Heiden, vgl. zu 2, 14. Da hier *ἐθνη* und *Ἰσραήλ*, also der Volksgesamtheit die Volksgesamtheit, gegenüber gestellt wird, so kann nicht die partitive, sondern nur die generische Fassung statuirt werden. Auch wenn wir erklären: Heiden d. i. Menschen, welche Heiden sind, von welchen man also, weil sie *μὴ διώκοντα δικαιοσύνην* sind, das *καταλαμβάνειν δικαιοσύνην* am wenigsten erwarten sollte: so wäre doch nicht nur an einzelne Heiden, sondern an die gesamte Heidenschaft zu denken. *τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην* die nicht nach Gerechtigkeit trachteten. Vgl. 1, 18—32. Eph. 2, 12. 4, 17—19. 5, 8. 1 Thess. 4, 5. Das specifisch judaistische Streben nach *δικαιοσύνη* war den Heiden fremd; denn den geoffenbarten Nomos, der unter Israel solches Streben entzündete, besaßen sie nicht, und auch den *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* hielten sie nicht, entweder gar nicht, oder doch nur vereinzelt und mangelhaft. Der eigenthümliche Charakter des ethnischen Lebens ist nicht das Streben nach absoluter Rechtschaffenheit, die der Forderung des göttlichen Gesetzes vollkommen genügt, sondern

das Streben nach Lust im Genusse des Augenblicks. *διώκειν* ist ein vom Laufen nach dem Preise in der Rennbahn hergenommener, bildlicher Ausdruck, vgl. 12, 13. 14, 19. 1 Cor. 14, 1. Phil. 3, 12. 14. 1 Thess. 5, 15. 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. Hebr. 12, 14. 1 Petr. 3, 11. und *τρέχειν* Röm. 9, 16. Dem entspricht auch das metaphorische *καταλαμβάνειν* in dem gleich folgenden *κατέλαβε δικαιοσύνην*] „die Gerechtigkeit gleichsam als Preis des Wettlaufes erlangen.“ Vgl. 1 Cor. 9, 24. Phil. 3, 12. *δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως*] Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben kommt. Ueber das epexegetische *δὲ* s. zu 3, 22. Dieser Zusatz enthält zugleich implicite den Grund, warum die Heiden zur Gerechtigkeit gelangt sind, weil sie nämlich der Glaubensgerechtigkeit willig unterthan geworden sind. Treffend Meyer: „Beachte das dreimalige *δικαιοσύνην*, wie v. 31. die Wiederholung von *νόμον δικαιοσύνης*. Die ganze Stelle ist acuminös conformirt. Vehementer auditorem commovet ejusmodi redintegratio verbi, — — quasi aliquod telum saepius perveniat in eandem partem corporis. Auct. ad Herenn. 4, 28.“ *Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης, εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἐφ' ἧς*] Der Satz ist gleichfalls von *ὅτι* abhängig. „(Dass) Israel hingegen, nachtrachtend dem Gesetze der Gerechtigkeit, zum Gesetze der Gerechtigkeit nicht gelangte.“ Man kann ihn aber auch als selbstständigen Satz fassen, was noch nachdrücklicher ist, und wofür spricht, dass *διὰ* v. 32. sich nur auf v. 31. bezieht. Auch so aber gehört der Satz mit zur Antwort auf das *τί οὖν ἐροῦμεν*; Hier, wie bei den Heiden, geht die Betrachtung und Behauptung a parte potiori aus. Die Lesart *εἰς νόμον* für *εἰς νόμον δικαιοσύνης*, welche allerdings durch wichtige Zeugnisse (ABDEF (c. obelo) G. Cod. Sinait.* Copt. It. Orig.) beglaubigt und deshalb von Lachmann und Tischendorf recipirt ist, scheint doch nur aus Nachlässigkeit der Abschreiber entstanden zu sein. Denn es spricht dagegen, sowohl dass durch sie die Gleichmässigkeit der Redeconformation (vgl. *διώκοντα δικαιοσύνην* — *κατέλαβε δικαιοσύνην* v. 30.) aufgehoben wird, als auch dass *νόμος* für sich allein nichtfügig vom Gesetze des Geistes (Orig.), noch vom Gesetze der Gerechtigkeit verstanden werden kann. Man müsste sich denn etwa auf Gal. 2, 19.: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* berufen wollen, wo aber doch auch die Erklärung des ersten *νόμου* durch *νόμον πίστεως* (vgl. Winer ad Gal. p. 70.) mindestens als zweifelhaft bezeichnet werden muss. Der Parallelismus zwischen *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* und *διώκειν δικαιοσύνην* v. 30. legt von vorne herein die allgemeinere Fassung des Begriffes *νόμος* nahe, so dass *νόμος δικαιοσύνης* das zur Realisation vorgestellte Ideal, die vorgesetzte Norm der Gerechtigkeit wäre, der sie vergeblich nachstrebten. Vgl. den analogen Gebrauch von *νόμος* 3, 27. 7, 23. 8, 2. Wollte man hingegen *νόμος* entweder beide Mal oder das erste Mal vom mosaischen Gesetze verstehen, das zweite Mal aber vom Gesetze des Glaubens, von der „norma juxta quam Deus justificat“, so spricht dagegen, einmal, dass die Bezeichnung des *νό-*

Berechtigung vorhanden. Nach Jes 8, 14. will der Herr selbst den Gläubigen zum Heiligthume d. i. zur Stätte des Friedens, des Trostes, der geistlichen Stärkung und Erquickung sein, welche Verheissung zu der Zeit, als Christus an die Stelle des mit Händen erbauten Tempels als der wahre, geistliche Tempel Apok. 21, 22. trat, ihre höchste Erfüllung erlangte. Dieser dem sinnlichen Auge unsichtbare Bau ist aber zugleich dem fleischlichen Sinne ein Stein des Anstosses und ein Fels des Aergernisses. (Vgl. Drechsler a. a. O. S. 351—353.) Mit Jes. 28, 16. ist zu vergleichen Sacharja 3, 9., wo von dem Steine die Rede ist, der vor Josua liegt, auf den die sieben Augen Gottes gerichtet sind, den der Herr poliren und graviren will, und tilgen die Sünden des Landes. Dieser Stein ist, (vgl. Hengstenberg Christologie Th. II. S. 53., auch Comment. üb. d. Psalm. B. IV. S. 307. zu Ps. 118, 22.), Bild der Theokratie und ihres Sitzes, des Tempels, bezeichnend ihre damalige Niedrigkeit und ihre durch den Herrn herbeizuführende Verherrlichung. Diese Herrlichkeit soll durch den Messias, den Knecht Zemach, Sacharja 3, 8., herbeigeführt werden. Dasselbe gilt von dem bewährten Ecksteine Jes. 28, 16., welcher ein Bild der idealen Theokratie ist, welche durch Christum hergestellt wurde. Ja die Beziehung auf die Person des Messias dürfte wohl in dieser Stelle noch unmittelbarer zu fassen sein, als in der Stelle des Sacharja. Dafür spricht zunächst das *בְּמִצְחֵי*, welches sich leichter als auf die Theokratie, wie sie auf neue, unerschütterliche Fundamente erbaut werden soll, auf den Herrn ihren Gründer selbst beziehen lässt, dann auch besonders Jes. 8, 14. Wie dort der Herr selbst das Heiligthum, und zugleich der *λίθος προσκόμματος*, genannt wird, so hier der kostbare und bewährte Grund- und Eckstein dieses heiligen Baues. Indem er sich selbst zum Fundamente der neuen Theokratie macht, ist sie auf unerschütterlichen Grund gebaut. Auch diese Verheissung hat ihre vollständige und eigentliche Realisation erst in Christo gefunden, und wird demnach mit Recht vom Apostel speciell auf ihn bezogen. Dass übrigens schon die Juden Jes. 28, 16. vom Messias deuteten, darüber vgl. Gesenius Comment. über d. Jesaia. Th. I. Abth. 2. S. 842. *ιδού, τίθημι ἐν Σιών*] Da Paulus hier nicht vom *ἀρχαγοναῖος*, sondern vom *λίθος προσκόμματος* redet, so ändert er diesem Zwecke entsprechend das *ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών* der LXX. *λίθον προσκόμματος καὶ πέτρην σκανδάλου*] vgl. Matth. 21, 44. Die LXX. umgekehrt *πρόσκομμα λίθου* und *πτῶμα πέτρας*. Paulus seinem Zwecke gemäss und dem hebräischen Grundtexte entsprechend. *καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ*] nämlich auf diesen *λίθος*, der an sich ein *λίθος πολυτελής κτλ.*, und nur den *ἀπειθοῦσι* ein *λίθος προσκόμματος* ist. *πᾶς* wird nach bedeutenden Autoritäten (ABDEFG. Cod. Sinait. Syr. Copt. It. Orig. all.) von Lachmann und Tischendorf weggelassen. Es dürfte allerdings aus 10, 11. auch in unsere Stelle sich eingeschlichen haben. Denn dort ist es nothwendig, hier mindestens überflüssig, und im Texte der LXX. findet es sich nicht. Der Nachdruck ruht jedenfalls auf *ὁ πιστεύων* im Gegensatze zu *ὁ*

προσκόπων. *ἐπ' αὐτῷ*, welches LXX. Compl. steht, fehlt in LXX. Cod. Vat., während Cod. Al. dafür *ἐν αὐτῷ* hat. Für die Aechtheit spricht 1 Petr. 2, 6. Sonst könnte Paulus das *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ* auch leicht aus dem *ὁ πιστεύων* der LXX zu Jes. 28, 16. und dem *καὶ ἐπ' αὐτῷ πεποιθώς ᾧς* zu 8, 14. combinirt haben. Wer sich auf ihn verlässt, an ihn glaubt, auf ihn vertraut. Zu *πιστεύειν ἐπὶ τινι* vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 399. Anm. 1. S. 730. Das Objekt des Glaubens ist als dessen Basis gedacht. Vgl. 10, 11. 1 Tim. 1, 16. Luk. 24, 25. *οὐ κατασχυρῆσεται*] LXX. *οὐ μὴ κατασχυρῆ* vgl. 1 Petr. 2, 6. Hebr. *שִׁירָה לֹא* darf nicht fliehen. Nach Gesenius z. St. soll auch der Sinn der LXX. in den hebr. Worten liegen können. Jedenfalls ist die Differenz nicht bedeutend; denn wer flieht, wird zu Schanden. Er wird nicht zu Schanden werden ist aber im Sinne Pauli = er wird nicht getäuscht, sondern des Heiles in Wahrheit theilhaftig werddn. Vgl. zu 5, 5. Hätte also Israel aus dem Glauben, statt aus des Gesetzes Werken, die Gerechtigkeit gesucht, die vor Gott gilt, so würde es an Christum geglaubt haben, statt an ihm Anstoss zu nehmen, und so durch ihn zum Heile gelangt, statt zu Falle gekommen sein. Der Apostel gibt demnach, wie bemerkt, in diesen beiden letzten Versen unseres Kapitels zum ersten Male den eigentlichen Grund des Ausschlusses Israels vom messianischen Heile an. Es ist kein anderer als die Werkgerechtigkeit und der selbstverschuldete Unglaube des Volkes an seinen ihm von Gott verordneten Messias. Diese Behauptung entwickelt der Apostel noch ausführlicher im folgenden 10ten Kapitel. Trägt aber der Unglaube Israels die Schuld seiner Verwerfung, so kann nicht die absolute göttliche Prädestination als die Ursache derselben gedacht werden. Nur prädestinarianische Sophistik kann das Gegentheil behaupten, und die Vereinigung so conträdictorisch entgegengesetzter Thesen für möglich halten. Der Widerspruch ist einmal ein logischer. Denn wenn den Juden ihr Unglaube vorgeworfen wird, so mussten sie auch glauben können; stand aber das Glauben oder das Nichtglauben in ihrer Macht, und ist ihr Unglaube nur in ihrem widerspenstigen Willen begründet, wie nicht nur 9, 32. 33., sondern namentlich auch 10, 3 11—13. 16. 21. dies direkt und unwidersprechlich aussagt, so kann nicht zugleich Glaube oder Unglaube von der Willkühr der göttlichen Vorherbestimmung abhängig sein. Denn es würde sonst in ihrer Macht stehen, was doch zugleich nicht in ihrer Macht steht. Der Widerspruch ist aber zugleich auch ein ethischer. Denn unmöglich kann Gott fordern, was er selbst versagt, und strafen, was er selbst gewirkt. Mag immerhin in abstracto dem trotzigem Widersprecher gegenüber dieses Recht der göttlichen Allmacht vertheidigt werden, die Ausübung desselben widerspricht nicht nur dem gottgestifteten sittlichen Bewusstsein, sondern der gottgeoffenbarten Idee göttlicher Gerechtigkeit und Liebe. Endlich widerspricht aber auch der Zusammenhang der paulinischen Entwicklung selber der in Rede stehenden Annahme. Denn hätte der Apostel schon 9, 6—29. als Grund des Aus-

schlusses Israels das absolutum decretum Gottes angegeben, so könnte er unmöglich v. 32., wo er die Frage nach diesem Grunde aufwirft, die schon gegebene Antwort gänzlich ignoriren, ja an ihrer Stelle die entgegengesetzte Antwort geben. Er würde dann entweder, die schon im Vorhergehenden enthaltene Lösung rekapitulirend, sich wiederum, kurz zusammenfassend, auf die unbedingte Vorherbestimmung Gottes berufen haben, oder doch wenigstens den Unglauben und die Werkgerechtigkeit Israels, welche er hier als einzigen Grund der Verwerfung aufführt, auf diese Vorherbestimmung zurückgeführt, und mit ihr in Zusammenhang gesetzt haben. Da der Apostel keins von beidem thut, so müsste man geradezu zu der Behauptung fortschreiten, dass er sich gleichsam in einem Athem widersprochen habe, und während er 9, 6—29. die Lehre der unbedingten Gnadenwahl aufstelle, ihr 9, 30. — 10, 21. die Lehre von der Bedingtheit der göttlichen Gnadenwahl durch den vorhergesehenen Glauben oder Unglauben des Menschen entgegensetze. Allerdings nun haben einige neuere Exegeten sich nicht scheut, dem Paulo, dem klaren und tiefen Denker, dem scharfen Dialektiker, dem heiligen Apostel, einen solchen Selbstwiderspruch aufzubürden. Doch in der Weise würde ihn in der That selbst der beschränkteste und profanste Schriftsteller nicht leicht begangen haben. Es muss demnach vielmehr der dunkle Schatten prädestinarianischer Doktrin, wie er auf K. 9, v. 6—29. zu fallen scheint, vor dem Lichte universalistischer Anschauungsweise, wie es mit v. 30 ff. aufgeht, verschwinden, und sich eben als blosser Schein erweisen *). Eine Schwierigkeit entsteht nur noch daraus, dass, wie wir früher gesehen, vgl. zu K. 3, v. 26., die *πίστις* selber, von der doch das Heil abhängig ist, schriftgemäss als Gabe Gottes zu betrachten ist. Diese Annahme wird in der That auch durch den Inhalt unseres neunten Kapitels unterstützt. Denn resultirte der Glaube irgend wie aus den natürlichen Kräften des Menschen, so wäre die göttliche Bestimmung nicht so absolut unabhängig von jeglicher sarkischen Bedingung, wie doch v. 6 ff. behauptet wird, so fände dennoch auch schon vor der Bekehrung des Menschen ein *θελεῖν* und *τρέχειν* statt, welches doch v. 16. gänzlich aus-

*) Treffend bemerkt Tholuck Komment. z. Br. Pauli a. d. Röm. 1842. S. 531. gegen solche angebliche Selbstwidersprüche des Apostels: „Nach unserer Auslegung von K. 9, 1—29. haben wir vielmehr als den Lehrgehalt anzugeben: Gott hat das Recht, ohne Rücksicht auf menschliche Ansprüche in das Messianische Reich aufzunehmen, als den Inhalt von K. 9, 30 — 10, 21.: wenn Israel nicht aufgenommen wurde, so liegt die Schuld darin, dass sie sich nicht in den von Gott vrorordneten Weg fügen wollten, von K. 11.: die Verhärtung, welche Gott in Folge dessen bei Israel eintreten liess, dient jedoch ebenfalls zum Besten, sie hat nämlich die Aufnahme der Heiden gefördert, und schliesslich wird auch die Masse der Juden Aufnahme ins Gottesreich erlangen.“

geschlossen wird. Die Frage ist also die, wie die göttliche Gnade als eine allgemeine und doch zugleich als eine schöpferische betrachtet werden könne, oder wie das Schiff der Glaubenslehre zwischen der Seylla der absoluten Prädestination und der Charybdis des Semipelagianismus oder Synergismus glücklich durchzusteuern vermöge, während die Geschichte der dogmatischen Entwicklung dieses locus zeigt, dass es gemeinlich von dem einen oder dem andern Strudel verschlungen worden ist. Der Versuch ausreichender Lösung der in Rede stehenden Schwierigkeit muss nun offenbar der Wissenschaft der Dogmatik überwiesen werden; für unseren Zweck werden einige allgemeine Andeutungen genügen. Die universalistische Anschauungsweise geht von der schriftgemässen Prämisse aus, dass sowohl der Rathschluss Gottes zur Erlösung des Menschengeschlechtes, als auch die Ausführung desselben in der Person und durch das Werk des Gottmenschen, so wie die Berufung der Menschheit zur Theilnahme an diesem in Christo realisirten Heilsplane Gottes in Beziehung stehe zu jedem einzelnen Individuum des Geschlechtes, und sie alle ohne Ausnahme umfasse. Insofern nun der Rathschluss Gottes nur von ihm selbst gefasst, das Werk Christi nur von ihm selbst vollbracht, das Wort Gottes nur vom Geiste Gottes erdacht und geredet ist, und so das Heil für jedes menschliche Individuum von dem dreieinigen Gotte objektiv zuvorbereitet ist, und ihm zugleich zuvor und entgegen kömmt, ruht auch die Priorität und Causalität seines Heiles allein in Gott. Es kommt nun aber darauf an, wie sich der Einzelne zu diesem prävenirenden Heilsrathe des Vaters, Heilswerke des Sohnes und Heilsworte des Geistes subjektiv verhalte? Denn wenn auch allein die Kräfte der göttlichen Gnade das Werk des Glaubens vollbringen, und dies ist die zweite eben so schriftgemässe Prämisse der auf richtiger Erkenntniss der stündhaften Beschaffenheit menschlicher Natur ruhenden Lehre von der Bekehrung, so kann es dennoch zunächst ein verschiedenes vorläufiges Verhalten des vernünftigsittlichen Subjektes zu der geoffenbarten und sich an ihm wirksam erweisen wollenden Wahrheit Gottes geben. Es kann entweder unbekümmert um dieselbe den Lüsten des Augenblickes fröhnend ihr den Rücken kehren, oder befriedigt durch eigene vermeintliche Wahrheitserkenntniss und Tugendleistung sich stolz über sie erheben. In beiden Fällen geht auch die Wahrheit eben so unbekümmert und stolz an dem Subjekte vorüber, als es seinerseits an ihr vorübergegangen ist, und es geht dann verdierter Massen des verschmähtes Heiles verlustig. Es kann der Mensch aber auch in ernstem Streben nach Wahrheit und Heiligung der Schranken seiner Erkenntniss und seiner Kraft inne und dadurch geneigt werden, auf die Offenbarung Gottes, wie das Wort Gottes sie ihm erbieht, forschend und fragend einzugehen. Darin besteht das wahre obicem non ponere, welches der positiven Wirkung des Wortes selber auf das menschliche Gemüth den Eingang verstattet *).

*) Es lässt sich nicht dagegen einwenden, dass doch der Apostel

Und diese Wirkung vollbringt dann das Wort vermöge der ihm einwohnenden erleuchtenden und bekehrenden Kraft, indem es die ersten Keime der Busse und des Glaubens in das also bereitete Gemüth einstreut. Damit hat die Befreiung des durch die Sünde gebundenen Willens durch die Kraft der göttlichen Gnade begonnen. Diese erste gottgegebene Kraft kann und soll sich aber sogleich wirksam erweisen, und werden so die gottgepflanzten Keime geistlichen Lebens wirklich gepflegt, so wird endlich die Wiedergeburt vollendet, während im entgegengesetzten Falle freilich ihr erster Anfang wieder rückgängig gemacht wird, und dann diese ursprünglichen Wirkungen des Wortes dennoch vergeblich gewesen sind. So also ist die Wiedergeburt ein mannigfach vermittelter Entwicklungsprocess. Aber die natürlich menschliche Vorbereitung, welche sie erfordert, hat in keiner Weise eine verdienstliche Bedeutung, und die Mitwirkung des Menschen zu seiner innerlichen, geistlichen Umschaffung geschieht nicht in natürlicher Kraft, sondern fortschreitend nur in der Kraft des durch die Gnade schon befreiten Willens, so dass dennoch nicht nur der objektive Heilsrath, die objektive Versöhnungsthat und das objektive Berufungswort, sondern auch die subjektive Neuschaffung des Menschen, als Summe und Resultat der fortgehenden Wirkungen des Geistes Gottes, nicht des Menschen, sondern allein Gottes ist, d. i. in keiner Weise aus seiner natürlichen Kraft, sondern nur aus der göttlichen, die menschliche stetig setzenden Kraft entspringt. Denn die menschliche Aktivität folgt in diesem ganzen Prozesse immer nur der göttlichen Aktivität nach, welche die vorausgehende menschliche Passivität ununterbrochen zur Aktivität umbildet und erhebt. Der eben geschilderte Bildungsgang der Wiedergeburt ist jedenfalls als der normale und ordnungsmässige Gang zu betrachten. In ihm bleibt nun aber die Gnade Gottes allgemein und doch in dem charakterisirten Sinne schöpferisch und allein wirkend,

sage, ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβεν δικαιοσύνην. Denn damit meint er nicht etwa die Wüstlinge und Spötter unter den Heiden, die ja auch zu seiner Zeit das Evangelium nicht annahmen, sondern die ernsteren, suchenden Gemüther, die homines desideriorum, welche fern waren von dem jüdisch werkgerechten Jagen nach der δικαιοσύνη, vielmehr schmerzlich empfanden, dass ihr Suchen sie nicht zum Finden geführt habe, noch führen könne, und die dann meist schon ehe die evangelische Heilsbotschaft zu ihnen gelangte, durch das alttestamentl. Offenbarungswort dazu geleitet, φοβούμενοι τὸν θεόν und ἐργαζόμενοι δικαιοσύνην im bescheiden menschlichen Sinne des Wortes, und als solche δεκτοὶ τῷ θεῷ vgl. AG 10, 35. d. i. ihm annehmlich zur Erbietung seines Gnadenwortes und selber geschickt zur Annahme desselben geworden waren. Uebrigens soll hiermit dem Regale der göttlichen Gnade, auch den im frechen Sündenlaufe oder in hoffürthiger Verblendung begriffenen Verächter plötzlich durch die Predigt des Wortes stille zu stellen und zu bekehren, nicht präscribirt sein.

das Verdienst des Menschen ist gänzlich abgeschnitten und die Schuld seiner Nichtbekehrung ihm ausschliesslich zugewälzt. Und dies allein sind die von der Schrift geforderten, religiös-ethischen und darum praktisch wichtigen Momente, welche in der fraglichen Lehre nach Anerkennung und Darstellung ringen. So findet auch erst recht eigentlich für das begnadigte Individuum eine *πρόθεσις καὶ ἐκλογὴν* statt, weil es in sich selber keinen Grund für seine Annahme zum Heile zu finden vermag, da ja auch sein Glaube als göttliche Wirkung ihm nur als verschwindendes Moment und selber in die absolute Gottesthat seiner Errettung mit einbegriffen erscheinen kann, weshalb er diesen Grund in seinem eigenen Bewusstsein nur in seiner auf freiem göttlichen Vorsatze ruhenden Auswahl aus der massa perditionis zu schauen und zu erkennen vermag. Zugleich aber erklärt sich, warum diese *ἐκλογὴ* in der Schrift stets nur als *ἐκλογὴ* zum Heile, nicht auch als *ἐκλογὴ* zum Verderben auftritt, und warum neben ihr nach einem ergänzenden Lehrtypus die Seligkeit zugleich auch als auf dem *προορισμὸς κατὰ πρόγνωσιν* ruhend bezeichnet wird. Denn ist auch des Menschen Heil nicht sein Verdienst, sondern Christi Verdienst und Gottes Wahl, so ist doch sein Verderben nur seine eigene Schuld und seine eigene Wahl. Und weil die Fähigkeit zur Heilsergreifung Allen gleichmässig mitgetheilt werden soll, so fällt die göttliche Entscheidung allerdings auch nach der Voraussicht der gottgewirkten und wirksam gewordenen Heilsergreifung, so wie der selbsterwählten Heilsverschmähung aus. Das sind freilich nur Andeutungen und Grundzüge, welche aber doch die Grenzen bestimmter abzustecken geeignet sein dürften, innerhalb welcher eine weiter gehende Gedankenvermittlung, wenn sie anders im Geleise des göttlichen Wortes bleiben will, sich zu bewegen haben wird. Vgl. Formula Concordiae. Art. II. De libero arbitrio, und Art. XI. De aeterna praedestinatione et electione Dei. Thomasius, das Bekenntniss der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips. §. 13. und §. 16. Harless, Christliche Ethik §§. 21—24. und meine Kirchl. Glaubenslehre IV. 1. S. 3—114.

Zehntes Kapitel.

Der Apostel führt zunächst v. 1—13. den 9, 32. 33. nur kurz hingestellten Satz weiter aus, dass nämlich der Grund der Verwerfung Israels darin liege, dass sie nicht *ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου* die Gerechtigkeit gesucht hätten, die vor Gott gilt, während sie errettet worden wären, wenn ihnen Christus statt zum *λίθος προσκόμματος*

zum ἀπολογισμός, vgl. Eph. 2, 20., geworden wäre, und sie ihren Glauben auf diesen Eckstein gegründet hätten.

V. 1. Wie der Apostel im Anfange des neunten Kapitels, in welchem er das Faktum der Verwerfung Israels berührt, zuvörderst seine Liebe zu seinem Volke und sein inniges Interesse an dem Heile desselben ausspricht und versichert, so auch hier, wo er den Grund dieser Verwerfung näher zu erörtern gedenkt. Wir ersehen daraus, dass er auch hier einen neuen Ansatz nimmt, wodurch die Kapitelabtheilung gerechtfertigt erscheint. Mehrere neuere Ausleger wollen zwar schon mit 9, 30. ein neues Kapitel begonnen wissen. Indess dort wird zunächst nur das Resultat aus dem Vorhergehenden gezogen, und daran dann vorläufig die in unserem Kapitel weiter zu entwickelnde These geknüpft. ἀδελφοί] In dem Eintreten dieser Anrede, so wie in der Voraufstellung derselben, vgl. 1 Cor. 14, 20. Gal. 3, 15., gibt sich die Gemüthsbewegung des Apostels kund. Nunc quasi superata praecedentis tractationis severitate comiter appellat fratres, sagt Bengel. Freilich hatte diese severitas nicht gegen seine Leser, sondern nur in Beziehung zu den Juden statt gefunden; indess besonders die Judenchristen, an die wohl auch bei der Anrede ἀδελφοί vorherrschend gedacht ist, als auch selbst die Heidenchristen konnten leicht in dem Ernste, mit dem der Apostel sein eigenes Volk gerichtet hatte, eine gefühllose Härte finden, weshalb er sowohl im gleich Folgenden diesen Verdacht von sich abwehrt, als auch durch das Wort ἀδελφοί sie an ihr gemeinsames brüderliches Verhältniss erinnert, welches kein Misstrauen aufkommen lassen soll, und ihn als einen solchen darstellt, der das Gefühl seiner Brüder nicht muthwillig verletzen wird. ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας] Ueber μὲν ohne nachfolgenden parallelen (durch δὲ hervorgehobenen) Satz vgl. Winer Anhang. §. 64. II. 2. e. S. 623 f. Der ausgelassene, namentlich nach 9, 32. sich von selbst ergänzende Gegensatz, dass sie aber selbst ihre σωτηρία von sich stossen, findet sich dem Gedankeninhalte nach, wenn auch nicht in der Form des Gegensatzes v. 3. vor. Ueber den Begriff der Wörter εὐδοκεῖν und εὐδοκία vgl. Fritzsche z. u. St. Tom. II. p. 369 sqq. not. εὐδοκία bedeutet eben sowohl Belieben, Wohlgefallen, beneplacitum, so Matth. 11, 26. Luk. 2, 14. 10, 21. 2 Thess. 1, 11., als auch Wohlwollen, benevolentia, so Eph. 1, 5. 9. Phil. 1, 15. 2, 13. Die Bedeutung Wohlwollen scheint uns nun hier eine etwas unangemessene Selbstberühmung zu ergeben, und auch nicht recht zu dem folgenden ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν zu passen. Denn mein Wohlwollen gegen Jemand ist als eine rein innerliche und absichtslose Zuständlichkeit meines Herzens weder zu Jemandes Besten (ὑπὲρ αὐτῶν) vorhanden, noch auch auf einen bestimmten Zweck (εἰς σωτηρίαν) gerichtet. Sehr gut passt hingegen die Bedeutung Wohlgefallen, Lust und Freude meines Herzens. Diese Bedeutung berührt sich dann sehr nahe mit der Bedeutung Wunsch, wie Luther übersetzt, und schon Chrys. Theophyl. u. Oekum. erklären: ἡ σφοδρὰ τῆς ἐμῆς καρδίας ἐπιθυμία. Zwar

heisst εὐδοκία allerdings an sich nicht „Wunsch“. Aber überall, wo mein Wohlgefallen auf ein nicht schon vorhandenes, sondern erst zu realisirendes Objekt gerichtet ist, hat es von selbst den Charakter des Wunsches an sich. Vgl. 2 Cor. 5, 8. 1 Thess. 2, 8. Nicht unrichtig umschreibt demnach Bengel den Sinn unserer Stelle: Lubentissime auditorus essem de salute Israël. καὶ ἡ δέησις ἡ πρὸς τὸν θεόν] Aus dem Wunsche des Herzens geht die Bitte zu Gott hervor. Lachmann und Tischendorf lesen nach ABDEFG. Cyr., so auch Cod. Sinait., ἡ δέησις πρὸς τὸν θεόν mit Weglassung des Artikels vor πρὸς. Wäre diese Lesart genuin, so könnte sie aufs Neue das Unpassende der Erklärung von εὐδοκία durch „Wohlwollen“ ins Licht setzen. Denn die nächstliegende Uebersetzung wäre dann: „Meines Herzens Wohlwollen und Bitten ist zu Gott gerichtet.“ Nun kann wohl meine Lust oder mein Wunsch, aber nicht mein Wohlwollen gegen einen Anderen zu Gott gerichtet sein. Ueberhaupt aber würde auch dem richtig erklärten ἡ εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας gegenüber das einfache ἡ δέησις zu kahl erscheinen. Man müsste also, auch wenn die Weglassung des Artikels nicht bloss Nachlässigkeit der Abschreiber sein sollte, ἡ δέησις πρὸς τὸν θεόν enge mit einander verbinden, im Sinne von ἡ δέησις ἡ πρὸς τὸν θεόν, was möglich wäre, weil man gewöhnlich zwar δέομαι τινος, aber auch δέομαι πρὸς τινα AG. 8, 24. sagt. Vgl. Winer III. K. 1. §. 19. 2. b. S. 155. Analog ist Phil. 1, 26.: διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ἡμᾶς. Ueber den Unterschied von δέησις und προσευχή vgl. Harless zu Eph. 6, 18. S. 553. „δέησις ist Bitte, προσευχή Gebet, d. h. πρὸς. hat durch den Gebrauch an sich den Begriff einer res sacra erhalten, δέησις nicht.“ Noch zutreffender Meyer z. St.: προσευχή und δέησις unterscheiden sich wie Gebet und Bitte, wovon nur jenes den heiligen Charakter hat und jeglichen Inhalts sein kann, dieses hingegen auch an Menschen gerichtet sein kann und bittenden Inhaltes ist.“ Non orasset Paulus, si absolute reprobati essent, bemerkt Bengel z. u. V. ὑπὲρ αὐτῶν] Die lect. recept. ὑπὲρ τοῦ Ἰσραὴλ statt ὑπὲρ αὐτῶν (vgl. προσέκοιψαν 9, 32.) hat ganz überwiegende Zeugnisse gegen sich, und ist wohl nur aus der Kirchenlektion, welche mit unserem Verse begann, entstanden. Eben so ist das nicht hinlänglich beglaubigte εἶστιν nach ὑπὲρ αὐτῶν nur eine an sich freilich richtige Suppletion der Abschreiber. εἰς σωτηρίαν] zu (ihrem) Heile. Gibt den Zweck seines Wunsches und Gebetes an. Theodoret: προσεύχομαι τῆς σωτηρίας αὐτοῦς τυχεῖν. Also: „Das Wohlgefallen meines Herzens und meine Bitte zu Gott geht für sie dahin, dass sie Heil erlangen möchten.“

V. 2. gibt den Grund seiner innigen Theilnahme an dem Schicksale seines Volkes, so wie seines Wunsches für ihre σωτηρία an. Hoc ad faciendam amoris fidem pertinebat: fuit enim justa causa, cur eos misericordia potius quam odio prosequi deberet: quum cerneret eos ignorantia tantum labi, non animi pravitatem, imo quum videret non nisi aliquo Dei affectu moveri ad prosequendum Christi regnum. Calvin.

K. 9, 1 ff. gründete der Apostel seine Theilnahme für das Volk Israel auf seine objektiven, gottverliehenen Gnadenvorzüge, hier auf seinen subjektiven Eifer für Gott und sein Gesetz. *ζῆλον θεοῦ*] Eifer für Gott. *θεοῦ* ist genit. object. Vgl. 1 Makk. 2, 58.: *ζῆλος νόμου*. Joh. 2, 17.: *ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου*. AG. 21, 20.: *ζηλωταὶ τοῦ νόμου*. 22, 3. 1 Cor. 14, 12. Gal. 1, 14. Tit. 2, 14. 1 Petr. 3, 13. Lachm. Zu *ζηλοῦν τι* oder *τινά* vgl. 1 Cor. 12, 31. 14, 1. 39. Gal. 4, 17. (AG. 7, 9.) Statt *ζῆλος τινος* sagt man auch *ζῆλος ὑπέρ τινος* 2 Cor. 7, 7. Col. 4, 13. Hingegen 2 Cor. 11, 2. ist *θεοῦ* in *ζῆλος θεοῦ* genit. subj. = „göttlicher Eifer“. Denselben *ζῆλος θεοῦ* schreibt Paulus auch AG. 22, 3. den Juden zu, wenn er von seiner Pharisäerperiode sagt: *ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον*. Vgl. AG. 21, 20. 26, 7. *Zelus Dei, si non est contra Christum, bonus est*. Bengel. *κατ' ἐπίγνωσιν*] nach Einsicht d. h. nach Massgabe oder in Folge von Einsicht. Vgl. Winer III K. 5. §. 53. d. S. 477 ff. *κατά* lässt sich hier durch *cum* „mit“ übersetzen, obgleich es niemals diese Bedeutung hat. Dem *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* entspricht das *κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε* AG. 3, 17. Ueber den Unterschied von *ἐπίγνωσις* und *γνώσις* s. zu 1, 28. Harless zu Eph. 1, 17. S. 95. Es mangelte ihnen nicht *γνώσις* im Allgemeinen, aber *ἐπίγνωσις*, die richtige Erkenntnis, welches der rechte *ζῆλος θεοῦ* sei. Caeterum hinc discamus, quo nos bonae nostrae intentiones abripiant, si illis obsecundamus. Vulgo haec putatur optima et valde idonea excusatio, ubi is, qui redarguitur, obtendit, se non malo animo fecisse. — Facessant ergo vanae illae tergiversationes de bona intentione: si Deum ex animo quaerimus, sequamur viam qua sola ad eum pervenitur. Calvin. Zu beachten sind auch die Worte des Flacius bei Bengel: *Judaei habuere et habent zelum sine scientia: nos contra, pro dolor, scientiam sine zelo*.

V. 3. erläutert, worin das *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* bestehe. *ἀγνοοῦντες γάρ*] denn indem sie nicht kannten. Ueber *ἀγνοεῖν* s. zu 2, 4. Auch hier ist es einfach s. v. a. „nicht wissen, nicht kennen“, also nicht = „verkennen“ oder „nicht anerkennen, nicht kennen wollen“. Denn der Apostel ist ja hier nicht darauf aus, ihre *ἄγνοια* zur muthwilligen Unwissenheit zu stempeln, vgl. hiegegen Eph. 4, 18. 1 Petr. 1, 14. Es ist wohl wahr, dass sie es hätten wissen können, da ja die Predigt des Evangeliums an sie ergangen war, vgl. v. 18. Daher war ihre Unwissenheit an sich allerdings eine selbstverschuldete. Doch was in anderem Zusammenhange ihnen zum Vorwurfe gemacht wird, wird hier eben nur als Faktum hingestellt, bloss zur Erhärtung dessen, dass ihr *ζῆλος οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* sei, ohne Reflexion auf ihre dabei stattfindende Schuld oder Unschuld. Eben so wenig soll daher ihre *ἄγνοια* hier etwa umgekehrt als Milderungsgrund aufgeführt werden, wie Luk. 23, 34.: *οὐ γὰρ οἶδας τί ποιοῦσι*. AG. 3, 17.: *κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε*. AG. 17, 30. 1 Tim. 1, 30. Sondern es wird einfach erörtert, dass ihr einsichtsloser Eifer sich darin kund gebe, dass sie die Gottes-

gerechtigkeit nicht kennend, ihre Selbstgerechtigkeit geltend zu machen suchen. *τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην*] vgl. zu 1, 17. *τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην*] *τὴν ἐκ τοῦ νόμου, τὴν ἐξ ἔργων ἰδίαν καὶ πόνων κατορθουμένην* erklärt Theophylact. Vgl. Phil. 3, 9.: *ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου*. Nach *ἰδίαν* fehlt *δικαιοσύνην* bei ABD (im Griechischen, die lateinische Uebersetzung hat es beibehalten) E al., so wie in mehreren Versionen und Citationen der Patres. Lachmann und Tischendorf haben es daher getilgt. Doch erscheint es durch den Nachdruck geschützt, welchen die dreimalige Setzung des Wortes hat (*τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην — τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην — τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ*), vgl. 5, 6. Die Abschreiber dürften es weggelassen haben, weil es an sich allerdings entbehrlich ist, vielleicht auch, weil die grössere Kürze des Ausdruckes ihnen eleganter schien. *σιῆσαι*] stabilire, gültig, geltend machen. Vgl. zu 3, 31. *ὑπειάγησαν*] in reflexiver Bedeutung = unterwarfen sich. Vgl. 1 Cor. 15, 28. Hebr. 12, 9. Jak. 4, 7. 1 Petr. 2, 13. 3, 22. 5, 5. Buttman Ausf. gr. Sprachl. B. I. §. 89. S. 368. Winer III. K. 4. §. 39. 5. a. S. 295. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* ist als göttliche Ordnung oder objektive Norm gedacht, welcher man sich im Glauben unterzieht. Vgl. 1, 5. u. 10, 16.: *ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ*. *ὑποταγή* submitit se *τῷ θεῷ* *divino, voluntati Dei*. Bengel. Dieses *θέλημα* hat uns aber die *ἐντολή* gegeben, *ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Joh. 3, 23.

V. 4. enthält die Begründung (*γάρ*) von v. 3. Die Juden haben sich nicht der Gottesgerechtigkeit unterworfen; denn da Christus des Gesetzes Ende ist, zur Gerechtigkeit jedem, der da glaubt, so würden sie, wenn sie sich der Gottesgerechtigkeit unterworfen hätten, die Glaubensgerechtigkeit angenommen haben, statt die gesetzliche Gerechtigkeit aufzurichten. *τέλος γὰρ νόμου Χριστός*] Luther nach dem Vorgange der Ital. Vulg. u. Aug.: „denn Christus ist des Gesetzes Ende.“ So mit Recht auch die meisten neueren Ausleger. Vgl. Luk. 16, 16. Sprachwidrig ist die Erklärung von *τέλος* perfectio, Erfüllung. Dies wäre *τελείωσις* Luk. 1, 45. Hebr. 7, 11., oder *πλήρωμα* Röm. 13, 10. Sprachrichtig hingegen, vgl. 1 Tim. 1, 5., ist die Erklärung Zweck (des Gesetzes sei die Gerechtmachung des Menschen, und diese sei eben durch Christum geschehen), oder Ziel (des Gesetzes sei Christus, weil der *νόμος* als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* Gal. 3, 24. auf Christum hinziele *). Doch der erste Gedanke wäre ziemlich dunkel und geschraubt ausgedrückt, und der letzte Gedanke passt weniger zu

*) Nur erwähnt, nicht widerlegt zu werden braucht die sprachlich allerdings auch mögliche Erklärung des Viktorin Strigel und Steph. le Moyne: „denn Christus ist des Gesetzes Zoll“, vgl. 13, 7., d. i. er hat dem Gesetze als dem Zollwärter an der Himmelsthür für uns den schuldigen Zoll der absoluten Heiligkeit erlegt, und uns dadurch den zollfreien Eingang in den Himmel eröffnet.

v. 6—8., wo Christus in Gegensatz zum Gesetz gestellt wird, also mehr als des Gesetzes Ende, denn als des Gesetzes Ziel auftritt. Dogmatisch aber ist die Thatsache, dass Christus des Gesetzes Ende ist, allerdings nur darin begründet, dass er des Gesetzes Erfüllung und Ziel ist. Denn entweder das Gesetz selber wäre unberechtigt, oder die Aufhebung desselben durch Christum wäre willkürlich, wenn er es, ohne es zu erfüllen, aus dem Mittel gethan hätte. Vielmehr weist das Gesetz sowohl seine eigene als Christi Berechtigung darin nach, dass es sich zum Zwecke und Ziele gesetzt hat, durch Christi Erfüllung zu Ende zu gehen. Der Nomos ist auch hier das ganze Gesetz, nicht etwa nur das Ceremonialgesetz. Zu Ende gegangen ist es, weil jetzt an die Stelle der Werkforderung die Glaubensforderung getreten ist. Vgl. 7, 1—6. Der Ausspruch des Herrn Matth. 5, 17. widerspricht nicht, sondern bestätigt den Ausspruch seines Apostels. Christi *πληρουν* ist zugleich ein *τελειουν* (*καταλύειν, καταργεῖν*) des νόμος, aber andererseits freilich zugleich auch ein *ιστάναι* Röm. 3, 31., weil eben der Nomos nur in der Form des äusserlichen, fordernden Buchstabens aufgelöst, und grade dadurch im Geiste des Glaubens innerlich wahrhaft hergestellt und erfüllt ist. *εις δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*] gibt den Zweck an, zu welchem Christus τέλος νόμου ist = *ἵνα δικαιωθῇ πᾶς ὁ πιστεύων αὐτῷ*. Er hat das Gesetz aufgehoben, damit fortan jeder, welcher glaubt, d. i. also geschenksweise aus Gnaden, nicht um des Werkverdienstes willen, die Gerechtigkeit sucht, die *δικαιοσύνη θεοῦ* erlange. Tractatur τὸ credenti, v. 5. ss. τὸ omni v. 11. ss. *παντὶ*, omni, ex Judaeis et gentibus. Caput 9. non est includendum in angustiores terminos, quam Paulus hoc laetiori et latiori capite 10. patitur, in quo regnat τὸ omnis v. 11. seqq. Bengel. „Das Hauptgewicht liegt auf *πιστ.*, als dem Gegentheile dessen, was das Gesetz zur Gerechtigkeit heischte.“ Meyer.

V. 5—10. Fordert das Gesetz das unmögliche Erfüllen seiner Gebote v. 5., das Evangelium hingegen das leicht zu vollbringende Glauben an Christi Gesetzeserfüllung v. 6 ff., so ist eben Christus des Gesetzes Ende, und jeder, der an ihn glaubt, hat die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlangt. So enthält also v. 5—10. eine begründende Erläuterung des Inhaltes von v. 4. Vgl. die instructive Abhandlung von Knapp: Diatribe in locum Paulinum ad Rom. X, 4—11. et Mosaicum Deut. XXX, 11—14. in den Scriptis var. arg. ed. 2. Tom. II. XV. p. 543 sqq.

V. 5. *γράφει τὴν δικαιοσύνην*] = *γράφει περὶ τῆς δικαιοσύνης*. Vgl. Joh. 1, 46.: *ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ*, auch Joh. 1, 15.: *οὗτος ἦν, ὃν εἶπον*. Eur. Troad. 1196. s.: *τί καὶ ποτε γράψειεν ἄν σε μουσοποιὸς ἐν τάφῳ*; Die hier, wie Gal. 3, 12., citirte Stelle findet sich Levit. 18, 5. LXX.: (*καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματά μου, καὶ πάντα τὰ κρίματά μου, καὶ ποιήσετε αὐτά.*) ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Dieses Grundgesetz der nomistischen Offenbarungsökonomie findet sich auch Ezech. 20, 21. Neh. 9, 29. wiederholt.

Vgl. Luk. 10, 28. Matth. 19, 16 ff. *δοτε*] vgl. 3, 10. 9, 12. 17. Es ist auch hier das *δοτε* der Anführung. ὁ ποιήσας] Auf dem *ποιεῖν* im Gegensatze zum *πιστεῦν* liegt der Nachdruck. Eben weil der νόμος das *ποιεῖν* seiner Gebote d. i. Unmögliches fordert, kann er nicht die *δικαιοσύνη θεοῦ* vermitteln, und erweist sich unkräftig, die *ζωή* zu erwirken, vgl. Gal. 3, 21. Er muss also derjenigen Offenbarungsökonomie weichen, welche Beides, Gerechtigkeit und Leben, darzureichen vermag. *αὐτά*] sc. *τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ. ζήσεται*] vgl. 1, 17. 8, 13. Die *ζωή* ist hier wiederum, der Neutestamentl. Offenbarungsstufe entsprechend, die *ζωή αἰώνιος*. *ἐν αὐτοῖς*] durch sie, d. i. dadurch, dass er sie erfüllt. Die in unserem Verse auftretenden, verschiedenen Lesarten verdienen theils als sinnlos oder contort (Lachmann *δοτε ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ*) keine Berücksichtigung, theils sind sie, wie die Lesart: *γράφει δοτε τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ* (Vulg.: Moyses enim scripsit, quoniam justitiam, quae ex lege est, qui fecerit homo, vivet in ea.), entweder aus dem Anstosse zu erklären, welchen das einführende *δοτε* und das in unserem Text der direkten Beziehung ermangelnde *αὐτά* und *ἐν αὐτοῖς* erregte, oder daraus, dass man meinte, *γράφει τὴν δικαιοσύνην* — *δοτε* κτλ. per attract., vgl. Winer Anhang. §. 63. 4) S. 606., fassen zu müssen, wo dann das *αὐτά* und *ἐν αὐτοῖς* als nicht zu *δικαιοσύνην* passend, doppelten Anstoss gab.

V. 6—8. Aeltere, wie neuere Ausleger differiren in der Beantwortung der Frage, ob Paulus in diesen Versen die Autorität eines Schriftzeugnisses zur Unterstützung der v. 4. aufgestellten Behauptung geltend mache, oder ob er einen selbstständigen dogmatischen Beweis dafür zu führen beabsichtige, mit bloss formeller Anlehnung an einen biblischen Ausspruch. Die citirte oder in Anwendung gebrachte Stelle ist aus Deuteron. 30, 12—14. entnommen. Sie lautet bei den LXX.: (v. 11. *δοτε ἡ ἐντολὴ αὕτη, ἣν ἐγὼ ἐντέλλομαι σοι σήμερον, οὐκ ὑπεροχὸς ἐστίν, οὐδὲ μακρὰν ἀπὸ σοῦ ἐστίν.*) 12. *οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶ, λέγων τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ λήψεται ἡμῖν αὐτήν, καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν;* 13. *οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶ, λέγων τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λάβῃ ἡμῖν αὐτήν, καὶ ἀκουσὴν ποιήσῃ αὐτήν, καὶ ποιήσομεν;* 14. *ἐγγὺς σου ἐστὶ τὸ ῥῆμα σου πόδα ἐν τῷ στόματί σου, καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, καὶ ἐν ταῖς χερσὶ σου ποιεῖν αὐτό.* Es muss nun zunächst auffallen, dass Paulus diesen Ausspruch, so weit er ihn benutzt, nicht durch irgend eine der ihm sonst geläufigen Citirformeln einführt, sondern so, dass er die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* personificirt, und selber redend auftreten lässt. Man darf nicht sagen, zu dem *ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτω λέγει* ergänze sich aus v. 5. von selbst: bei demselben Mose (*κατὰ τὸν αὐτὸν Μωϋσῆν* oder *ἐν τῷ βιβλῳ Μωϋσέως*). Denn wie die Sätze nun einmal conformirt sind, stehen sich offenbar *Μωϋσῆς* und das durch die Adversativpartikel *δέ* eingeführte *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* einander entgegen. Paulus hätte also, wenn er v. 6. ein gleichfalls aus

Mose entlehntes eigentliches Citat einführen wollte, entweder v. 6. schreiben müssen *τὴν δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνην οὕτω γράφει*, oder v. 5. entweder *Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν μὲν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου* oder wenigstens mit veränderter Wortstellung *τὴν γὰρ δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου Μωϋσῆς γράφει*. Wie die Rede jetzt lautet, wird der Leser sich nicht erwehren können, Mosen als Repräsentanten oder Personification des *Νόμος* im Gegensatze stehend zu denken zu der personificirten *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*. Vgl. Joh. 1, 17. den Gegensatz von Moses und Jesus Christus. Findet aber das bezeichnete Verhältniss statt, so kann die in Rede stehende Schriftstelle nicht selber als eine Beweisstelle aus Mose gelten wollen. Ferner aber erlaubt sich auch der Apostel in den von ihm benutzten Alttestamentlichen Worten Veränderungen anzubringen, wie sie sich sonst bei ihm in der Anführung eigentlicher Schriftcitats nicht vorfinden. Auffallen kann schon die weder im Grundtexte noch bei den LXX. in der Weise vorhandene Einführung durch die Worte *μὴ εἶπης ἐν τῇ καρδίᾳ σου*, mehr noch die Auseinanderreissung der Alttestamentlichen Stelle, und die dazwischen geschobene Commentirung ihrer einzelnen Sätze, wofür sich beim Apostel kein zweites Beispiel findet. Was aber die Hauptsache ist, er setzt an die Stelle des *τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης*; der LXX. (Hebr. *כִּי יֵאָבֶרֶת לָנוּ אֶל-עֵבֶר הַיָּם*) die absichtliche, seinem Zwecke entsprechende Veränderung *τίς καταθήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*; und lässt das seiner Ausdeutung widersprechende *ποιεῖν αὐτό* (Hebr. *לַעֲשׂוֹת*), das dem wesentlichen Sinne nach in der Grundstelle mehrmals wiederkehrt, vgl. das *καὶ ποιήσομεν* v. 12. u. 13., eben so absichtlich weg. Soll uns hier ein eigentlicher Schriftbeweis geboten werden, so müsste eine solche Aenderung des Textes, durch die er allein ermöglicht wird, nicht nur als eine willkürliche, sondern fast als eine unredliche bezeichnet werden. Der Apostel behält sonst wohl öfter die vom Grundtexte abweichende Uebersetzung der LXX. bei, wo sie ihrem wesentlichen Gedankengehalte nach mit dem Urtexte übereinstimmt, oder er ändert sie auch zu seinem Zwecke, aber dann immer nur in Uebereinstimmung mit dem hebräischen Originale selber. Selbst eine Argumentation aus der vom Grundtexte wesentlich abweichenden LXX., da wo er nur ihren unveränderten Text, nicht den hebräischen für seinen dogmatischen Zweck brauchbar findet, dürfte nicht nachzuweisen sein; am allerwenigsten aber eine Aenderung der LXX., da wo sie mit dem Grundtexte übereinstimmen, namentlich nicht eine Aenderung, die deutlich das Bewusstsein des Apostels bekunden würde, dass LXX. wie Grundtext theils das nicht sagen, theils das grade Gegentheil von dem sagen, was ihm eben brauchbar ist, und was er demnach per fas et nefas eigenmächtig herzustellen, sich müsste für berechtigt gehalten haben *). Dies führt uns von selbst zur Betrachtung des Inhaltes des

*) Ueber Eph. 4, 8. vgl. Hengstenberg zu Psalm 68, 19. über

mosaischen Diktums hinüber. Mag man immerhin darauf hinweisen, dass Deuter. 30., vgl. v. 1—6., von der Sammlung des Volkes aus der Verbannung, von der Heilung seiner Sünden, von der Beschneidung seines Herzens, in Folge deren die Liebe zu dem Herrn seinem Gotte von ganzem Herzen und von ganzer Seele eintreten werde, die Rede sei, vgl. Knapp a. a. O. p. 549 sqq., und dass demnach die Stelle auf die messianische Zeit deute und einen messianischen Gehalt habe, welchen Paulus daher mit Recht darin gefunden habe: sie spricht doch auch so immer nur von der Erfüllung des Gesetzes in der Kraft des heiligen Geistes, aber nicht von der Zurechnung der Gerechtigkeit durch den Glauben, sie konnte also wohl von Johannes für sein *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν* 1 Joh. 5, 3., nicht aber von Paulo für seinen specifischen Begriff der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* verwendet werden, denn sie handelt eben nur von der Lebensgerechtigkeit, wenn auch immerhin von der erst durch den Glauben an Christum wirklich erfüllbaren, nicht aber von der Glaubensgerechtigkeit an und für sich selber. Und eben die absichtliche Textesverkürzung des Apostels beweist, dass er davon ein klares Bewusstsein gehabt habe, und sie demnach nicht als eigentliche Beweisstelle wird verwendet haben. Wollten wir dennoch hier ein wirkliches Schriftcitats anerkennen, so müssten wir uns entweder mit älteren, orthodoxen Interpreten dazu verstehen, in den mosaischen Text selber den willkürlichsten Sinn hineinzulegen, oder mit neueren rationalistischen Auslegern annehmen, dass der Apostel selbst diesem Texte den willkürlichsten, allegorischen Geheimsinn untergelegt habe. Wir haben vielmehr, wofür sowohl Inhalt als Form unserer Stelle sprechen, in derselben mit der Mehrzahl der Exegeten (vgl. unter den neueren besonders Rückert und Tholuck, letzteren auch gegen Meyer z. St.) eine freie Benutzung der Worte des Moses, die der Apostel als ein passendes Substrat für seine eigene Gedankenentwicklung gebraucht, zu statuiren. In der That bot dem Apostel die Form des mosaischen Diktums für den bezweckten Ausdruck der Leichtigkeit des *πιστεύειν* im Gegensatz zur Schwierigkeit des *ποιεῖν* ein durchaus angemessenes Redegewand dar. Uebrigens mochte er auch in materieller Beziehung sich zu der Verwendung desselben besonders aufgefordert fühlen, weil er jedenfalls einen messianischen Grundgedanken in der Originalstelle wahrnahm, und sich für berechtigt hielt, aus dem *αἱ ἐντολαὶ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν*, welches sie enthält, gleichsam durch einen Schluss a majori ad minus das noch viel unleugbarere *ἡ πίστις βαρεῖα οὐκ ἐστὶν* abzuleiten. Wir möchten dies ein heiliges und liebliches Spielen des Geistes Gottes im Worte des Herrn nennen. In diesem Sinne bemerkt schon Luther z. u. St. in den Annot. ad Deu-

Eph. 5, 14. Harless z. St., über 1 Cor. 2, 9. Osiander z. St. In allen diesen Stellen liegen nur zweckgemässe Aenderungen der Form, nicht des wesentlichen Gedankengehaltes der Grundstellen vor.

teron. „Dicimus, Paulum data opera noluisse Mosem ad verbum citare, saltem in priore parte, sed abundante spiritu ex Mose occasionem accepisse adversus iustitiatarios, velut novum et proprium textum componendi. — Denique non dicit, sic esse scriptum, sed Iustitiam fidei sic dicit loqui.“ Richtig, wiewohl nicht ausreichend sagt auch Bengel: Ad hunc locum (Deuter. 30, 11—14.) haec quasi parodia suavissime alludit, sine expressa allegatione. Wird die mosaische Stelle von der Gesetzesgerechtigkeit, im äusserlichen Sinne des Wortes verstanden, so könnte die paulinische Anwendung in der That eine wahre Parodie genannt werden; wird sie hingegen auf die christliche Lebensgerechtigkeit gedeutet, so ist die apostolische Entwicklung allerdings keine expressa allegatio, aber mehr als eine allusio, sie ist dann vielmehr eine freie Verwendung, eine translatio des Sinnes auf ein verschiedenartiges, wenn auch immerhin verwandtes Objekt. Si quis istam interpretationem nimis coactam et argutam esse causetur, intelligat non fuisse Apostolo propositum, Mosis locum anxie tractare: sed ad praesentis causae tractationem duntaxat applicare. Calvin.

V. 6. u. 7. ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτω λέγει] Ueber diese Personifikation der Glaubensgerechtigkeit vgl. Knapp a. a. O. S. 547 f. *) u. Hebr. 12, 5., wo die παράκλησις eingeführt wird als διαλεγόμενη ἡμῖν ὡς υἱοῖς. Paulus lässt hier nicht Christum, sondern die Glaubensgerechtigkeit im Gegensatze zu Mose redend auftreten, weil er eben kein historisches Wort des persönlichen Christus anzuführen hat, und das alttestamentliche Diktum, welches er in Anwendung bringt, um so weniger als von Christo selber geredet bezeichnet werden konnte, als er es nicht einmal in seinem ursprünglichen Sinne und seiner eigentlichen Bedeutung citirt, sondern eben nur für seinen Zweck frei verwendet. Die an sich feine Bemerkung Bengels: γράφει, scribit, litera occidente. Antitheton v. 6. 8.: dicit, voce vivida, dürfte doch nicht in dem Texte selbst begründet sein. μὴ εἰπῆς ἐν τῇ καρδίᾳ σου] Nach dem Hebr. und den LXX.: „Das Gebot ist nicht im Himmel מִן הַשָּׁמַיִם, לֵאמֹר, d. i. dass man sprechen dürfte, u. s. w.“ Hieraus formirt Paulus das Verbot: „Sprich nicht in deinem Herzen.“ εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ ist hebr. Ausdrucksweise für „denken“, besonders vom Denken verkehrter und unheiliger Gedanken, vgl. Ps. 14, 1. אֲמַר בְּלִבִּי. Matth. 3, 9. Apok. 18, 7., die man eben auszusprechen sich scheut. τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;] Die δικαιοσύνη ἐκ νόμου hatte v. 5. das ποιεῖν geboten, um die ζωὴ zu ertheilen. Dieses ποιεῖν muss aber der Mensch für so schwierig und unmöglich halten, als sollte er in den Himmel steigen,

*) Ista enim figura dicendi, quae rebus sensu carentibus actum quendam et animos dat, — magnam hic vim addit orationi, ut haec ipsa tamquam ex oraculo, quo nihil possit esse certius et verius, edita nobis putemus; plane ut illa, quae in Proverbiis Salomoneis, atque alibi saepe, ex persona Sapientiae dicuntur.

um von dort die fernliegende Gerechtigkeit herabzuholen. Die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως hingegen, als der Gegensatz der δικαιοσύνη ἐκ νόμου, verbietet die Frage τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; Sie sagt: Sprich nicht, wer wird in den Himmel steigen? d. i. sprich nicht, die Gerechtigkeit ist mir so fern und hoch, als läge sie im Himmel und müsste ich sie von dort herabholen. Diese Auffassung stimmt ganz mit dem Sinne des Ausspruches im Originalzusammenhange, der auch hier den Ausgangspunkt für die Auslegung bilden muss. Denn auch dort soll durch die Frage τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; ausgedrückt werden, dass die ἐντολὴ ὑπέρογκος und μακράν sei. ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν ist Ausdruck des äusserst Schwierigen oder Unmöglichen eines Unternehmens. Vgl. auch Prov. 30, 4. Sap. Sal. 9, 16. Joh. 3, 13. τοῦτ' ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν] „das ist eben so viel, als Christum herabführen.“ Christus ist aber schon herabgekommen, und hat die Gerechtigkeit vom Himmel gebracht und sie auf Erden realisiert. Sie ist dir also nahe. Hältst du sie hingegen für ferne und suchst sie im Himmel, so ist das eben so viel, als wolltest du Christum vom Himmel herabholen, als leugnetest du, dass er schon vom Himmel herabgekommen und Mensch geworden ist. Nach anderer Deutung soll τοῦτ' ἔστι eine nähere Erklärung der Tendenz der Frage enthalten = „Sprich nicht: Wer wird in den Himmel steigen? um nämlich Christum herabzuholen.“ Doch stimmt dies weder zu dem ursprünglichen Sinne der Frage im Originalzusammenhange, noch auch führt τοῦτ' ἔστι sonst die Tendenz, sondern einfach nur die Erläuterung des Sinnes des vorhergehenden Diktums ein, vgl. Matth. 27, 46. Mark. 7, 2. AG. 1, 19. Röm. 9, 4. Hebr. 2, 14. u. s. Auch hier erwartet man, dass durch τοῦτ' ἔστι die Erklärung dessen eingeführt werde, was in dem τίς ἀναβήσεται κτλ. enthalten sei. Einige Ausleger beziehen unsere Stelle nicht auf die Menschwerdung, sondern auf die Himmelfahrt Christi. Es wäre dann zu erklären: Wer wird die Gerechtigkeit vollbringen, die den Himmel erwirbt? Christus ist in den Himmel aufgestiegen. Diese Frage heisst also so viel, als ihn vom Himmel herabziehen, oder seine Himmelfahrt leugnen. Dann müsste aber consequenter Weise v. 7. τοῦτ' ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν so viel sein als: „das heisst den Versöhnungstod Christi leugnen.“ Nun zeigt aber v. 9., dass v. 7. nicht von einer Leugnung des Todes, sondern der Auferstehung Christi die Rede gewesen sein müsse. Eine andere Klasse von Interpreten will die Frage unseres Verses nicht als Ausdruck des an der Gerechtigkeitserwerbung verzweifelnden Schmerzes, sondern als Ausdruck des theoretischen Unglaubens fassen, welcher Christi Erscheinung vom Himmel oder seine Menschwerdung als nicht geschehen und für unmöglich erklärt. Da also die Glaubensgerechtigkeit die Behauptung verbiete, dass Niemand in den Himmel steigen könne, um Christum herabzuholen, Niemand in den Abgrund steigen könne, um Christum heraufzuholen, so sei der summarische Inhalt von v. 6—8. das Gebot: „Sei nicht ungläubig (nämlich an Christi Menschwerdung und Auferstehung), sondern gläubig“ Philipp. Br. an die Römer 3te Aufl.

big.“ So sei daher durch die Autorität Mosis selbst Christus als des Gesetzes Ende erwiesen, denn die Gesetzesgerechtigkeit fordre bei Mose das Thun, die Glaubensgerechtigkeit den Glauben, die erstere werde also durch die letztere aufgehoben. Abgesehen nun davon, dass diese Auffassung den Apostel in dem mosaischen Diktum den willkürlichsten orakulösen Geheimsinn finden lässt, würde doch in diesem Falle viel einfacher und passender, wie Gal. 3, 11. 12., dem mosaischen Aussprüche *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* das prophetische Diktum *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* entgegengestellt worden sein. Ueberdies liesse sich erwidern, dass wenn Moses das eine Mal das *ποιεῖν* fordert, das andere Mal das *πιστεύειν*, dies an sich noch gar nicht beweise, dass durch die *πίστις* der *νόμος* zu Ende gegangen sei, sondern es könnte eben sowohl zeigen, dass Moses sich selbst widerspreche, und dass deshalb seine Autorität überhaupt zweifelhaft sei, oder ungewiss bleibe, welchem von beiden sich gegenseitig aufhebenden Aussprüchen man Glauben zu schenken habe. Wollte man erwidern, dass solche Annahme der Unzuverlässigkeit Alttestamentlicher Aussprüche auch auf dem Standpunkte der jüdischen Gegner undenkbar sei: so ist doch gewiss, dass Paulus den Nerv seiner Beweisführung durch seine willkürliche Textesänderung und Textesdeutung den Angriffen dieser Gegner zu sichtbar und ordentlich muthwillig bloss gelegt hätte. Endlich aber würde der Unglaube an die Möglichkeit der Menschwerdung Christi sich nicht in der Frage *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν*; sondern vielmehr in der umgekehrten Frage *τίς καταβήσεται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*; haben aussprechen müssen. Denn dass Niemand in den Himmel steigen kann, um Christum herabzuholen, beweiset an sich noch gar nicht, dass Christus nicht selbst vom Himmel herabsteigen könne. Eben so hätten wir v. 7. als Ausdruck des Unglaubens an die Möglichkeit der Auferstehung Christi nicht die Frage *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*; sondern vielmehr die umgekehrte Frage *τίς ἀναβήσεται ἐκ τῆς ἄβυσσου*; erwartet. Die Antithese von v. 6—8. zu v. 5. ist also vielmehr folgende: Das Gesetz bringt die Gerechtigkeit nicht, denn es gebietet das Thun seiner Gebote, welches unmöglich ist; das Evangelium hingegen bringt die Gerechtigkeit, denn es gebietet nicht das Vollbringen, sondern es verkündigt die in Christo schon geschehene Vollbringung, und gebietet nur die Glaubensannahme derselben, was jedem leicht und ausführbar ist. Und darum eben ist Christus des Gesetzes Ende, weil er dasselbe erfüllt hat, und es bei ihm daher nur auf das Glauben ankömmt, was möglich und leicht ist, nicht auf das Thun, was unmöglich ist. Denn die *δικαιοσύνη* und *ζωή* ist einmal das zu erstrebende Ziel; kann dasselbe nun nicht auf dem Wege des *νόμος*, sondern nur auf dem Wege der *πίστις* erreicht werden, so kann natürlich der *νόμος* nur ein *παιδαγωγός* auf die *πίστις* sein, und muss vor ihr, sobald sie offenbar wird, wie der Mond vor der aufgehenden Sonne, erblassen und untergehen. Vgl. Gal. 3, 21—25. ᾗ] oder, d. h. sprich eben so wenig. *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*;] d. i. Wer kann in

den Abgrund steigen, um die fern liegende und unerreichbare Gerechtigkeit heraufzuholen? Auch der Ausdruck des Grundtextes und der LXX.: *τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης*; drückt die grosse Schwierigkeit des Unternehmens aus, vgl. Ps. 139, 9. Baruch 3, 29. 30.: *τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἔλαβεν αὐτήν, (φρόνησιν, v. 28.) καὶ κατεβήσεν αὐτήν ἐκ τῶν νεφελῶν; τίς διεβή πέραν τῆς θαλάσσης, καὶ ἔδρεν αὐτήν*; Knapp a. a. O. p. 552 f. Nur die beabsichtigte Beziehung auf Christum führte den Apostel zur Veränderung des Ausdruckes. Der Gegensatz von *οὐρανός* und *ἄβυσσος* oder *ἕδης* findet sich auch sonst, vgl. Hiob 11, 8. Ps. 107, 26. 139, 8. Amos 9, 2. Sir. 16, 18. 24, 5. Matth. 11, 23. *τοῦτ' ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν*] Christum von den Todten heraufführen ist s. v. a. leugnen, dass er schon auferstanden ist. Denn wenn ich etwas thue, was schon geschehen ist, so leugne ich damit eben faktisch, dass es schon geschehen sei. Die an der Erreichbarkeit der Gerechtigkeit verzweifelnde Frage gilt also dem Zweifel an Christi Auferstehung oder der praktischen Verleugnung derselben gleich, denn durch seine Auferstehung hat Christus schon die durch ihn realisirte Gerechtigkeit ans Licht gebracht und zur Glaubensergreifung dargeboten, *ἡγέρθη διὰ τὴν διακώσωσιν ἡμῶν* 4, 25., vgl. AG. 2, 31 f. 1 Cor. 15, 17. Ueber den Abyssus als den Aufenthalt der Todten vgl. Knapp a. a. O. p. 554 f., über den Ausdruck *ἀνάγειν ἐκ νεκρῶν* Ps. 30, 4. Sap. Sal. 16, 13. Hebr. 13, 20.

V. 8. *ἀλλὰ τί λέγει;*] sc. ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη, als ob vorher gesagt wäre: ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὐ λέγει, was dem Sinne nach allerdings in dem *ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτω λέγει μὴ εἶπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου* enthalten ist. Die formell ungenaue Antithese hat It. Vulg. (sed quid dicit scriptura?) u. A. zu der Lesart *ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή*; veranlasst. *ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν*] Das Wort der Gesetzesgerechtigkeit ist ferne im Himmel und im Abgrunde, weil es das unerreichbare Thun verlangt, um die *σωτηρία* oder die *ζωή* zu ertheilen, das Wort der Glaubensgerechtigkeit hingegen ist nahe, weil es nur das leicht erreichbare Glauben an Christi schon vorhandene Gesetzeserfüllung und Gerechtigkeitsleistung verlangt. *ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου*] Epexege von *ἐγγύς*, Gegensatz von *ἐν τῷ οὐρανῷ* und *ἐν τῇ ἄβυσσῳ*. Das Wort ist nahe, denn es verlangt nur den Glauben des Herzens und das Bekenntniss des Mundes. Paulus lässt das *καὶ ἐν ταῖς χερσὶ σου* der LXX., welches weder im Hebr. steht, noch zu seinem Zwecke passt, weg. *τοῦτ' ἔστι*] Wie v. 6. u. 7. der Sinn des menschlichen Gedankens angedeutet ist, (= *τοῦτο εἰπεῖν, ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν oder ἀναγαγεῖν*), so hier der Sinn des göttlichen Ausspruches. Man kann *τοῦτ' ἔστι* entweder das ist erklären = *τοῦτο τὸ ῥῆμά ἐστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως*, oder das heisst, nämlich, wo dann zu *τοῦτ' ἔστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* = das heisst, das Wort des Glaubens, zu wiederholen wäre *ἐγγύς σου ἐστίν*. Die erste Auffassung ist als die näher liegende zu bezeichnen. *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως*]

= ὁ λόγος, ἡ διδασκαλία τῆς πίστεως. τῆς πίστεως ist genit. object., vgl. Gal. 3, 2.: ἀκοή πίστεως, 1 Tim. 4, 6.: οἱ λόγοι τῆς πίστεως. ὁ κηρύσσομεν] nämlich wir Verkündiger des Evangeliums. Atque illud praeceptum, illam de fide doctrinam, tradimus, (κηρύσσομεν,) nos scilicet, Evangelii praecones, non nostro arbitrato, sed dei ipsius et Jesu Christi auctoritate. Vid. comm. 14. 15. et Marc. XVI., 15. Knapp. Die specielle Beziehung auf Paulum = welches ich verkündige, will hier, wo es nicht auf die Hervorhebung seiner Person, sondern des evangelischen Botenamtes überhaupt ankömmt vgl. v. 15., wenig passend erscheinen. Vgl. 1 Cor. 15, 11. mit Gal. 2, 2. 5, 11.

V. 9. ὅτι] Die meisten Ausleger fassen ὅτι als exegetische Partikel = dass, zur Angabe des Inhaltes des κήρυγμα v. 8. dienend. Besser nehmen es Luther und mehrere Ausleger im kausalen Sinne = denn. Einmal bildet das τοῦτ' ἔστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὁ κηρύσσομεν v. 8. entsprechend dem τοῦτ' ἔστι κτλ. v. 6. u. v. 7. offenbar eine kurze, in sich abgeschlossene, erläuternde Sentenz, dann aber bedurfte es gar keiner näheren Angabe des an sich bekannten Inhaltes des evangelischen Kerygma, wohl aber einer Rechtfertigung der Beziehung des v. 8. angeführten Diktums auf die Glaubenspredigt. Weil Herzensglaube und Mundbekenntniss erretten v. 9, so kann eben unter dem nahe im Munde und im Herzen befindlichen Worte, welches errettet, kein anderes, als das Glaubenswort (und das damit nothwendig zusammenhängende Bekenntnisswort) gemeint sein v. 8. ἐν ὁμολογήσει ἐν τῷ στόματί σου] entspricht dem ἐν τῷ στόματί σου v. 8. Die Voraufstellung der Homologie und die Trennung derselben von der Pistis hat nur den formellen Grund der rückbezüglichen Anlehnung an das v. 8. benutzte Alttestamentliche Diktum. Natürlich statuirt der Apostel an sich weder ein Bekenntniss ohne Glaube, noch einen Glauben ohne Bekenntniss, sondern das Bekenntniss ist als gläubiges Bekenntniss und der Glaube als bekennender Glaube zu denken. Dies zeigt besonders 1 Joh. 4, 2. 3. 15. u. 2 Joh. 7. wo das ausschliesslich namhaft gemachte ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστόν offenbar das πιστεύειν vgl. 1 Joh. 5, 1. mit einschliesst. Vgl. Knapp a. a. O. p. 564. „Dasselbige Loben und Bekennen geschieht zweierlei Weise, einmal vor Gott allein, zum andern vor Menschen, und ist eigentlich ein Werk des Glaubens, davon Paulus Röm. 10. lehret.“ Luther. κύριον Ἰησοῦν] = κύριον ὄντα Ἰησοῦν vgl. Joh. 9, 22. 1 Joh. 4, 2. κύριον ist also Prädikat = Jesum als den Herrn, und ist des Nachdrucks wegen voraufgestellt. Ueber die κυριότης Jesu vgl. Knapp a. a. O. p. 565 sqq. Wie hier wird auch 1 Cor. 12, 3.: οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἀγίῳ, das Bekenntniss Jesu als des Herrn als das specifice Characteristicum des Christenstandes bezeichnet. Und allerdings beschliesst diese Anerkennung alle anderen Momente des christlichen Glaubens in sich. In hac appellatione est summa fidei et salutis. Bengel. Der Apostel führt aber diesen allgemeinen Inhalt als Object des Bekenntnisses auf, einmal weil es überhaupt angemessen war das All-

gemeinere dem Besonderen (ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἡγείρεν ἐκ νεκρῶν) vor-
aufgehen zu lassen, und dann weil die Menschwerdung Christi, welche
er in Rückbeziehung auf v. 6. als Gegenstand der Homologie hätte
namhaft machen können, ihm keine so speciell dogmatische Bedeu-
tung hat, (auch beim Johannes gewinnt sie dieselbe nur durch den po-
lemischen Gegensatz gegen den Doketismus,) wie die sogleich von ihm
in Rückbeziehung auf v. 7. als Object der Pistis angeführte Auferste-
hung. Darum scheint es uns auch nicht angemessen, mit einigen Aus-
legern, vgl. Tholuck zu unserem Verse S. 552. Anm. 5te Ausg. S. 570.,
um eine noch genauere Correspondenz mit dem Vorhergehenden zu ge-
winnen, das Bekenntniss, dass Jesus der κύριος sei, der Anerkennung
der Wahrheit ὅτι καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ v. 6. gleichzustellen. Mag
es an sich ganz gegründet sein, dass Christus eben dadurch ὅτι κατα-
βέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und sich zum δοῦλος gemacht hat, sich das
Recht des κύριος im Verhältniss zu den Seinen erworben hat, welches
er der Bestimmung nach schon von Anfang an besass, wenn er auch
die volle Ausübung dieses Herrenrechtes erst mit der Rückkehr in den
Himmel antrat: so ist doch eben so wahr, dass die Apostel die κυριό-
της Jesu sonst niemals in direkte Beziehung zu seiner Menschwerdung
setzen, sondern dass dieselbe entweder zur Charakterisirung seines vor-
weltlichen, oder seines nachirdischen Seins diene, also ihn entweder
als Sohn Gottes oder als erhöhten Menschensohn bezeichne vgl. 1 Cor.
8, 6. 15, 47. AG. 2, 36. Phil. 2, 9—11. Vgl. auch Harless zu Eph.
1, 2. S. 3. καὶ πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου] entspricht dem ἐν τῇ καρ-
δίᾳ σου v. 8. Ueber ἐν vgl. Steiger zu 1 Petr. S. 83. ὅτι ὁ θεὸς
αὐτὸν ἡγείρεν ἐκ νεκρῶν] bezieht sich, wie bemerkt, auf das τοῦτ' ἔστι
Χριστόν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν v. 7. zurück. Ueber die Bedeutung der
Auferstehung Christi für die Rechtfertigung und Errettung des Menschen
vgl. zu 4, 25. u. Knapp a. a. O. p. 567 sqq. σωθήσῃ] respondirt dem
ῥήσεται v. 5. Die σωτηρία ist die ζωὴ in der Form der Rettung aus
dem θάνατος gedacht. Vgl. zu 1, 16.

V. 10. begründet (γάρ) den Inhalt von v. 9. Mundbekenntniss und
Herzensglaube führt zur σωτηρία v. 9. Denn beides muss beisammen
sein, weil der Herzensglaube wohl die δικαιοσύνη vermittelt, aber auch
das Mundbekenntniss hinzutreten muss, wenn die σωτηρία erreicht wer-
den soll v. 10. Mit Unrecht haben demnach Griesbach, Knapp und
Andere unseren Vers, in welchem keinesweges ein bloss parentheti-
scher Gedanke enthalten ist, in Klammern eingeschlossen. καρδίᾳ γάρ
πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην] „denn mit dem Herzen (nicht mit Luther:
von Herzen, vgl. v. 9. ἐν τῇ καρδίᾳ) wird geglaubt zur Erlangung
der Gerechtigkeit.“ Der Apostel befolgt hier, wo nicht mehr wie v. 9.
die formale Abhängigkeit von dem mosaischen Diktum v. 8. stattfindet,
die für den Inhalt unseres Verses auch unbedingt erforderliche, logisch
richtige Ordnung, indem er das καρδίᾳ πιστεύειν dem στόματι ὁμολο-
γεῖν voraufstellt. στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν] Es liesse sich
sagen, dass weder der bekennnisslose Glaube zur δικαιοσύνη, noch

das glaubenlose Bekenntniß zur *σωτηρία* führe. Wie also *πίστις* und *ὁμολογία*, so seien auch *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* stets unauflöslich mit einander verbunden, und die Trennung, welche hier stattfindet, sei wieder nicht sowohl als eine reelle, um der Sache selbst willen, sondern nur als eine formelle, um des Parallelismus willen vollzogene zu betrachten. Indess der Gedanke, welcher hier hervorgehoben werden soll, ist eben der, dass zwar der Herzensglaube rechtfertige, dass er sich aber dadurch als rechtfertigender Herzensglaube erweisen müsse, der wirklich zur *σωτηρία* führt, dass er bekennt, weil der bekenntnißlose und stumme Glaube auch nicht der wahre ist. Da also nur das Bekenntniß die Gewähr bietet für das Vorhandensein des rechtfertigenden Glaubens, welcher zum Heile führt, und da nur der Glaube, nicht das Bekenntniß, selbst nicht wenn es als gläubiges Bekenntniß gedacht wird, an sich die Gerechtigkeit vermittelt, so erscheint die Vertheilung der *δικαιοσύνη* auf die *πίστις καρδίας*, der *σωτηρία* auf die *ὁμολογία στόματος* auch materiell als hinlänglich gerechtfertigt. Paulus autem ideo sic loquitur, ore fit confessio ad salutem, ut testetur, se requirere non hypocresin fidei, sed vivam et firmam fidem. Melancthon. Cæterum viderint quid respondeant Paulo, qui nobis hodie imaginariam quandam fidem fastuose jactant, quæ secreto cordis contenta, confessione oris, veluti re supervacanea et inani, supersedeat. Nimis enim nugatorium est, asserere ignem esse, ubi nihil sit flammæ neque caloris. Calvin. Im Bekenntnisse, welches nicht nur richtig, sondern auch rechter Art ist, manifestirte sich übrigens nicht nur in den ersten Zeiten der Christenverfolgung, sondern manifestirt sich zu allen Zeiten am klarsten und bestimmtesten sowohl das Vorhandensein des Glaubens überhaupt, als auch das Mass und der Grad desselben, indem ein von Rücksichten auf die Folgen freies Bekenntniß Jesu als des Herrn den entschiedensten Beweis dafür liefert, dass das also bekennende Subjekt diesem Herrn schon innerlich sein Leben ganz zum Opfer dargebracht habe. Geht der Glaube nicht in das Bekenntniß über, so erlischt er selbst, und mit ihm geht das Heil verloren. Daher sind nicht nur die guten Werke im Allgemeinen, sondern auch das Bekenntniß ins Besondere die via regni, obschon nicht die causa regnandi. Vgl. Matth. 10, 32. 2 Cor. 4, 13.

V. 11—13. Schriftbeweis, dass die *πίστις* die *σωτηρία* bringe, und zwar Jedem, der da glaubt v. 11. Dieses *πᾶς ὁ πιστεύων* wird dann näher begründet v. 12., und gleichfalls durch ein Schriftzeugniß belegt v. 13. So bestätigt also v. 11—13. den v. 5—10. dogmatisch erwiesenen Gesamttinhalt von v. 4. mit besonderer Hervorhebung des *πᾶς*, wozu Bengel bemerkt: Hoc monosyllabon, *πᾶς*, (omnis,) toto mundo pretiosius, propositum v. 11., ita repetitur v. 12. et 13., et ita confirmatur ulterius v. 14. 15., ut non modo significet, quicumque invocari, salvam fore; sed, Deum velle, se invocari ab omnibus salutariter.

V. 11. λέγει γὰρ ἡ γραφή] Jes. 28, 16., vgl. K. 9, 33. unseres Briefes. *πᾶς ὁ πιστεύων*] Paulus setzt hier das seinem Zwecke die-

nende *πᾶς* ausdrücklich hinzu, welches sich allerdings weder im Hebr. noch bei den LXX findet, aber dem Sinne nach in dem unbeschränkten *ὁ πιστεύων* enthalten ist. *ἐπ' αὐτῷ*] nämll. auf Christum, wie 9, 33. *πιστεύειν τινι* ist credere, confidere alicui, *πιστεύειν εἰς* oder *ἐπὶ τινα* (AG. 9, 42. 22, 19.) ist prägnant zu fassen: glaubend sich anschliessen an Jemand, sich gläubig zu Jem. bekennen, (Winer III. K. 3 §. 31. 2. Aum. S. 241 f.), *πιστεύειν ἐπὶ τινι* (Luk. 24, 25. 1 Tim. 1, 16.) ist: glaubend auf Jemand sich stützen. (Winer K. 5. §. 52. c. c.) S. 469.) *οὐ κατασχυρῆσεται*] non frustrabitur salute, quam expectat. Vatabl.

V. 12. Das *πᾶς ὁ πιστεύων*] wird im Gegensatz zum jüdischen Partikularismus näher erläutert, dass es sich gleichmässig auf Heiden, wie auf Juden beziehe. Und in der That sobald festgestellt war, dass nicht die *ἔργα νόμου*, sondern nur die *πίστις* die *σωτηρία* wirke, so war damit eo ipso die Aufhebung jeglichen Unterschiedes zwischen Juden und Heiden in Beziehung auf das Heil gesetzt. Si sola fides requiritur, ubicunque reperta fuerit, illic se vicissim proferet Dei benevolentia in salutem: nullum ergo hic erit discrimen gentis aut nationis. Calvin. *οὐ γὰρ ἐστὶ διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνος*] denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Griechen. Hic non additur primum Judæis, ut initio, c. 1, 16. Bengel. Sie werden nämlich alle gleichmässig beseligt, wenn sie glauben. Und zwar versteht sich von selbst, dass nicht nur die Griechen im Allgemeinen, eben sowohl wie die Juden im Allgemeinen, sondern unterschiedslos jeder einzelne Grieche und jeder einzelne Jude Zutritt zum Heile hat, wenn er glaubt; so dass also das *πᾶς* in der That den entschiedensten Gegensatz zu jeglichem Partikularismus in der Erwählungslehre bildet. Man müsste denn wieder den willkürlichen Zwischengedanken einschieben wollen: Zwar werde Jeder beseligt, der da glaubt, aber nur der gelange zum Glauben, welchen Gott vorherbestimmt hat. Zu *οὐ γὰρ ἐστὶ διαστολή* vgl. 3, 22. Es ist Eine Schuld Aller und darum auch Ein Mittler Aller. *ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων*] vgl. 3, 29. 30. Denn ein und derselbe ist Herr Aller. *ὁ αὐτὸς* ist Subjekt, *κύριος* Prädikat, *πάντων* Maskulinum, vgl. AG. 10, 36. Phil. 2, 11. Ist deshalb kein Unterschied zwischen Juden und Griechen, weil ein und derselbe Herr Aller ist, so wird aus demselben Grunde auch kein Unterschied zwischen allen einzelnen menschlichen Individuen sein. *ὁ αὐτός* bezieht sich, wie der ganze Gedankenzusammenhang unserer Stelle, namentlich auch v. 11. *ἐπ' αὐτῷ* und v. 13. 14. beweist, auf Christum und nicht auf Gott. So wenig der allgemeine Gottesglaube den Juden abgesprochen werden konnte, eben so wenig konnte das Anrufen des Namens Gottes als das spezifische Charakteristikum des rechtfertigenden und heilbringenden Christenglaubens bezeichnet werden. Ueberhaupt ist *ὁ κύριος* nach paulinischem Lehrbegriffe, wie Sprachgebrauche, mit der sich von selbst erklärenden Ausnahme alttestamentlicher Citate, ausnahmslos Christus. Vgl. auch Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 141.

πλουτῶν] vgl. Eph. 1, 7. 2, 7. 3, 8. Er ist als πλουτῶν χάριτι oder χρησιότητι 2, 4., reich an Gnade, welche sich in der Mittheilung der σωτηρία erweist, (vgl. v. 11.: οὐ καταισχυνθήσεται, v. 13.: σωθήσεται,) zu denken, vgl. 5, 15. 11, 33. εἰς πάντας] in Bezug auf Alle, zum Besten Aller, für Alle. τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν] Denn das Anrufen ist die nothwendige und unmittelbare Aeußerung der πίστις. Als auf Gott selbst gerichtet ist die ἐπικλήσις nicht etwa mit der vor Menschen geschehenden ὁμολογία v. 9. u. 10. identisch zu setzen. Ueber die Anrufung Christi vgl. AG. 2, 21. 7, 59. 9, 14. 21. 22, 16. 1 Cor. 1, 2. 2 Tim. 2, 22. Weil also Christus Herr Aller ist, hat er den Willen, weil er reich für Alle ist, hat er das Vermögen oder die Macht, sie Alle, Heiden wie Juden, wenn sie anders gläubig ihn anrufen, des Heiles theilhaftig zu machen. dives et largus. quem nulla quamvis magna credentium multitudo exhaurire potest; qui nunquam necesse habet restrictius agere. Bengel. Ubi notandum, Patris nostri (Christi) opulentiam largitate non minui: ideoque nihil nobis decreescere, quamlibet alios multiplici gratiae suae affluentia locupletet. Non est ergo cur invidiant alii aliorum bonis, perinde acsi quid ipsis propterea deperiret. Calvin.

V. 13. bestätigt die Worte πλουτῶν κτλ. v. 12. durch ein Schriftzeugniss. Die Stelle ist aus Joel 3, 5. (LXX.: 2, 32.), wörtlich nach den LXX. Paulus führt hier, wie der Mangel der Citationsformel und das nicht zur Schriftstelle selbst gehörige γάρ zeigt, ein bekanntes Schriftwort im eigenen Namen an, so dass der Sinn etwa = „denn jenem bekannten Worte des Herrn gemäss sage ich euch, dass jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, errettet werden wird.“ Vgl. v. 18. 11, 34. 35. 1 Cor. 15, 32. 2 Cor. 9, 7. Eph. 5, 31. Die Prophetenstelle geht auf die messianische Zeit (vgl. Hengstenberg Christologie Th. III. S. 186 ff. 2te Ausg. I, 395 ff.), daher bezieht Paulus den κύριος auf Christum, den er ja überhaupt mit dem Jehova des A. B. identificirt *).

Nachdem der Apostel v. 1—13. den 9, 32. aufgestellten Satz, dass die Schuld des Ausschlusses Israels vom messianischen Heile in seinem werkgerechten Unglauben begründet sei, weiter ausgeführt hat, schneidet er ihnen nun v. 14—21. auch noch die Entschuldigung ab, dass sie die Predigt des Evangeliums nicht vernommen hätten, und schliesst

*) Meyer bemerkt hier wieder in seinem subordinatianischen Interesse: „Das Anrufen Christi ist nicht das Anbeten schlechthin, wie es nur in Betreff des Vaters, als des absoluten Gottes geschieht, wohl aber die Anbetung in der durch das Verhältniss Christi zum Vater (dessen Sohn, Throngenosse, Vermittler für die Menschen u. s. w. er ist) bedingten Relativität des betenden Bewusstseins.“ Dieser origenistischen Glosse gebührt doch gewiss das Prädicat „willkürlich eingetragene“, welches dieser Ausleger seinerseits so leicht, namentlich Entwicklungen des Schriftwortes im kirchlichen Sinne, ertheilt.

mit dem Satze, dass auch dieser Unglaube Israels durch Prophetenwort vorherverkündigt worden sei, weshalb also nicht etwa aus dem Eintreffen dieses Faktums die Behauptung eines ἐκπεπωκέναι des λόγος τοῦ θεοῦ 9, 6. hergenommen werden kann.

V. 14. u. 15. Einleitung zu v. 16. in Form eines Kettenschlusses, dessen letztes Glied durch Prophetenspruch bestätigt wird. „Die Nothwendigkeit der evangelischen ἀποστολή soll vorerst fixirt werden, um dann den Ungehorsam mit der Stärke des Contrastes hervortreten zu lassen.“ Meyer. Nur das ἐπικαλεῖσθαι führt zur σωτηρία v. 13. Dem ἐπικαλεῖσθαι muss aber das πιστεῖν vorausgehen, dem πιστεῖν das ἀκούειν, dem ἀκούειν das κηρύσσειν, dem κηρύσσειν das ἀποστέλλεσθαι v. 14. 15. So leuchtet als Grundbedingung der endlichen σωτηρία die Nothwendigkeit der ἀποστολή ein. Es findet demnach v. 14. 15. noch keine specielle Beziehung auf die Juden statt, welche erst mit v. 16. hervortritt. Es soll hier weder den Juden jede Ausflucht abgeschnitten werden, was erst mit v. 18. geschieht, noch auch ein jüdischer Einwurf widerlegt werden, welchen vielmehr Paulus erst v. 18. sich selber macht. Climax retrograda: qua Paulus ab ulteriore quovis gradu ad ceteriorem argumentatur, et hujus necessitatem, tum ex necessitate ipsam existentiam ejus infert. Qui vult finem, vult etiam media. Deus vult, ut homines invocent Ipsum salutariter. ergo vult, ut credant. ergo vult, ut habeant praedicatores. Itaque praedicatores misit. Omnia fecit, quae ad rem pertinerent. Voluntas ejus antecedens est universalis, et efficax. Bengel. Diligentissime hic locus observandus, ut sciamus, quomodo Deus sit efficax in nobis, nec quaeramus alias illuminationes praeter verbum. Melancthon. Sie können anrufen, denn sie sind durch das Wort berufen. Vgl. Hengstenberg Christologie 2te Ausg. I, 394. πῶς οὖν ἐπικαλέσονται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν.] Attraktion aus πῶς οὖν ἐπικαλέσονται τοῦτον, εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; vgl. 6, 17. Wie wollen sie nun anrufen (den), an welchen sie nicht geglaubt haben? οὖν folgert aus v. 13. Wie nun können sie, der eben aufgestellten Forderung des ἐπικαλεῖσθαι entsprechend, anrufen? Ueber das Futurum der ethischen Möglichkeit vgl. Winer III. K. 4. §. 41. 6. S. 323. Hier, wie 6, 1., haben bedeutende Codices A B D E F G., auch Cod. Sinait., statt des Futurums den Conjunctiv ἐπικαλέσονται, welchen Lachmann und Tischendorf recipirt haben. Eben so im Folgenden πιστεύωσιν, ἀκούωσιν, κηρύξουσιν. Es wäre dies der Conjunctiv. deliberativ. = „Wie sollen sie nun anrufen u. s. w.“ Da aber die Beglaubigung sehr inconstant ist, so dass keine der Majuskeln durchgängig die Conjunctive hat, A. hat ihn nicht für πιστεύουσιν, D E F G. Cod. Sinait. nicht für ἀκούουσιν, F G. nicht für κηρύξουσιν, so muss die Entscheidung dahin gestellt bleiben. Man kann das Subjekt zu ἐπικαλέσονται u. s. w. aus v. 13. entnehmen = πῶς οὖν (οὗτοι, οὓς δὲ ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου v. 13.) ἐπικαλέσονται u. s. w., so dass dann v. 15. zu κηρύξουσιν als Subjekt οἱ κηρύσσοντες aus dem

unmittelbar vorhergehenden *κηρύσσοντος* herauszunehmen und im Gedanken zu ergänzen wäre. Da aber die Sentenz v. 14. 15. allgemein ist, so fasst man besser die Plurale im impersonellen Sinne = Wie wollen die Menschen d. i. wie will man den anrufen u. s. w., an den man nicht geglaubt hat u. s. w.? vgl. Luk. 12, 20. Joh. 15, 6. Ergo qui Deum invocatur, in eo praesidium sibi esse repositum confidat necesse est. Siquidem de ea invocatione hic loquitur Paulus, quae Deo approbatur. Nam hypocritae quoque invocant, sed non in salutem, quia sine ullo fidei sensu. — E converso autem collige, illam esse demum veram fidem, quae Dei invocationem ex se parit. fieri enim nequit, ut qui Dei bonitatem gustavit, non etiam perpetuo ad eum votis omnibus aspiret. Calvin. *πῶς δὲ πιστεύουσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν;* Attraktion aus *πῶς δὲ πιστεύουσιν εἰς τοῦτον, οὐ οὐκ ἤκουσαν;* Wie aber können sie glauben (an den), von welchem sie nicht gehört haben? *οὐ* bezieht sich natürlich, wie *εἰς ὃν* auf den κύριος v. 13. d. i. auf Christum. *ἀκούειν τινός* heisst nicht nur audire aliquem, sondern auch, wie hier, audire de aliquo, in welcher Bedeutung sich auch *ἀκούειν τινά* findet, vgl. Eph. 4, 21. *πῶς δὲ ἀκούουσιν χωρὶς κηρύσσοντος;* Den Unterschied von *χωρὶς* und *ἄνευ* bestimmt im Allgemeinen richtig Tittmann de Synonym. in N. T. p. 93 sqq.: *χωρὶς* ad subjectum, quod ab objecto sejunctum est, refertur, *ἄνευ* autem ad objectum, quod a subjecto abesse cogitatur. So Matth. 10, 29.: *ἐν ἑξ αὐτῶν οὐ παύεται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν* i. e. ne passer quidem moritur ita ut non adsit pater, i. e. inscio et invito patre. Hingegen Joh. 15, 5.: *χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν*, i. e. a me sejuncti, *ἐὰν μὴ μένητε ἐν ἐμοί*, v. 4. 6. Doch glauben wir, dass der Unterschied in manchen Fällen rein formal ist, indem es für die Sache gleich gilt, ob das Subjekt vom Objecte oder das Object vom Subjekte getrennt gedacht wird. So verbietet hier der Gedankenzusammenhang *χωρὶς κηρύσσοντος* mit Tittmann zu erklären: *οὐ πιστεύσαντες τῷ κηρύσσοντι*. Vielmehr ist *χωρὶς κηρύσσοντος* an sich allerdings = sejuncti ab eo qui doceat, doch nur der Form der Vorstellung, nicht dem Sinne nach verschieden von *ἄνευ κηρύσσοντος* absente doctore, si nullus adsit doctor. *πῶς δὲ κηρύξουσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι;* Die ἀποστολή ist also vor allen Dingen nothwendig, wenn es zum κήρυγμα, zur ἀκοή, zur πίστις, zur ἐπίκλησις und dadurch zur σωτηρία kommen soll. Als aussendendes Subjekt zu ἀποσταλῶσι ist Gott zu denken. Vgl. 15, 15 f. 2 Cor. 3, 5 f. Gal. 1, 15 f. Eph. 3, 2. 7. Die Sendung der Propheten und Apostel war eine unmittelbare, die Sendung der Diener der Kirche ist eine mittelbare. Die Bedeutung der ἀποστολή hebt schon das Prophetenwort hervor, wenn es die Lieblichkeit der Erscheinung der ἀπόστολοι schildert. *καθὼς γέγραπται*] Jes. 52, 7. Der hebr. Grundtext, so weit ihn Paulus benutzt hat, lautet: „Wie schön sind auf den Bergen die Füße des Heilsboten, der Friede verkündet, gute Botschaft bringt.“ Die LXX. abweichend vom Original: *ὡς ὥρα*

ἐπὶ τῶν ὁρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῇ εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ κτλ. Paulus übersetzt mit Weglassung des der poetischen Darstellung angehörigen, für seinen Zweck unbrauchbaren *ἐπὶ τῶν ὁρέων* dem Grundtexte gemäss. Er contrahirt das *רַגְלֵי מְבַשֵּׂרִים שְׁלום* in *רַגְלֵי מְבַשֵּׂרִים שְׁלום*, und nimmt mit Recht (vgl. Gesenius Comm. über d. Jes. z. St.) *מְבַשֵּׂרִים* beide Male im kollektiven Sinne, daher der Plural *τῶν εὐαγγελιζομένων*. Das Hervorheben der Füße schildert malerisch das Herannahen der Boten. Vgl. Nahum 2, 1. AG. 5, 9. Pedes eminus (pulchri), quanto magis ora cominus. Bengel. Da im zweiten Theile des Jesaias die Befreiung aus dem Exile aus der prophetischen Perspektive geschaut mit dem Eintreten des messianischen Reiches coincidirt, so ist der Apostel in seiner Beziehung des Prophetenwortes auf die Neutestamentlichen Heilsboten vollkommen gerechtfertigt. Zu *τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην* vgl. Eph. 2, 17.: *καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσαστο εἰρήνην*, wo Christus selbst als solcher ἀπόστολος εἰρήνης dargestellt wird, und Eph. 6, 15.: *ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης*. Da τὰ ἀγαθὰ hier offenbar die Güter des messianischen Reiches bezeichnen, vgl. Hebr. 9, 11. 10, 1., so dürfte der Artikel, den Lachmann und Tischendorf allerdings nach bedeutenden Zeugen weggelassen haben, dennoch für ächt zu halten und die Auslassung aus der Lesart der LXX. oder nach Analogie des artikellosen *εἰρήνην* entstanden sein. Jedenfalls erklärt sich die Weglassung des Artikels leichter als seine Hinzufügung. Die Auslassung von *εὐαγγελιζομένων εἰρήνην τῶν* in A B C Cod. Sinait.* al., so wie in mehreren Versionen und Patres, welchen Autoritäten Lachmann und Tischendorf folgen, ist durch Abirring des Auges der Abschreiber von dem ersten *εὐαγγελιζομένων* auf das zweite zu erklären.

V. 16. Die Aussendung der Boten ist wohl geschehen (Non defuere nuncii. Esajas in spiritu alacres eorum gressus vidit. Bengel), und damit für Alle die Bedingung, unter der sie zum Glauben und zur Anrufung gelangen konnten, erfüllt, ist der aus v. 14. 15. herauszunehmende Gedanke, wogegen unser Vers den Gegensatz bildet. *εἰ τοίγυν τὸ μὲν σωθῆναι ἐκ τοῦ ἐπικαλέσασθαι ἦν, τὸ δὲ ἐπικαλέσασθαι ἐκ τοῦ πιστεῦσαι, τὸ δὲ πιστεῦσαι ἐκ τοῦ ἀκοῦσαι, τὸ δὲ ἀκοῦσαι ἐκ τοῦ κηρύξαι, τὸ δὲ κηρύξαι ἐκ τοῦ ἀποσταλῆναι, ἀπεστάλησαν δὲ καὶ ἐκήρυξαν* — — εὐδελον ὅτι τὸ μὴ πιστεῦσαι ἐκείνων ἐγκλημα γέγονε μόνον καὶ γὰρ τὰ παρὰ θεοῦ πάντα ἀπήρητισται. Chrysostom. ἀλλ'] gleichwohl. *οὐ πάντες*] nicht Alle, bezieht sich auf die Masse des Volkes Israel, welche nicht geglaubt hatte. *πάντες*, Juden wie Heiden, sollten glauben v. 12. 13., aber *οὐ πάντες* haben geglaubt, nämlich die Juden haben nicht geglaubt. Die Beziehung von *οὐ πάντες* auf die Heiden läuft gegen den Gedankenzusammenhang. Denn der Apostel hat es hier nicht mit den einzelnen Individuen, sondern mit den Volksganzen, mit der Judenwelt und Heiden-

welt zu thun, und handelt überhaupt K. 9—11. von dem Unglauben Israels, nicht von dem Unglauben der Heiden, vielmehr umgekehrt von der Annahme der Heidenwelt an Israels Statt, vgl. 9, 30. 10, 11. Es war also durchaus keine Veranlassung vorhanden, das Faktum, dass auch unter den Heiden, deren Gesamtbekehrung der Apostel im Prozesse fortschreitender Verwirklichung begriffen sieht vgl. 11, 25., bis dahin noch Viele ungläubig geblieben waren, hier besonders hervorzuheben. *ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ*] gehorchten dem Evangelium. Sie tragen also selbst die Schuld ihrer Verwerfung. Etiam ii debuerant et potuerant obedire, qui non sunt obedientes facti. Bengel. Zu *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* = der Glaubensforderung des Evangeliums sich im Glaubensgehorsam unterziehen, vgl. 1, 5. 10, 3. 16, 26. AG. 6, 7. 2 Thess. 1, 8. 3, 14. Hebr. 5, 9. Derselbe Jesaias, welcher die Erscheinung der Heilsboten vorhervorkündigt hat, hat auch den Unglauben des Volkes Israel an ihre Botschaft geweiagt. Vgl. die gleiche Verwendung derselben Prophetenstelle Joh. 12, 38. *Ἰσαΐας γὰρ λέγει*] Jes. 53, 1. Denn Jesaias sagt, dem Sinne nach = denn also musste es geschehen, weil es also durch Jesaias vorhergesagt war. Die Prophetenstelle handelt von dem Unglauben des Volkes Israel an den *עֲבָדֵי יְהוָה*, dessen Erniedrigung den *יוֹדָאִים* ein *שְׂכָנְדָּלוֹן* war. Richtig bemerkt Calvin zu derselben: Neque sui temporis homines tantum comprehendit Jesaias, sed posteros omnes, usque ad finem mundi: nam quamdiu exstabit Christi regnum, hoc impleri necesse erit. Quamobrem fideles adversus tale scandalum, hoc testimonio muniri debent. Vgl. auch Hengstenberg Christologie Th. I Abth. 2. S. 322. 2te Ausg. II, 292. 308. *κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;*] wörtlich nach den LXX. Der hebräische Grundtext ohne *κύριε*: *בְּיָמֵינוּ מִי יִשְׁמָע בְּכֹחַ הָאָזְנוֹת*. Richtig Phot. beim Oekum.: *τὸ δὲ κύριε, τίς ἐπίστευσεν ἀντὶ τοῦ* — *ὀλλγοί*, und Theophyl.: *τὸ τίς ἀντὶ τοῦ σπάνιος κείται ἐνταῦθα τοῦτ' ἐστὶν ὀλλγοί ἐπίστευσαν*. Im Schmerze über die Masse der Ungläubigen übersieht der Prophet und mit ihm der Apostel die geringe Zahl der Gläubigen. Der historische Aorist *ἐπίστευσεν* entspricht dem voraufgegangenen *ὑπήκουσαν*. *ἀκοή* entsprechend dem Hebr. *שְׁמָע* eigentl. das Gehörte, dann die Rede, Verkündigung, Predigt, Botschaft, vgl. Matth. 4, 24. 14, 1. 24, 6. 1 Thess. 2, 13.

V. 17. folgert (*ἄρα*) die Richtigkeit des v. 14. aufgestellten Satzes aus dem Inhalte der Prophetenstelle v. 16. Fordert Jesaias die *πίστις* an die *ἀκοή*, so setzt auch die erstere das Vorhandensein der letzteren als ihren Erzeugungsgrund voraus. *ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος θεοῦ*] Die zunächst liegende Voraussetzung ist die, dass *ἀκοή* hier in demselben Sinne wie v. 16. zu nehmen sei. Bedeutet es aber „das Gehörte, die Botschaft, die Verkündigung“, so kann dann *ῥήμα θεοῦ* nicht mehr „das Wort Gottes“ als die Form der geoffenbarten Gotteswahrheit bedenten. Denn die Verkündigung kömmt nicht durch das Wort Gottes, sondern das Wort Gottes bildet den Inhalt

der Verkündigung oder ist mit ihr selbst identisch, vgl. 1 Petr. 1, 25. Man müsste dann also *ῥήμα θεοῦ* durch „Befehl Gottes“ erklären, durch welchen die Predigt insofern vermittelt wird, als Gott Prediger durch seinen Befehl aussendet. Es würde dann also durch die Worte *διὰ ῥήματος θεοῦ* auf die Nothwendigkeit der *ἀποστολή* v. 15. hingewiesen. Indess einmal liegt doch die Beziehung auf das hebr. *דְּבַר* *הַיְיָ* als gewöhnliche Bezeichnung des Inhaltes der prophetischen, hier also der apostolischen Verkündigung zu nahe, als dass nicht die Umsetzung in die Bedeutung „Befehl Gottes“, welche auch sonst nicht nachgewiesen ist, willkürlich erscheinen müsste. Ueber die fixirte Bedeutung von *ῥήμα θεοῦ* = geoffenbartes Gotteswort vgl. Luk. 3, 2. 4, 4. Joh. 3, 34. 8, 47. Eph. 6, 17. Hebr. 6, 5. 11, 3. 1 Petr. 1, 25. Apok. 17, 17. Es wird demnach auch hier die Rückbeziehung des *ῥήμα θεοῦ* auf das *ῥήμα* v. 8., und die Vorwärtsbeziehung auf den *φθόγγος*, die *ῥήματα* v. 18. nicht zu umgehen sein. Ferner aber würde, wenn *ἀκοή* die Verkündigung, *ῥήμα θεοῦ* den aussendenden Befehl Gottes bedeutete, die *ἀκοή* dem *κῆρυγμα* v. 14., das *ῥήμα θεοῦ* der *ἀποστολή* v. 15. entsprechen, und die *ἀκοή* v. 14., der doch die *ἀκοή* unseres Verses correspondiren muss, da beide Male aus ihr die *πίστις* abgeleitet wird, übersprungen und ignoriert sein. Endlich ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte der Apostel den Satz *ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος θεοῦ* aus der vorhergehenden Prophetenstelle ableitet. Denn es ist ein wenn auch scharfsinniger, doch nur künstlicher Nothbehelf auf die Anrede *κύριε* v. 16. oder auch auf die ganze Stellung des Propheten zu Gott, wie sie sich in *κύριε* — *ἡμῶν* ausdrückt, in welcher der Prophet als Gesandter Gottes dasteht, zu verweisen, nach welcher Gott als derjenige erscheine, in dessen Auftrage die *ἀκοή* verkündigt werde, oder gar auf v. 15. (*πῶς δὲ κηρύξουσιν, ἂν μὴ ἀποσταλῶσι;*) zu recurriren, so dass also nur *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* eine Schlussfolgerung aus der Prophetenstelle, *ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος θεοῦ* hingegen nur die Wiederholung einer schon einmal aufgestellten Behauptung des Apostels selbst enthielte. Alle diese Inconvenienzen werden vermieden, sobald man *ἀκοή* in unserem Verse, wie Gal. 3, 2. 5. vgl. 2 Petr. 2, 8., von „dem Akte des Hörens, dem Vernehmen“, versteht, wofür sowohl die Frage v. 14. *πῶς δὲ πιστεύουσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν;* als auch die Frage v. 18. *μὴ οὐκ ἤκουσαν;* welche an die *ἀκοή* unseres Verses anknüpft, spricht. Der Wechsel der Bedeutung von *ἀκοή* in v. 16. u. 17. ist bei der Doppelsinnigkeit des Wortes um so leichter zu ertragen, da im Grunde die *ἀκοή* v. 16. d. i. die Predigt = das gehörte Gotteswort, hier nur in seine beiden Momente, nämlich in die *ἀκοή* und das *ῥήμα θεοῦ* d. i. in das Vernehmen und das Wort Gottes (= das Vernehmen des gepredigten Gotteswortes), zerlegt wird. So also konnte mit Recht der ganze Inhalt von v. 17. aus der Prophetenstelle v. 16. abgeleitet werden, und es entspricht dann genau das *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* dem *πῶς δὲ πιστεύουσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν;* und das *ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος θεοῦ* dem *πῶς δὲ ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος;* v. 14. Die Nothwendigkeit

der ἀποστολή war nicht noch einmal hervorzuheben, da sie schon v. 15. aus Jes. 52, 7. erwiesen war *). Die Lesart Χριστοῦ statt Θεοῦ, welche Lachmann recipirt hat, ist nur als spätere Glosse (Beda hat Dei Christi) zu betrachten. Sie entstand vielleicht aus der falschen Beziehung von ῥῆμα Θεοῦ auf die ἀποστολή v. 15. und der Ergänzung von παρὰ τοῦ Χριστοῦ statt παρὰ τοῦ Θεοῦ zu ἐάν μὴ ἀποσταλώσι ebendas. Igitur ex auditu verbi Dei fides, bemerkt Calov z. St. Non enim nisi ex verbo Dei haberi potest fides. Quod proinde audiendum est vel legendum. Relata sunt verbum et fides. Verbum praedicatur ob fidem: nec extra Verbum Dei locum habet fides ordinarie. Non enim ἐνθουσιαστικῶς et ἀμέσως fidem accipimus, sed ἀκουστικῶς et ἐμμέσως per auditum verbi, ubi tamen nominato verbo non excluditur Sacramentum Baptismi, quod etiam medium est regenerationis et fidei. Quia Sacramenta sunt verbum quoddam Dei non quidem ἀκουστόν sed ὁρατόν, non tamen sunt sine verbo, imo verbo tum mandati tum promissi constant, nec sine illo Sacramenta sunt.

V. 18. Steht nun fest, dass zum πιστεύειν das ἀκούειν, zum ἀκούειν das κηρύσσειν erforderlich ist, und dass es bei den Juden an dem ὑπακούειν oder πιστεύειν gefehlt hat, so fragt sich, ob ihnen etwa das κήρυγμα nicht zugekommen und deshalb das ἀκούειν und πιστεύειν unmöglich war. Dieser Entschuldigungsgrund wird in unserem Verse abgeschnitten. ἀλλὰ λέγω] führt einen Selbsteinwurf ein, vgl. v. 19. μὴ οὐκ ἤκουσαν;] haben sie es etwa nicht gehört? sc. οἱ Ἰουδαῖοι τὸ ῥῆμα τοῦ Θεοῦ, oder auch unbestimmt „es“ = das, wovon bisher die Rede war. Vgl. Tholuck z. St. u. Krüger §. 60, 7. μενούγγε] imo vero, führt die Widerlegung des Einwandes ein, vgl. 9, 20. Diese Widerlegung wird durch Psalm 19, 5. nach den LXX. gegeben, welche Stelle Paulus nicht direkt citirt, vgl. v. 13., sondern in seine eigene Rede verflucht. Vgl. zu dieser Stelle, welche ursprünglich von der Natur Offenbarung handelt, Hengstenberg Comment. über d. Psalm. B. I. S. 440 ff. „Die Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in der Natur ist eine Realweissagung auf die Allgemeinheit der Verkündung des Evangeliums. Ist jene nicht zufällig, ist sie in dem göttlichen Wesen begründet, so muss aus demselben göttlichen Wesen auch diese hervorgehen. Die Offenbarung Gottes in der Natur ist für alle seine Geschöpfe, denen sie als solchen zu Theil wird, ein Unterpfand, dass sie

*) Nach Hengstenberg Christol. 2te Ausg. II, 307. bedeutet שמעיה, ἀκοή, immer nur das Gehörte, oder auch das Gerücht. Er erklärt daher v. 16.: „Wer glaubt unserem Gehör“, dem was wir hören, was uns durch das Wort Gottes kund gemacht wird. So auch Calov und Umbreit z. St. Dann haben wir v. 16 u. 17. nicht einmal einen Wechsel der Bedeutung zu statuiren, denn wir können auch v. 17. ἀκοή im passiven Sinne nehmen = der Glaube kömmt aus dem Gehörten, aus dem, was wir hören; das, was gehört wird, aber kömmt aus dem (verkündigten) Worte Gottes.

dereinst auch der höheren und herrlicheren Offenbarung theilhaftig werden müssen. Sie war für die Heiden eine Bürgschaft, dass die zeitliche Beschränkung des Heils auf Israel nicht Gegensatz, sondern Mittel der Entschränkung war.“ Es findet aber deshalb nicht etwa an unserer Stelle eine Beziehung auf die Heiden statt, sondern es soll durch die Behauptung der allgemeinen Verbreitung der evangelischen Verkündung vielmehr die Einrede zurückgewiesen werden, dass dieselbe etwa nicht zu Israel gelangt sei. Die Annahme, dass Paulus αὐτῶν, welches im Psalme auf die Himmel geht, auf die Boten des Evangeliums beziehe, erscheint nicht als nothwendig. Vielmehr kann hier die Beziehung des αὐτῶν, welches aus dem wörtlich aufgenommenen Text der LXX. in die paulinische Anführung übergegangen ist, unbestimmt bleiben, da nur der Grundgedanke der Stelle, dass die Offenbarung Gottes, hier das Wort des Evangeliums, über die ganze Erde erschollen sei, berücksichtigt ist. Die schon damals fast in der ganzen gebildeten Welt verbreitete, von Osten nach Westen reichende Kunde von Christo sieht der Apostel hier, wie Col. 1, 6. 23. vgl. Röm. 1, 8., schon als die vollständige Realisirung des vom Herrn Mark. 16, 15. seinen Aposteln gegebenen Auftrages an. Diese relative Prolepsis war an unserer Stelle um so unbedenklicher, da es ja allerdings dem ungläubig gebliebenen Israel damaliger Zeit am allerwenigsten an der nöthigen Verkündung des Evangeliums gefehlt hatte. Wir haben also nicht mit Löhe Drei Bücher von der Kirche S. 34 ff. (nach dem Vorgehen der katholischen Ausleger bei Cornelius a Lapide *) und älterer lutherischer Ausleger] und Pistorius Luth. Zeitschr. 1846. 2. S. 40., (unsicher hingegen Besser z. u. St.) solche Aussprüche zu premiren, und daraus abzuleiten, dass im buchstäblichen Sinne des Wortes schon zu der Apostel Zeiten das Evangelium über die ganze οἰκουμένη (auch in China und Amerika) verbreitet gewesen sei. Vgl. dagegen Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1845. Bd. X. Hft. 3. S. 155 ff. Passend ist zum Ausspruche unseres Verses verglichen worden Herodian 2, 11, 7.: οὐδέ τι ἦν γῆς μέρος ἢ κλίμα οὐρανοῦ, ὅπου μὴ Ῥωμαῖοι τὴν ἀρχὴν ἐξέτειναν, und die bekannte Stelle des Clemens Rom. im 1. Brief an die Cor., wo er vom Paulus sagt: δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον. Dass das Evangelium zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes noch nicht in Spanien verkündigt war, zeigt 15, 20—24. 28. Dennoch sagt Paulus auch schon an unserer Stelle εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος. Die Lehre von der s. g. vocatio catholica hat also kein Recht, sich auf solche buchstäblich gefasste Schriftaussprüche zu stützen.

V. 19. ἀλλὰ λέγω] führt einen anderen selbstgemachten Einwurf

*) Tholuck bemerkt: „von den kath. Auslegern wird mit Unrecht a Lap. von Phil. jener Auffassung beschuldigt.“ Ich rede ja aber nicht von Corn. a Lap. selber, sondern nur von kath. Ausl. bei Corn. a Lap.

ein, vgl. v. 18. Der ziemlich verbreiteten Auffassung dieser Worte im Sinne von: hat es Israel nicht gewusst? näml. dass das Evangel. von den Juden zu den Heiden übergehen werde, fügen einige neuere Ausleger die für diesen Fall nothwendige, nähere Beziehung auf den Inhalt von v. 18. hinzu = Es war doch Israel nicht unbekannt, dass die Kunde des Evangel. in alle Lande (und auch zu den Heiden) ausgehen musste? *ὅτι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξελεύσεται ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν*. Diese Unbekanntschaft hätte insofern zur Entschuldigung dienen können, als viele Juden sich von der Annahme des Evang. gerade durch seine universalistische Tendenz abhalten liessen. Doch einmal wird es von vorneherein als willkürlich erscheinen müssen, dem *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω*; ein anderes Objekt, als dem parallelen *μὴ οὐκ ἤκουσαν*; v. 18. zu geben. Ferner würde der Apostel, wie er den Einwand beide Male v. 18. u. 19. durch dieselbe Formel *ἀλλὰ λέγω* einführt, so auch die in den Prophetenstellen v. 19—21. nach der in Rede stehenden Auffassung enthaltene Widerlegung, wie v. 18., durch ein *μενοῦνγε* eingeführt haben. Auch liesse sich sagen, dass Paulus zur Zurückweisung jenes möglichen Entschuldigungsgrundes viel passender Prophetenstellen angeführt haben würde, welche direkt und positiv den Universalismus des Evangeliums aussagen, als solche, welche sich auf die Verwerfung Israels und auf die Annahme der Heidenwelt an Israels Statt beziehen. Ueberdies war dieser Universalismus selbst im Grunde schon durch die eine v. 18. angeführte Stelle auch für Israel hinlänglich dokumentirt. Endlich aber passt auch die fragliche Auffassung gar nicht in den ganzen Gedankenzusammenhang von v. 14. an. Denn es soll nach ihr dem Ungehorsam Israels gegen das Evangelium jegliche Entschuldigung abgeschnitten werden. Eine solche könnte nun allerdings darin liegen, wenn zu Israel die Kunde des Evang. nicht gelangt wäre v. 18., nicht aber darin, wenn Israel nicht zuvor gewusst hätte, dass im Falle seines Unglaubens oder dass überhaupt die Heiden zur Theilnahme am Evangelium werden berufen werden. Wenn es von dieser Thatsache überrascht daran Anstoss nahm, so konnte dies nur einen neuen Beschuldigungsgrund gegen seinen hochmüthigen Partikularismus und Exklusivismus, aber keinen Entschuldigungsgrund für seinen Unglauben hergeben. Dazu kommt, dass überhaupt Israels Anstoss nicht sowohl in der Annahme der Heidenwelt an sich, als vielmehr nur in der Annahme der Heidenwelt zum messianischen Reiche ohne vorgängige Aufnahme derselben in die alttestamentliche Theokratie begründet war. Das *σκάνδαλον* lag also im letzten Grunde doch immer darin, dass die *πίστις* ohne den *νόμος* und die *ἔργα* zur *σωτηρία* führen sollte, und für dieses *σκάνδαλον* kann es keine Entschuldigung geben, sondern darin bestand grade Israels strafbarer Unglaube. Mit Recht hat demnach eine andere Reihe von Auslegern als Objekt zu *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω*; ergänzt *τὴν ἀκοήν* oder *τὸ εὐαγγέλιον*, nur dass unserer Auffassung von v. 17. zufolge, genauer, wie zu der Frage v. 18., so auch hier *τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ* zu

ergänzen ist. Wenn nun aber diese Ausleger erklären: Es war doch Israel nicht unbekannt? d.h. haben sie vielleicht das Evangelium nicht begriffen? so fehlt einmal auch so das die Widerlegung einführende *μενοῦνγε*, und dann passt zu dieser Frage ganz und gar nicht die v. 19—21. in den Prophetenstellen enthaltene Antwort, da diese Stellen in keiner Weise ein mögliches Kennen oder Erkennen des Evangeliums von Seiten Israels darzuthun vermögen. Der Gedankeninhalt von v. 19—21. und der Gedankenzusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nach unserer Meinung vielmehr folgender: Nachdem der Apostel dem Ungehorsam der Juden gegen das Evangelium v. 16. die einzig mögliche Entschuldigung abgeschnitten hat, dass etwa die Kunde desselben nicht zu ihnen gelangt sei v. 18., macht er sich nun selbst v. 19. den verwundernd fragenden Einwurf: Hat es Israel nicht erkannt? d. i. ist es denkbar, dass grade Israel, das auserwählte Gottesvolk, die ihm vorzugsweise bestimmte messianische *σωτηρία* oder die Predigt derselben nicht erkannt habe, während doch die Heiden zu dieser Erkenntniss gelangt sind? Die angeführten Prophetenstellen zeigen nun, dass man sich über dieses Faktum keinesweges zu verwundern habe, da es schon grade so im göttlichen Worte vorhergesagt worden sei, näml. dass die Heiden das Heil annehmen, Israel es aber verwerfen werde. So bedürfen wir keines einführenden *μενοῦνγε*, denn die Prophetenstellen enthalten nun nicht sowohl eine Widerlegung, als vielmehr eine Bestätigung der in der Frage *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω*; enthaltenen Behauptung, dass allerdings grade Israel das Evangelium Gottes verworfen habe *). So erklärt sich auch erst, warum der Apostel, statt dem *μὴ οὐκ ἤκουσαν*; correspondirend auch hier zu sagen: *μὴ οὐκ ἔγνωσαν*; vielmehr *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω*; sagt, wie auch die Voraufstellung von *Ἰσραὴλ* (welche, wie auch die bedeutendsten neueren Interpreten anerkennen, mit Recht Mill, Griesbach, Knapp, Lachmann, Scholz, Tischendorf nach weit überwiegender Beglaubigung statt der rec. *μὴ οὐκ ἔγνω Ἰσραὴλ*; recipirt haben) erst

*) Meyer behauptet, unsere Fassung widerstreite der Frageform mit *μὴ*, welche die Verneinung des *οὐκ ἔγνω* nothwendig voraussetze. Wir geben die Ausnahmslosigkeit dieser grammatischen Regel nicht zu. Vgl. zu 3, 3. Aber selbst wenn wir an unserer Stelle übersetzen: Doch nicht Israel hat es nicht erkannt? könnten die Prophetenstellen dazu dienen, zu beweisen, dass dieses an sich unglaublich erscheinende Faktum der Weissagung entsprechend dennoch eingetroffen sei. Dass dann das Folgende mit einer starken Adversativpartikel eingeführt werden musste, erhellt keinesweges, wie Meyer Aufl. 3. u. 4. behauptet, von selbst. Das Asyndeton in *πρῶτος Μαυσῆς* bleibt bei jeder Fassung bestehen. Wenn aber Tholuck bei dem Nachdruck, welcher nach unserer Auslegung auf Israel fällt, ein dasselbe als Gottesvolk charakterisirendes Prädikat vermisst: so ist eben *Ἰσραὴλ* schon an und für sich selber Ehrenname des Volkes.

jetzt durch den Nachdruck, welchen unsere Erklärung dem Worte gibt, in ihrer rechten Bedeutung und inneren Nothwendigkeit erscheint. Schonend hatte der Apostel v. 16. u. 18. Israel als Subjekt nur gedacht, nicht ausdrücklich nanhaft gemacht; letzteres geschieht erst hier, wo er nicht sowohl eine Anklage, als vielmehr die Israel im Grunde ehrende Verwunderung über seinen Abfall anspricht. Nach unserer Auffassung schliesst sich dann auch die Frage, mit welcher K. 11. eröffnet wird, am leichtesten und unmittelbarsten an den Schluss unseres Kapitels an, und dieser Schluss selbst geht gewisser Massen wieder in den Anfang zurück. Denn schon dort, vgl. das *οὐ καὶ ἐπίγνωσιν* und das *ἀγνοοῦντες* v. 2. 3., war das *Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω* ausgesprochen, welches hier nur als durch Prophetenwort und zwar als schuld bare Weigerung des Volkes vorherverklündigt dargestellt wird. *πρῶτος Μωϋσῆς* zuerst Mose, späterhin Jesaias. *πρῶτος* steht hier nicht für *πρότερος* vgl. Joh. 1, 15., sondern es eröffnet überhaupt die ganze Reihe der hierher gehörigen Prophetensprüche, deren Zahl der Apostel nicht von vorne herein determinirt dachte. Die ausdrückliche Hervorhebung, dass Moses der erste unter den Israels Abfall verkündenden Propheten gewesen sei, enthält die Andeutung, dass man sich über dieses Faktum nicht zu wundern habe, da es schon von Anfang an also geweissagt war. Moses, sub quo Israel formam populi accepit, jam tum dixit. Bengel. Die hier citirte Stelle findet sich Deuteron. 32, 21. Der ganze Vers lautet nach den LXX.: *αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῶν, παρώξυνάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν. κἀγὼ παραζηλώσω αὐτούς ἐπ' οὐκ ἔθνη, ἐπὶ ἔθνεϊ ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς.* Paulus setzt also statt *αὐτούς* das direkt anredende *ὕμᾱς*. Die Bevorzugung, welche hier den Kananitern verheissen wird, durch welche das um seines Götzendienstes willen zurückgesetzte Israel, das Weib des Herrn, zur Eifersucht gereizt werden soll, wie es selber Gott seinen Ehegemahl zuvor durch seine Idololatrie eifern gemacht hat, enthält ein Vorspiel und eine Präformation des späteren Verhaltens Gottes und Israels zu einander zur Zeit Christi. Auch da reizte Israel Gott durch seinen Unglauben und den Götzendienst, den es mit seinen eigenen Werken trieb; darum ward es verworfen und die Heiden an seiner Statt angenommen, wodurch Israel seinerseits zur Eifersucht und zum Zorne gereizt ward. Dieser sündliche *ζῆλος* sollte aber zu einem heiligen und göttlichen *ζῆλος* werden, und so die Rückkehr Israels zum Heile vermitteln, vgl. 11, 11. 14. Wie also 9, 25. 26. Israel, so ist hier Canaan als Repräsentant der Heidenwelt zu denken. Nach Baumgarten Theolog. Comment. zum Pentateuch. Zweite Hälfte. S. 542. soll unter dem *οὐκ ἔθνος* und dem *ἔθνος ἀσύνετον* im Grunde jedes Volkes der Heiden bezeichnet sein, „denn inwiefern alle Heiden lediglich ruhen auf dem Boden der Natur, ist ihre Volksthümlichkeit eine vergängliche und nichtige und somit im Lichte der vollen ewigen Wahrheit keine, und alle Heiden sind thöricht, weil sie die Quelle aller Weisheit, die Erkenntniss Gottes (vgl. Ps. 14, 1.), weil sie die Kunde des Gesetzes Israels nicht haben (vgl. 4, 6. 8.).“

Vgl. auch Keil z. St. Immer aber wäre doch auch so in der Grundstelle ein bestimmtes Heidenvolk gemeint, wenn auch unbestimmt gelassen wäre, welches. Die Deuteronomiumsstelle spricht demnach in concreter Individualisirung das bleibende Grundgesetz der göttl. Gerechtigkeit aus, wie dasselbe sich im ganzen Verlaufe der Entwicklungsgeschichte des Volkes Israel in zunehmender Intension verwirklicht und bewährt hat. Die absolute Realisation war nun zu des Apostels Zeiten eingetreten, wo nicht mehr nur ein Heidenvolk, sondern die ganze Heidenwelt an Israels Statt den Segen, und zwar nicht nur den zeitlichen, sondern den ewigen Segen ererbte. *ἐπ' οὐκ ἔθνη* בְּלֹא-עַמִּים Vgl. 9, 25. 1 Petr. 2, 10. „*οὐ* als objektive Negation steht auch in Verbindung mit Nominibus, deren Begriff schlechthin und faktisch aufgehoben werden soll.“ Winer an dem zu 9, 25. angeführten Orte, vgl. auch Heindorf zu Hor. Sat. II, 3. 106.: Non sutor. Da also nur das Gottesvolk ein eigentliches, der Idee eines Volkes entsprechendes Volk ist, so ist jedes Volk, welches nicht zuvor ein Gottesvolk geworden, trotz der entschiedensten Geltendmachung seiner Nationalität, doch in der That nur ein Nicht-Volk. Nur durch das Evangelium wird die besondere Individualität des Einzelnen wahrhaft erhalten, indem sie zur ächten Humanität verklärt wird, und gleicher Weise die spezifische Nationalität, eben durch ihre Verklärung zur Volksthümlichkeit im idealen Sinne des Wortes, hergestellt und gewahrt. Zu *ἐπὶ* mit dem Dativ nach Verbis der Affekte, eigentl. von dem, worauf ein Anderes wie auf seiner Basis ruht, also hier gleichsam auf Grund d. i. wegen eines Volkes eifern machen und erziürnen, vgl. Winer III. K. 5. §. 52. c. c.) S. 469. *ἐπὶ ἔθνεϊ ἀσυνέτῳ* בְּגוֹיִם בְּלֹא, vom Unverstande des Götzendienstes, der religiösen Blindheit. *τί γὰρ Ἑλλήνων ἀσυνετώτερον ἑυλοῖς καὶ λίθοις προσκεχηγόντων*; Theophyl.

V. 20. u. 21. Noch deutlicher und direkter als Moses spricht Jesaias die Annahme der Heidenwelt und die Verwerfung Israels aus. Quod Moses innuerat, Esajas audacter et plane eloquitur. Bengel. *Ἡσαΐας δέ*] Jesaias aber. Das *δέ* leitet auf einen anderen Propheten über. *ἀποτολμᾷ καὶ λέγει*] erkühnt sich und sagt, ist nicht = *ἀποτολμῶν λέγει*, audacter dicat, sagt kühn heraus, sondern = *ἀποτολμᾷ λέγων*, „fasst sich Muth und sagt dann, gibt seine Kühnheit kund indem er sagt.“ Vgl. Joh. 12, 44.: *Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν καὶ εἶπεν* = *ἔκραξεν εἰπών*. Die citirte Stelle findet sich Jesaias 65, 1. Sie lautet im Hebräischen: *קִרְרַשְׁתִּי בְּלֹא שְׂאֵלָה נִמְצְאָתִי בְּקִשְׁרִי*. LXX. Cod. B.: *ἐμφανὲς ἐγενήθην τοῖς ἐμὲ μὴ περρωτώσιν, εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν*. Paulus kehrt, wie LXX. Cod. A., die beiden parallelen Satzglieder um, weil das zweite deutlicher die Annahme der Heidenwelt ausdrückt, als das erste. Gegen die Annahme der meisten neueren Ausleger, dass diese Stelle beim Jesaias von den Juden, und nur nach Paulus von den Heiden handele, vgl. Vitringa zu Jes. 65, 1. u. Tholuck z. u. St. in der vierten Aufl. seines Comment. *εὐρέθην*] ich ward ge-

funden. Aoristus propheticus, der zu Pauli Zeiten bereits zum Aoristus historicus geworden war. τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν] vgl. AG. 17, 27.: ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα ψηλαφήσειαν καὶ εὗροιν. Es ist aber hier nicht von einem Suchen mit dem erkennenden Verstande, sondern von einem Suchen mit dem Gemüthe, wie es sich im Beten und Anrufen kund gibt, die Rede. Vgl. Matth. 7, 7.: ζητεῖτε καὶ εὕρησεται. ἐμφανὴς ἐγενόμην] ich bin erschienen näml. als hilfreich, heilspendend τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσι] denen die mich nicht fragten. Luther dem Sinne nach richtig: „denen die nicht nach mir gefragt haben.“ Denn nur der fragt Gott, der nach ihm fragt, et vice versa. ἐπερωτῶν τὸν θεόν Deum consulere (LXX. Num. 23, 3. Jos. 9, 14. Jes. 19, 3.) kann also für Deum honorare, colere gesetzt werden. πρὸς δὲ τὸν Ἰσραήλ] „in Beziehung auf Israel aber.“ Vgl. Luk. 20, 19. Hebr. 1, 7. Winer III. K. 5. §. 53. h. S. 481. Dass πρὸς hier nicht mit der Vulg. ad, Luth. zu übersetzt werden darf, geht sowohl daraus hervor, dass beim Propheten keine Anrede an Israel statt findet, als auch weil hier nicht sowohl ein Gegensatz der Anreden, deren v. 20. keine vorhanden ist, als vielmehr ein Gegensatz der Beziehung der Prophetenstellen auf die Heiden einerseits und die Juden andererseits zu statuieren ist. λέγει] näml. Jesaias, und zwar im gleich folgenden 2ten Verse desselben 65ten Kapitels. LXX.: ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα. Durch die paulinische Voraufstellung des ὅλην τὴν ἡμέραν tritt die Permanenz und Treue der göttlichen Liebe in noch stärkeren Contrast zu der (auch durch das Part. Praes. markirten) Permanenz der Unbussfertigkeit und Untreue des Volkes. Zur Sentenz vgl. Matth. 23, 37. Vel hoc uno verbo refellitur dogma de duplici voluntate divina, beneplaciti et signi. Bengel. ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου] Ac valde emphatica loquutio est, eum manus expandere: quia salutem nostram per verbi sui ministros procurans non secus manus nobis porrigit, quam si pater filium gremio blande excipere paratus brachia etiam extenderet. Calvin. Nur dass die in diesem Diktum latitirende Idee von dem offbaren und verborgenen Willen nach der Norm des Bengel'schen Ausspruches abzuweisen ist. καὶ ἀντιλέγοντα] erläuternder Zusatz der LXX. Synom. von ἀπειθοῦντα. Dies bezeichnet den negativen, jenes den positiven Ungehorsam, das Widerstreben, Sichauflehnen, vgl. Joh. 19, 12. Hebr. 12, 3. Dabei kann aber ἀντιλέγειν seine eigentliche Bedeutung widersprechen behalten. Sie sagen zu dem ihnen sein Heil anbietenden Gotte: Wir wollen nicht!

Elftes Kapitel.

Der Apostel hat nun K. 9. u. 10. gezeigt, wie die Verwerfung Israels nicht dem göttlichen Worte zuwiderlaufe, weil dasselbe keinen Rechtsanspruch von Seiten des Menschen anerkenne, sondern die Annahme zum Heile der freien Bestimmung Gottes vorbehalte, so wie, dass Israels Ausschluss vom messianischen Reiche nur in seinem eigenen Widerstreben begründet sei. Damit hätte er seine Theodicee in Hinsicht auf das vorliegende Faktum, nämlich die Zurücksatzung Israels und die Annahme der im Glaubensgehorsam der Heilsordnung Gottes sich unterziehenden Heidenwelt an Israels Statt, beschliessen können. Doch war seine Liebe zu seinem Volke zu innig und zu stark, seine Trauer über das gegenwärtige Loos desselben zu ernst und zu tief, als dass sein von heiligem Liebesschmerze bewegtes Gemüth in einem so trostlosen Schlusse Befriedigung gefunden hätte. Darum geht er, wie die Propheten des alten Bundes, von der demüthigenden Strafrede wegen der Gegenwart zur erhebenden Trostrede für die Zukunft über. Dorthin ist sein sehnsüchtig hoffender Blick gerichtet, und in der Ferne sieht er die Lebensquellen sprudeln, aus denen einst sein dem Tode entgegee schmachtendes Volk erfrischt werden sollte. Auf diese Trost- und Lebensquellen hinzuweisen, kann er sich nicht versagen. Doch auch seine Theodicee selber war nur erst zu einem scheinbaren, oder doch nur vorläufigen Abschlusse gekommen. Dem fleischlichen und werkgerechten Rechtsansprüche und der darauf gegründeten Anklage Israels gegenüber war der Herr in seinem Thun vollkommen gerechtfertigt; aber er war noch nicht gerechtfertigt in Hinsicht auf seinen eigenen geoffenbarten Gnadenvorsatz und die in seinem Wort kund gegebene Bestimmung des Volkes. Die K. 9, v. 4. 5. namhaft gemachten, gottgesetzten Gnadenvorzüge desselben, so wie viele ausdrückliche prophetische Vorherverkündigungen des A. T. konnten allerdings ihre subjektive Heilswirksamkeit und ihren Segen nur an dem gläubigen Theile, dem wahren Israel, entfalten, aber sie waren doch immer Israel als Volksganzem gegeben, und enthielten in so fern in der That die Verheissung ihrer einmaligen, umfassenden Verwirklichung. Israel hätte seine durch göttliches Vorherwissen verbürgte und darum auch durch prophetische Vorherverkündigung bezeugte Bestimmung, das auserwählte Volk Gottes, das Licht der Heiden, das Centrum der neuen geistlichen Theokratie oder der zur Neutestamentlichen Christokratie sich aufhebenden Alttestamentlichen Theokratie zu sein, dennoch verfehlt, und es hätte also dennoch ein ἐκπεπωχέναι des λόγος τοῦ θεοῦ 9, 6. statt gefunden, wenn sein gegenwärtiger Abfall als bleibend, und nicht als blosser Durchgangspunkt zu seiner zukünftigen allgemeinen Errettung zu betrachten war. Darin aber gab sich eben die Fülle und die Tiefe

der göttlichen Weisheit kund, welche ihre heiligen Liebeszwecke nicht nur trotz, sondern sogar vermittelt des menschlichen Widerstrebens durchsetzt, und so die göttliche Treue, wie die Wahrhaftigkeit der göttlichen Prognose und Prophetie bewährt, dass selbst Israels zeitweiliger Abfall dazu dienen musste, der Heidenwelt den Segen des Evangeliums zu vermitteln, und so Israel durch Anschauen dieses Segens, der von ihm ausgegangen und von ihm genommen und den fremden Kindern gegeben war, zur Rückkehr und zur erneuerten Ergreifung dieses seines ursprünglichen Besitzthums zu reizen und hinzuführen. So erst gelangt die apostolische Geschichtsbetrachtung zum Abschluss und zur Ruhe, und das Ende der dogmatischen Entwicklung läuft in den Anfang zurück, denn es ist nun dargethan, dass die historische Verwirklichung auch der universalistischen Bestimmung des evangelischen Heilsrathschlusses 1, 16. entsprechen werde. Vgl. Einl. Die Betrachtung der die menschliche Berechnung durchkreuzenden Art und Weise dieser Verwirklichung, in welcher göttliche Bestimmung und menschliche Freiheit so wunderbar ineinander gewebt sind, dass die erstere ihr Ziel erreicht, ohne dass doch die letztere beeinträchtigt wird, leitet den Apostel zum Schlusse zur anbetenden Bewunderung des unerforschlichen Reichthums der göttlichen Weisheit und Erkenntniss, die in geheimnissreichen Gerichten und unausspürbaren Wegen sich kund gibt.

V. 1—10. Gott hat sein Volk nicht verstossen, sondern nach gnädiger Auswahl einen Theil desselben zum Heile gelangen lassen, der, wie durch Gnade erwählt, so auch seinerseits die Gnade statt der Werke erwählt, während er freilich die Uebrigen der Verhärtung preisgegeben hat.

V. 1. λέγω οὖν] vgl. ἀλλὰ λέγω 10, 18. 19. οὖν führt die Folgerung ein, welche aus den Prophetenstellen 10, 19 ff. gezogen werden konnte. Denn da in denselben enthalten war, dass Gott fortan zu der Heidenwelt in dasselbe Verhältniss treten werde, in welchem er bisher zu dem Volke Israel gestanden, so konnte aus denselben allerdings die Frage *μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ;*] abgeleitet werden. Darin aber, dass der Apostel statt τὸν Ἰσραήλ die Bezeichnung τὸν λαὸν αὐτοῦ wählt, liegt schon die Unmöglichkeit und der Selbstwiderspruch der in der Frage enthaltenen Voraussetzung angedeutet, was noch bestimmter v. 2. in dem Ausdrücke τὸν λαὸν αὐτοῦ, ὃν προέγνω hervortritt. So wenig der Mensch sein eigenes Fleisch hasset Eph. 5, 29., so wenig kann Gott sein eigenes Volk verstossen. Ipsa populi ejus appellatio rationem negandi continet. Bengel. Die Voraufstellung des ἀπώσατο zeigt, dass das Wort den Nachdruck hat, der aber auch gemeinsam auf ἀπώσατο und τὸν λαὸν αὐτοῦ als die beiden sich ausschliessenden Begriffe gelegt werden kann. Zu der Form ὥσάμην statt ἔωσάμην mit dem Augm. syllab. vgl. die Bemerkung von Thomas M.: ἔωσάμην καὶ ἀπεωσάμην καὶ διεωσάμην τὸ δὲ χωρὶς τοῦ ε λέγειν ταῦτα ἀνατιτικόν. Winer Zweiter Abschn. §. 12. 2) S. 81. Zur Sentenz vgl. LXX. Ps. 93 (94), 14.: *ὅτι οὐκ ἀπωσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν κληρο-*

νομίαν αὐτοῦ οὐκ ἐγκαταλείψει. Ps. 94 (95), 4. Die verabscheuende Zurückweisung *μὴ γένοιτο*] wird durch καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλῆτης εἰμὶ] begründet. Hätte Gott das Volk als solches verworfen, so könnte auch nicht einer aus demselben angenommen sein. Schon die Annahme dieses Einen beweist, dass die Verwerfung der Uebrigen nicht auf willkürlicher Bestimmung Gottes in Beziehung auf das ganze Volk ruht, sondern in der Schuld dieser Uebrigen, welche sich in die Bedingung der Aufnahme nicht fügen wollen, begründet ist. *Εἰ γὰρ ἀπώσατο, οὐδένα ἂν ἐδέξατο. εἰ δὲ ἐδέξατο τινος, οὐκ ἀπώσατο.* Chrys. Und: *Οὐκ ἀπώσθητι ἀπὸ θεοῦ, ἀλλ' ἑαυτοὺς ἀπωθεῖτε.* Der Apostel meint also nicht etwa, dass er als israelitischer Patriot einen solchen Gedanken, dass Gott sein Volk verstossen habe, nicht hegen könne. Denn *μὴ γένοιτο* verneint das Faktum selbst, und nicht nur seine Ansicht davon, da er sonst statt der assertorischen Form λέγω οὖν die interrogative: Sage ich nun etwa? hätte wählen müssen. Auch konnte ihn sein Patriotismus gar nicht hindern, die in Rede stehende Ansicht zu hegen, sobald sie nur faktisch im göttlichen Rathschlusse begründet war; er hätte ihn nur hindern können, die traurige Thatsache ohne Beruf und ohne Schmerz muthwillig darzulegen. καὶ γὰρ ist hier nicht = etenim, sondern = nam etiam, so dass καὶ zu ἐγὼ gehört, und nicht etwa ein καὶ γὰρ καὶ erforderlich ist. Vgl. Hartung Lehre v. d. Part. Th. I. S. 137 f. *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, πολλῆς Βενιαμίν*] vgl. Phil. 3, 5. „Bei der Trennung des Staates in 2 Reiche schlossen sie (die Benjaminiten) sich an den Stamm Juda an und constituirten mit diesem das Königreich Juda 1 Kön. 12, 21. Auch nach dem Exil bildeten diese beiden Stämme den Kern der neuen jüdischen Colonie in Palästina vgl. Esra 4, 1. 10, 9.“ Winer biblisches Realwörterb. Art. Benjamin. Der genealogische Zusatz dient also dazu, den Begriff der reinen Israelitenschaft in ihrer Abfolge vom Stammvater des Volkes her, so wie des ächten Theokratenthumes scharf hervorzuheben. Was von einem solchen Israeliten galt, das galt vom Volke Gottes überhaupt.

V. 2. Die schon in dem *μὴ γένοιτο* liegende Antwort auf die Frage *μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ;* nämlich: *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ,* wird hier ausdrücklich und nachdrücklich herausgestellt, und noch durch das hinzugefügte ὃν προέγνω] verstärkt. Ueber προέγνω vgl. zu 8, 29. Der Apostel sagt nicht: „welches er vorherbestimmt“, denn dies liegt schon in τὸν λαὸν αὐτοῦ „sein Volk“ = „sein auserwähltes Volk“. Sein auserwähltes Volk verstossen, birgt schon an sich einen Widerspruch in sich. Derselbe wird aber dadurch gesteigert, dass Gott dies Volk, welches er sich selbst erwählt hat, von Ewigkeit vorher erkannt hat, d. h. vorhergesehen hat, dass es sein Volk sein und bleiben werde. Luther in den Randglossen: „Es ist nicht alles Gottes Volk, was Gottes Volk heisset; darum wird es auch nicht alles verstossen, ob der mehrere Theil auch verstossen wird.“ Darnach wäre also ὃν προέγνω beschränkende Bestimmung, und τὸν λαὸν αὐτοῦ

ὃν προέγνω nur der zum messianischen Heile vorherbestimmte Theil des Gottesvolkes, das auserwählte, geistliche Israel. So auch Orig. August. Chrysost. Calv. Calov u. A., doch offenbar gegen den Context, da v. 1. wie unser Kapitel überhaupt vom ganzen Volke handelt. ἡ οὐκ οἴδατε] vgl. 6, 16. 1 Cor. 6, 16. 19. Einführung eines analogen Alttestmtl. Beispiels zur Unterstützung der Behauptung οὐκ ἀπόσωτο κτλ. Die Anwendung folgt v. 5. Vgl. Meyer: „ἡ οὐκ οἴδατε etc. bis v. 4.) Beweisführung für οὐκ ἀπόσωτο aus einem geschichtlichen Beispiele der Schrift, nach welchem einst ein dem jetzigen analoger Fall der Widersetzlichkeit des Volkes gegen Gott stattgefunden, Gott aber den Ausspruch gethan hat, er habe (nicht etwa sein Volk verstossen, sondern) bei der Verdorbenheit der Menge sich eine Anzahl Treuer übrig behalten. So (v. 5.) ist auch jetzt (nicht etwa Verstossung des Volkes, sondern) eine gnädige Auswahl aus dem Volke geschehen.“ ἐν Ἠλίᾳ] Luther: „von Elia“. Doch ἐν Ἠλίᾳ ist nicht de Elia, sondern = „in dem Abschnitte, der vom Elias handelt“. Vgl. Mark. 12, 26. Luk. 20, 37.: ἐπὶ τῆς βάτου = „in der Stelle, wo vom Dornbusch die Rede ist“. Winer III. K. 5. §. 52. S. 461. ὡς ἐντυγχάνει κτλ.] wie ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή, wozu es im Verhältniss der erläuternden Parallele steht, von οὐκ οἴδατε abhängig. Vgl. Luk. 6, 4. 22, 61. AG. 10, 38. 11, 16. 20, 20. Ueber ἐντυγχάνειν τινα κατὰ τινος vgl. zu 8, 26. Die lect. rec. hat gegen entscheidende kritische Zeugnisse nach Ἰσραὴλ ein auch an sich entbehrliches λέγων.

V. 3. Die angeführte Stelle findet sich 1 Kön. 19, 10. 14. Sie lautet übereinstimmend mit dem Hebr. bei den LXX.: ζηλῶν ἐξήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι, ὅτι ἐγκατέλιπόν σε (v. 14. τὴν διαθήκην σου) οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ. τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν (v. 14. καθεῖλαν), καὶ τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ, καὶ ὑπολείμμαι ἐγὼ μονώτατος, καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου λαβεῖν αὐτήν. Abgesehen von den unbedeutenderen und doch zweckgemässen Aenderungen, der Hinzufügung des κύριε, der Weglassung des ἐν ῥομφαίᾳ und des λαβεῖν αὐτήν, so wie der Vertauschung des καὶ ὑπολείμμαι ἐγὼ μονώτατος mit ἐγὼ ὑπελείφθην μόνος (Hebr. אֲנִי בְּיַדְיָאֵלְכִי), ist besonders die Umstellung der beiden Satzglieder τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν und τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν zu bemerken. Der Mord der Propheten des Herrn bildete das Hauptmoment, indem das Umstürzen der Höhenaltäre an sich nicht ein eben so schlagendes Zeichen der Gottlosigkeit des Volkes enthielt. ἀπέκτειναν] nämlich die Israeliten auf Befehl der Jesabel 1 Kön. 18, 4. 13. 22. καὶ] von Lachmann und Tischendorf nach bedeutenden Autoritäten getilgt, und wahrscheinlich als unächt zu betrachten. τὰ θυσιαστήριά σου] näml. die Altäre auf den Höhen. Die Erbauung derselben war zwar im Gesetze verboten, vgl. Lev. 17, 8 f. Deuteron. 12, 13 f., aber durch den Nothstand der frommen Jehovadiener im Reiche Israel, welchen der Besuch des Centralheiligthumes in Jerusalem nicht gestattet war, entschuldigt. Vgl. Hengstenberg Beiträge zur Einl. ins A. T. B. II. S. 143. Keil Comment.

über d. Bücher d. Könige. S. 262. Anm. 1. Richtig Estius: Verisimile est, Eliam loqui de altaribus, quae passim in excelsis studio quodam pietatis Deo vero erecta fuerunt; maxime postquam decem tribus regum suorum tyrannide prohibita fuerant, ne Jerosolymam ascenderent sacrificii causa. Quamvis enim id lege vetitum esset, ac recte fecerint Ezechias et Josias, reges Judae, etiam ejusmodi aras evertendo, tamen impium erat eas subvertere odio cultus Dei Israel. κατέσκαψαν] „haben von Grund aus zerstört.“ ὑπελείφθην μόνος] im Sinne des Elias = „ich bin allein von allen deinen Propheten übrig geblieben.“ Im Sinne Pauli aber = „ich bin allein von allen deinen wahren Verehrern übrig geblieben.“ Dass dies wirklich der Gedanke sei, welchen der Apostel dem Ausspruche entnimmt, geht aus v. 4. (κατέλιπον ἐμαυτῷ ἐπτακισχιλίους ἄνδρας) vgl. v. 5. hervor. Denn die siebentausend treugebliebenen Jehovaverehrer bilden keinen Gegensatz zu dem einen Propheten, sondern nur zu dem einen Jehovaverehrer. Vielleicht auch, dass durch diese Auffassung des μόνος die Voraufstellung des Satzgliedes τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν veranlasst war, da wenn diese Worte dem ἐγὼ ὑπελείφθην μόνος unmittelbar vorausgegangen wären, allerdings die Erklärung des μόνος durch „allein unter den Propheten“ sehr nahe gelegt war. Uebrigens war der Sinn Pauli mittelbar in der That auch in der Originalstelle enthalten. Denn da der Prophet Elias in den unserem Citate unmittelbar vorhergehenden Worten das ganze Volk Israel als abtrünnig bezeichnet hatte, so war in ihm dem einzigen Propheten auch der einzige wahre Gottesverehrer erhalten. καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου] Vgl. Matth. 2, 20. Fritzsche und Meyer daselbst. ζητεῖν τὴν ψυχὴν שׂוֹכֵחַ אֶת-נַפְשִׁי vgl. 1 Sam. 22, 23, nach dem Leben trachten.

V. 4. ἀλλά] führt den Gegensatz zur Klage des Elias ein. ὁ χορηματισμός] der Gottesspruch, vgl. zu 7, 3. Das Substantivum erscheint im N. T. nur hier, vgl. 2 Makk. 2, 4. 11, 17. Die aus 1 Kön. 19, 18. entnommene Stelle lautet im Hebr. שְׁבַע שְׂבָרָה בְּיַדְיָאֵלְכִי וְשֵׁשׁ עָשָׂר אֲנִי בְּיַדְיָאֵלְכִי: LXX. καὶ καταλείψεις (ed. Complut. übereinstimmend mit dem Hebr. καταλείψω) ἐν Ἰσραὴλ ἐπὶ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα ἃ οὐκ ἄκλασαν γόνυ τῷ Βααλ. Es bezieht sich die Stelle auf die durch Hasael, Jehu und Elisa zu vollziehenden Strafgerichte, vgl. v. 15—17., von denen 7000 (die Bundeszahl Sieben geeint mit der Zahl heiliger Menge, Besser, vgl. Tholuck.) verschont, am Leben erhalten bleiben sollen. Der Apostel gibt den Sinn der Grundstelle frei wieder, mit theilweisem Anschlusse an die Uebersetzung der LXX. Er setzt statt des Futur. καταλείψω (welches nach den Accenten auch im Hebr. steht) den Aorist κατέλιπον, und fügt ἐμαυτῷ hinzu. κατέλιπον ἐμαυτῷ ἐπτακισχιλίους ἄνδρας] Gegensatz des ὑπελείφθην μόνος. Sowohl die Veränderung des Tempus, als der Zusatz des Pronom. zeigt, dass zu erklären ist: „ich habe mir (als meine trenen Verehrer) bewahrt.“ Wollten wir dem Sinne des Originals conform erklären: „ich habe aus den Strafgerichten für meinen Dienst

aufbehalten“, so fiel sowohl der Grund der Veränderung des *κατέλιπον* in *κατέλιπον ἐμαυτῷ*, als auch der offenbar stattfindende Gegensatz zu *ὁπελείφθη μόνος* weg. Denn auch letzteres wäre dann dem Grundtexte entsprechend zu erklären: „ich bin der einzige unter den Propheten, der übrig geblieben ist“, und die Antithese in v. 3. und 4. wäre dann der vermeintliche Abfall des ganzen Israel, wie er sich in seinen gottlosen Thaten kund gab, und das Verschontwerden der Siebentausend, die in der Wirklichkeit dem Götzendienste nicht anheimgefallen waren. Uebrigens war der Apostel auch hier, wie v. 3., berechtigt, seinen Sinn mittelbar in der Grundstelle zu finden. Denn die Siebentausend, welche der Herr mit seinen Strafgerichten verschonen wollte, wurden eben deshalb verschont, weil er sie sich als seine treuen Verehrer erhalten hatte. Ist so *κατέλιπον ἐμαυτῷ* nicht wesentlich verschieden von *ἐξελεξάμην ἐμαυτῷ*, so tritt auch erst die Berechtigung hervor, daraus in der Anwendung v. 5. das *λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* abzuleiten. Sonst könnte wohl *λείμμα* in Rückbeziehung auf *κατέλιπον* erklärt werden: „Ueberrest aus dem Strafgericht“, aber der Zusatz *κατ' ἐκλογὴν χάριτος* wäre in dem Gottesspruche v. 4. nicht nur nicht begründet, sondern stände sogar im Gegensatze zu demselben, da ja dann dort das sich Enthalten vom Baaldienste vielmehr als verdienstlicher Grund des Verschontbleibens vom Strafgerichte, denn als Wirkung der erwählenden und bewahrenden, göttlichen Gnade aufträte. Ueber den Singular *γόνυ* zur Bezeichnung des Mehreren Gemeinsamen als Einheitsbegriffes vgl. Bernhardt Syntax S. 60. *τῇ Βάαλ*] Ueber den Baal, die Hauptgottheit der phöniciischen Stämme (den Bel der Babylonier) vgl. Gesenius Comment. über d. Jesaja Th. II. Beil. 2. S. 335. und in der Allgem. Encyclop. von Ersch und Gruber Artik. Bel. Th. VIII. S. 397 ff. Winer Bibl. Realwörterb. Artik. Baal. Movers Die Phönizier B. I. Bonn 1841. S. 169—190. und in der Allg. Encyclop. v. Ersch u. Gruber Art. Phönizien. Sect. III. Th. 24. S. 384 ff. J. G. Müller in Herzog's Encycl. Th. I. S. 639 f. Movers führt gegen Gesenius Behauptung, der auch Winer beistimmt, dass nämlich diese vorderasiatische Naturgottheit der Planet Jupiter gewesen sei, aufs Neue die Ansicht durch, dass sie vielmehr als Sonnengottheit zu denken sei. Baal ist das schaffende, erhaltende, aber auch zerstörende Princip in der Natur, dessen Träger die Sonne ist. Dieser aktiven Natur steht in der Baaltis die passive Kraft oder das empfangende, zeugende und gebärende Princip entgegen. Beide Gottheiten lösen sich aber auch in einer dritten als einer höheren Einheit auf, ohne jedoch von ihr verschieden zu sein, wo dann bald die männliche, bald die weibliche die androgyne Doppelnatur annimmt, so z. B. wurde Baal Adonis d. i. Baal als schaffendes Element oder als Frühlingssonne auch androgyn vorgestellt. Vgl. Movers Die Phönizier. S. 149. u. S. 233 f. Hiernach glauben wir, dass die Erklärung der auffallenden Erscheinung, dass sowohl die LXX. öfter, als auch Paulus an unserer Stelle vor *Βάαλ* den weiblichen Artikel setzen, immer noch

am leichtesten in der Annahme eines androgynen Charakters dieser Gottheit gefunden werden könne. Die sonst sich empfehlende Hypothese von Gesenius (vgl. auch denselben in Rosenmüllers bibl. exeget. Repertor. I. S. 139.), dass *Βάαλ* verächtlich auch *ἡ Βάαλ* genannt worden sei, etwa wie im Rabbinischen *עֲלִילֵי* die Idole bezeichne, ist doch zu wenig durch den Inhalt der Stellen, in denen grade der weibliche Artikel, statt des männlichen auftritt, gerechtfertigt. Die Meinung Fritzsches, die LXX. hätten aus den Stellen, wo *בַּעַל* neben den *עֲלִילֵי* vorkommt, den Schluss gezogen, dass es auch irgend eine weibliche Gottheit bezeichnen müsse, ist nicht durchzuführen. Vgl. dagegen Tholuck z. u. St. Auch die Annahme, *Βάαλ* bezeichne auch die weibliche Mondgöttin Astarte, vgl. dagegen 1 Sam. 7, 4. (wo die LXX. *τὰς Βααλμ καὶ τὰ ἄλλα Ἀστάρωθ* haben, also die weibliche Baal von der Astarte unterscheiden), ist ungegründet. Am willkürlichsten aber ist die Ergänzung von *εἰκότι*, *στήλη* und dergl. zu *τῇ Βάαλ* a. u. St., denn dies wäre doch mindestens *τῇ τοῦ Βάαλ*. Die LXX. haben übrigens an u. St. den männlichen Artikel, woraus hervorgeht, dass Paulus nach dem Gedächtnisse citirend den ihm aus andern Stellen geläufigen weiblichen Artikel substituirt hat.

V. 5. *οὕτως*] so, dem entsprechend, leitet die Anwendung ein. *οὖν*] nun d. i. um das angeführte Beispiel auf die gegenwärtigen Verhältnisse anzuwenden. *καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ*] wie damals zur Zeit des Elias. *λείμμα*] vgl. 9, 27. Der Rest d. i. derjenige Theil des Volkes, der von der Verstockung der Masse ausgenommen worden, liefert den Beweis, dass das Volk nicht als solches, nicht der Jude darum, weil er Jude ist, von Gott verworfen worden ist. Der alttheokratische Partikularismus bestand allerdings darin, dass Israel als solches Gottes Volk war, die Heidenvölker als solche von der Gemeinschaft des Gottesvolkes ausgeschlossen waren, vgl. Eph. 2, 12. Jetzt nun, wo der Unterschied zwischen Heiden und Juden aufgehoben, hat sich nicht etwa das Verhältniss umgekehrt, sondern Gottes Gnade führt nur gleichmässig aus Juden und Heiden die Gläubigen zum Heile. Obgleich an sich eine grosse Menge, vgl. AG. 2, 41. 21, 20. (*πόσαι μυριάδες*), waren doch die gläubig gewordenen Juden im Verhältniss zur Gesamtzahl des Volkes nur ein *λείμμα* zu nennen. *κατ' ἐκλογὴν χάριτος*] entsprechend dem *κατέλιπον ἐμαυτῷ* v. 4., bildet, wie v. 6. ausdrücklich hervorhebt, den Gegensatz zu dem anmasslichen Rechtsanspruche der jüdischen Werkgerechtigkeit. Hierin also, nicht im absoluten göttlichen Dekret, war die Verwerfung der Masse begründet. Ueber den Begriff der *ἐκλογὴ* vgl. zu 9, 11. Sie ist eine *ἐκλογὴ χάριτος*, insofern sie von der Gnade ausgeht, vgl. *εἰ δὲ χάριτι* v. 6. *γέγονεν* ist geworden und vorhanden; daher das Perfectum.

V. 6. hebt noch einmal den Begriff der *χάρις*, auf den es ja im Zusammenhange dieser ganzen Entwicklung dem Apostel besonders ankömmt, im Gegensatz und mit Ausschluss der *ἔργα* nachdrücklich

hervor, vgl. 4, 4. 5. *εἰ δὲ χάριτι*] sc. *λείμμα γέγονεν*. Anknüpfung an *χάριτος* v. 5. *οὐκέτι*] vgl. zu 7, 17. *ἐξ ἔργων*] sc. *γέγονεν*. *ἐπεὶ*] denn, wenn es anders wäre, sonst vgl. 3, 6. *ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις*] „hört die Gnade auf Gnade zu sein“, wenn nämlich *ἐξ ἔργων* *λείμμα γέγονεν*. Denn *gratia nisi gratis sit, gratia non est, und non est gratia ullo modo, si non sit gratuita omni modo*, sagt Augustin. *γίνεται* (nicht gleich *ἐστὶ*): „sie hört auf, in ihrer concreten Erscheinung zu werden, was sie doch ihrer Natur nach ist. Positiv ausgedrückt: sie wird, was sie doch ihrem Wesen nach nicht ist; sie gibt ihr spezifisches Wesen auf.“ Meyer. Der Zusatz des text. recept.: *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον*, ist nach allerdings sehr zahlreichen und bedeutenden Autoritäten namentlich ACDEFG. Cod. Sinait.* It. Vulg. all. und sämtlichen lateinischen Vätern seit Erasmus und Wetstein von den meisten Editoren (doch nicht von Tischendorf) und Interpreten als unächt verworfen worden. Doch hat er auch zwar nicht zahlreiche, doch bedeutende Zeugnisse namentlich Cod. B. und den Syr. für sich. Ein späterer Zusatz würde wohl dem ersten Satzgliede genauer conformirt worden sein, etwa *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι χάριτι ἐπεὶ τὰ ἔργα οὐκέτι γίνεται ἔργα*. Die Auslassung könnte hingegen entstanden sein, indem das Auge der Abschreiber durch das doppelte *εἰ δὲ* irre geleitet wurde, wo dann der durch das zweite *εἰ δὲ* eingeleitete Satz, als vermeintlich schon geschrieben, wegfiel, was um so leichter geschehen konnte, da ein noch in Cod. B. befindlicher alter Schreibfehler *ἐστὶ χάρις* statt *ἐστὶν ἔργον* hat, wo dann das Homöoteuton mit der ersten Hälfte des Verses den Irrthum unterstützte. Andere Abschreiber mochten dann die einmal geschehene Auslassung nicht ergänzt haben, weil ihnen die weggefallenen Worte überflüssig zu sein schienen. Allerdings sind sie nicht nothwendig, doch dienen sie zur nachdrucksvollen Vervollständigung des Beweises. Denn dass eine *ἐκλογὴ χάριτος* nicht *ἐξ ἔργων* geschehe, wird dann nicht bloss dadurch nachgewiesen, dass die *χάρις* die *ἔργα*, sondern dadurch, dass *χάρις* und *ἔργα* sich wechselseitig ausschliessen und aufheben. Es dürften demnach, wie auch Beza, Wolf, Bengel, Heumann, Matthäi, Rinck Lucubratt. crit. p. 126., Fritzsche, Tholuck (doch nicht mehr Aufl. 5.), Baumgarten-Crusius und Reiche in d. Commentar. crit. I. p. 68 sqq. geurtheilt haben, überwiegende Gründe für die Beibehaltung des in Frage gestellten Satzgliedes sprechen. *εἰ δὲ ἐξ ἔργων*] sc. *λείμμα γέγονεν*. *τὸ ἔργον*] kollektivisch = *τὰ ἔργα*, vgl. 13, 3. *οὐκέτι*] hoc, quater positum, ostendit vim consequentiae. Absolutum decretum est hoc, quod Deus decrevit: Justos faciam non nisi ex fide, neminem ex operibus. Hoc nemo perrumpet. Bengel.

V. 7. *τί οὖν*] fragt nach dem aus der Entwicklung v. 1—6. abfolgenden Resultate. Die Antwort geben die gleich folgenden Worte. *ὁ ἐπιζητεῖ Ἰσραὴλ*] Die Präposition *ἐπὶ* dient zur Steigerung des Begriffes des *ζητεῖν*. *ἐπιζητεῖν* = eifrig wonach trachten, valde desiderare,

summo studio expetere. Vgl. Matth. 6, 32. AG 13, 7. Phil. 4, 17. Hebr. 11, 14. 13, 14. und Fritzsche zu Matth. 12, 39. Das Präsens hebt die Fortdauer dieses Strebens hervor. Das Objekt und Ziel desselben ist aber die *δικαιοσύνη* vgl. 9, 31. *Ἰσραὴλ* bezeichnet das Volk als Ganzes im Gegensatz zur *ἐκλογῇ*. *τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν*] Die lect. rec. *τούτου* ist nicht ausreichend beglaubigt. Allerdings ist *ἐπιτυχῶναι* *τινός* die gewöhnlichere Konstruktion, vgl. Hebr. 6, 15. 11, 33., doch sagt man auch *τυγχάνειν* (also auch *ἐπιτυγχάνειν*) *τι* rem consequi, wenn das Objekt ein Pronom. oder Adjekt. neutr. gener. oder ein Infinitiv mit dem Artikel *τό* ist. Vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 328. Anm. S. 637. Herm. ad Vig. p. 762. Der Grund aber, warum sie die *δικαιοσύνη* nicht erlangt haben, ist der, weil sie sie *ἐξ ἔργων* gesucht haben, vgl. v. 6. 9, 31. 32. *ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν*] Das abstr. *ἡ ἐκλογὴ* steht energisch für das concr. *οἱ ἐκλεκτοί*. Vgl. *ἡ ἀκροβυστία* 2, 26. 27. u. *περιτομή* 3, 30. 4, 9. 12. Sie hat es aber erlangt, weil sie eben eine *ἐκλογὴ χάριτος* ist, und deshalb auch *χάριτι* d. i. *ἐκ πίστεως* die *δικαιοσύνη* empfing, vgl. 9, 30. *Reliquiae illius populi, quas per gratiam suam Deus elegit, erklärt Estius. οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν*] näml. *τὴν καρδίαν* vgl. Mark. 3, 5. 6, 52. 8, 17. Joh. 12, 40. Eph. 4, 18., oder auch *τὰ νοήματα* 2 Cor. 3, 14. *πωροῦν* von *πῶρος* „hart wie Stein machen“, oder auch *callo obducere*; übertragen, wie *obdurare*, „gefühllos, unempfänglich machen“, näml. an Verstand und Willen in Hinsicht auf die Aufnahme des Heiles in Christo. Als verhärtendes Subjekt ist Gott zu denken, vgl. 9, 18. Doch zeigt die Entwicklung von 9, 30. an, dass das göttliche Strafgericht der Verhärtung die selbstverschuldete Verhärtung zur Voraussetzung hat. Dass der Apostel sich hier wieder auf den objektiven Standpunkt der Betrachtung stellt, und die freigewollte menschliche That unter dem Gesichtspunkt der gottgeordneten Begebenheit auffasst, hat darin seinen Grund, weil er von v. 11. an weiter entwickeln will, welche höheren Zwecke die göttliche Weisheit an diese in ihren Vorsehungsplan mit aufgenommene Menschenthats geknüpft habe. Denn wie die Behauptung, dass Gott das Volk Israel als solches verstossen habe, schon dadurch widerlegt wird, dass eine Auswahl aus demselben zum Heile gelangt ist, die Gefallenen aber über den Fels ihrer eigenen Werkgerechtigkeit gestürzt sind, so findet sie weiterhin noch eine genügende Widerlegung dadurch, dass Gott diesen Sturz selbst geordnet hat, um durch denselben Anderen den Weg zum Heile, ihnen selbst aber den Weg zur Rückkehr zu ebnen. Ueber das Verhältniss der Freiheit und Selbstschuld der Sünde zur gottgeordneten Nothwendigkeit derselben vgl. Matth. 18, 7. AG. 2, 23. 4, 28.

V. 8. *καθὼς γέγραπται*] Einige frühere Ausleger haben auf Jes. 6, 9. 10. verwiesen. In der That lässt sich diese Stelle im N. T. als die klassische alttestamentl. Beweisstelle für die Verstockung Israels gegen das messianische Heil betrachten. Sie wird angewendet von Christus Matth. 13, 14., von Johannes Joh. 12, 40. und von Paulus selbst

AG. 28, 26. Sie ist auch besonders passend, indem sie die Initiation desjenigen Propheten zu seinem Amte enthält, dessen Hauptaufgabe die messianische Verkündigung war, gegen die also damals schon das Volk verstockt ward. Ueberdies bezeichnet der Hebr. Grundtext im Unterschiede von den LXX. die Verstockung als einen positiven, durch des Propheten Wirksamkeit vermittelten, göttlichen Akt, vgl. Joh. 12, 40. Wir glauben deshalb, dass die Jesaiassstelle allerdings die materielle Grundlage des apostolischen Citates bilde. Doch entlehnt er die Form der Einkleidung des in ihr enthaltenen Gedankens aus der Parallelstelle Deuter. 29, 4. LXX.: *καὶ οὐκ ἔδωκε κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι, καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν, καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.* Zu der Umsetzung des negativen Ausdruckes *οὐκ ἔδωκε κτλ.* in den seinem Zwecke entsprechenden positiven *ἔδωκε κτλ.* war er durch Jes. 6, 10. und Jes. 29, 10. (LXX.: *ὅτι πεπότηκεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως*) berechtigt. Aus letzterer Stelle entnimmt er überdies das *πνεῦμα κατανύξεως* statt der *καρδία τοῦ μὴ εἰδέναι*, was wiederum zum Beweise dient, dass sämtliche auf denselben Gegenstand bezüglichen Aussprüche des A. T. seinem Geiste gegenwärtig waren, und von ihm gleichsam wie eine Gesamtweissagung der Verstockung Israels behandelt wurden. Wie der Charakter des alttestamentl. Bundesvolkes, ist der Sinn, in den verschiedenen Epochen seiner Entwicklung zu Mosis, wie zu Jesaias Zeit ein und derselbe war, und schon zu jenen Zeiten an ihnen das Strafgericht der göttlichen Verstockung zu schauen war, so ist es fortgegangen bis auf den heutigen Tag. Deshalb sind aber nicht etwa die Worte *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* mit Beza, Griesbach, Knapp vom Citate zu trennen, und als Worte des Apostels mit *οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρόδησαν* zu verbinden, so dass die Worte *καθὼς γέγραπται* bis *τοῦ μὴ ἀκούειν* in Klammern zu schliessen wären. *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* gehört vielmehr, wie Grundtext und LXX. Deuter. 29, 4. zeigen, zum Citate selbst, ja es hat wohl mit zur Wahl grade dieser Stelle für den Ausdruck des beabsichtigten Gedankens Veranlassung gegeben. Das *ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* findet wie früher, so auch jetzt noch seine Anwendung. Die Prophetenstelle enthält eine Charakteristik des jüdischen Volkes der Masse nach, wie sie, abgesehen von jeder einzelnen bestimmten Entwicklungsperiode desselben, für jeden, auch den gegenwärtigen Moment seiner Geschichte ihre zutreffende Gültigkeit behält. Vgl. 2 Cor. 3, 15.: *ἕως σήμερον, ἡνίκα ἀναγινώσκειται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται.* *πνεῦμα κατανύξεως* vgl. zu 8, 15. Luther: „einen erbitterten Geist“. Allerdings ist *κατανύσσειν* = zerstechen, heftigen Schmerz verursachen, compungere, instigare. Vgl. AG. 2, 37. Doch an unserer Stelle steht im Hebr. רִיחַ תְּרִיחָה Geist der Betäubung oder Erstarrung, und dass die LXX. auch *κατανύξεις* im Sinne von torpor, Betäubung, genommen, zeigt Ps. 60, 5., wo sie רִיחַ תְּרִיחָה Taumelwein durch *οἶνον κατανύξεως* wiedergeben. Der höchste Zustand des Schmerzes ist ein Zustand der Betäubung, der geistigen Unempfindlichkeit. So geht die Bedeutung von *κατάνυξις*

compunctio in die Bedeutung torpor über, und das *πνεῦμα κατανύξεως* entspricht demnach der *πώρωσις* v. 7. Schon Isidorus Pelusiota L. IV. ep. 101. vergleicht *κατανύττεσθαι* und *ἡ κατάνυξις* mit *καταπλήσσεσθαι* und *ἡ κατάπληξις* und sagt: *εἰτα ἐρμηνεύων αὐτὸς (ὁ Παῦλος) τὸ κατάνυξεν ὅτι κατέπληξεν ἔστιν ἔφη ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν.* *Τοῦτο γὰρ συμβαίνειν εἴωθε τοῖς κατὰπλητομένοις ἅτε γὰρ τοῦ νοῦ παραχθέντος αἱ αἰσθήσεις τὰς οἰκίας ἐνεργείας ἀρνοῦνται.* Vgl. Fritzsche ad Rom. Tom. II. Excurs., welcher die von Isidorus dem Worte *κατάνυξις* beigelegte Bedeutung anerkennt, seine vermittelnde Erklärung derselben aber, wie uns scheint ohne ausreichende Gründe, verwirft. Tholuck vergleicht, ähnlich wie Isid., die Ausdrücke *frappé*, *struck*, *betroffen*. *τοῦ μὴ βλέπειν*] nicht: damit sie nicht sahen von *ἔδωκεν* abhängig, sondern = *τῆς ἀβλεψίας*, Augen des Nichtsehens d. i. denen die Fähigkeit zu sehen abgeht. Vgl. Fritzsche ad Matth. Excurs. II. p. 844. Das Oxymoron: „Jemandem Augen geben zu dem Zwecke, dass er nicht sehe“, erscheint zu stark, und fast an der Gränze des Widersinnes liegend; keinesfalls ist es hier nothwendig zu statuiren, da der Ausdruck: „Jemandem Augen des Nichtsehens oder blinde Augen geben“, gleichfalls den erforderlichen Sinn ergibt: „Jemandem die (Geistes-) Augen verblenden“.

V. 9. u. 10. Neuer Beleg für die *πώρωσις* Israels aus der Schrift des A. T. *καὶ Αὐθὺ λέγει*] Ps. 69, 23. 24. Die Vertheidigung der Abfassung des Psalmes durch David s. bei Hengstenberg Comment. üb. die Psalm. B. III. S. 242 ff. und Hävernicks Handbuch der histor. kritisch. Einleit. ins A. T. 3ter Theil ausgearb. von Keil S. 202 f. Ps. 69. wird neben Ps. 22. unter allen Psalmen am häufigsten im N. T. als Weissagung von Christi Leiden angeführt, vgl. Joh. 2, 17. AG. 1, 20. Das Subjekt beider Psalmen ist nicht das Ideal, sondern die concrete Person des vollkommenen Gerechten, vgl. Keil a. a. O. S. 176. Wie dieser in Christo erschienen ist, so wird auch, was in unserem Psalme von den Feinden dieses Gerechten gesagt ist, vom Apostel mit Recht auf die Juden seiner Zeit bezogen, welche den Messias verworfen und gekreuzigt hatten, und ihn noch fortwährend in seinen Gläubigen und dem seine Gerechtigkeit bezeugenden Worte des Evangeliums bekämpften und verfolgten. *γεννηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα*] es werde ihr Tisch zur Schlinge. *τράπεζα* Tisch, reichbesetzte Tafel vgl. Ps. 23, 5., Bild des Glückes, welches ihnen Ursache des Unterganges werden soll. *καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς*] LXX.: *καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον.* Paulus hat *εἰς θήραν* hinzugefügt, um durch Häufung der Synonyma den Begriff des Versuchungsmittels (Schlinge, Jagdspieß, Falle zur umfassenden Darstellung der verschiedenen Fangmittel) zu verstärken. Er stellt aber *εἰς ἀνταπόδομα* ans Ende, um auszudrücken, dass alle eben genannten Instrumente ihres Sturzes gemeinsam zur Wiedervergeltung dienen. Also = „und so zur Wiedervergeltung.“ *Culpa igitur eorum interces-*

serat, non absolutum Dei decretum. Bengel. *θήρα* Fang, Jagd, wodurch sie gefangen werden, hier in der Zusammenstellung mit *παγίς* und *σκάνδαλον* dem Sinne nach allerdings nicht wesentlich verschiedenen von Fangmittel, Werkzeug des Fanges. Vgl. LXX. Ps. 35, 8. *σκάνδαλον* = *σκανδάληθρον* Hebr. שְׁכָרְיָהוּ Stellholz, Falle. *εἰς ἀντανόημα*. Hebr. לְשֹׁלֵמִים, denen, die ganz Friede sind, den Sicherem, Sorglosen. Die LXX., denen Paulus folgt, lasen also לְשֹׁלֵמִים. Da es auffallend ist, dass der Apostel die in unserem 9ten Verse enthaltene ausführliche Beschreibung scheinbar müssiger Weise mit in sein Citat aufgenommen hat, während doch erst v. 10. der von ihm beabsichtigte Beleg enthalten ist, so liegt die Voraussetzung nahe, dass er mit *τράπεζα* auf das Gesetz und seine Werke deuten wollte, welches Israels Speise war, in der es sein Glück und sein Heil suchte, und die ihm grade zum Verderben gereichte. So schon Melancthon: Mensa significat doctrinam ipsorum, in qua quaerunt consolationem. *τοῦ μὴ βλέπειν*] damit sie nicht sehen. *καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντός σύγκαμψον*] wörtlich nach den LXX. Nach dem hebr. Texte eigentlich: „und ihre Lenden lass immer wanken.“ Auch das Kriimmen des Rückens dürfte hier Bild der geistigen Knechtschaft des Volkes unter dem Gesetze sein, die es sich in Freiheit erwählt, und in die es doch zugleich Gott zur Strafe hingegeben hat. AG. 15, 10. 28. Gal. 4, 24. 2 Cor. 3, 16. 17. Richtig Moeris: *νῶτα καὶ τὸ νῶτον ἀπικῶς νῶτος καὶ τοὺς νῶτους ἐλληνικῶς*.

V. 11—15. Doch die *πῶρωσις* Israels ist nicht als göttlicher Endzweck zu betrachten, sie ist vielmehr nur Mittelzweck der göttlichen Liebe, zunächst in Beziehung auf die Heidenwelt, dann aber auch in Beziehung auf Israel selbst.

V. 11. *λέγω οὖν*] vgl. v. 1. Der Inhalt der durch *λέγω οὖν* eingeführten Frage konnte nämlich aus dem v. 8—10. durch Schriftstellen belegten *οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν* v. 7. gefolgert werden. *μὴ ἐπταίσαν ἵνα πέσωσι*;] Haben sie gestrauchelt, um zu fallen? Da sonst *πταίνειν* anstossen, ausgleiten, vgl. Jak. 2, 10. 3, 2. 2 Petr. 1, 10., wo es metaphorisch gebraucht wird, der Natur der Sache nach, wie das deutsche *straucheln*, sein consequens das *πίπτειν* fallen, vgl. 22. 14, 4. 1 Cor. 10, 12. Apok. 2, 5., mit involvirt, indem in der sittlichen Sphäre der Fehltritt nur eine mildere Bezeichnung für den Fall ist, so liegt an unserer Stelle die Erklärung nahe: „Haben sie gestrauchelt, bloss um zu fallen?“ d. h. hat Gott bei ihrem Sturze gar keinen anderen Zweck gehabt, als eben nur den, dass sie stürzen sollten? So schon Augustin: non deliquerunt, ut tantummodo caderent, quasi ad suam poenam solum. Doch da an unserer Stelle *πταίνειν* und *πίπτειν* ausdrücklich unterschieden ist, so haben mehrere neuere Ausleger mit Recht nach dem Vorgange der griechischen Interpreten (Orig.: observandum est, quod aliud ponit P. offendere et delinquere (*πταίνειν*), et aliud cadere; et offensioni quidem et delicto remedium

ponit, eccidisse autem eos, quasi desperatio in hoc sit aliqua, non recipit. Photius: τὸ πταῖσμα αὐτῶν οὐχὶ εἰς κατὰπτωσιν τελεῖται γέγονεν, ἀλλὰ μόνον οἷον ὑπεσκέλσθησαν.) hier ein klimatisches Verhältniss zwischen *πταίνειν* stolpern und *πίπτειν* zum Liegen kommen statuirt. Dadurch deutet der Apostel von vorneherein den Endgedanken der nachfolgenden Entwicklung an, dass nämlich Israels Verwerfung nicht als eine schliessliche und immerwährende, sondern nur als eine zeitweilige, als ein Fall, von dem noch ein Aufstehen in Aussicht steht, oder nur als ein Straucheln, nicht als ein eigentliches Fallen zu bezeichnen sei. Der Ausdruck *πταίνειν* ist vielleicht in Rückbeziehung auf das *σκάνδαλον* v. 9., was dort freilich in anderer Bedeutung steht, als 9, 32. 33., gewählt. Der Stein des Anstosses, an welchem sie gestolpert sind, ist ihnen nicht etwa von Gott zu dem Zwecke in den Weg gelegt worden, damit (*ἵνα* Absichtspartikel) sie zum Liegen kommen sollten. Vielmehr ist, wie sogleich bemerkt wird, der göttliche Mittelzweck die *σωτηρία τῶν ἔθνων*, sein Endzweck das *παράκλησάι αὐτούς*. *τῷ αὐτῶν παραπτώματι*] bezieht sich also nicht auf *πέσωσι*, denn sie sind nicht gefallen, sondern auf *ἐπταίσαν*, da sie nur gestrauchelt haben. Ihr *πταῖσμα* ist ethisch betrachtet ein *πράπτωμα*, ein delictum, ein Vergehen, vgl. zu 5, 15, bestehend in der *ἀπιστία* v. 20. 23., welche nach Joh. 16, 9. *ἁμαρτία* ist. Zwar ist *πταίνειν* und *πίπτειν* auch an sich schon eben sowohl Metapher des Sündigens, als des Unglücklichwerdens, doch dürfte es hier wohl zur metaphorischen Bezeichnung der durch ihre Verstockung herbeigeführten, unglücklichen Lage dienen, wie dieselbe v. 8—10. geschildert war. Jedenfalls muss *πταίνειν* und *πίπτειν* dieselbe Metapher enthalten, und es darf nicht *πταίνειν* für peccare, *πίπτειν* für perire genommen werden. *ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν*] sc. *γέγονεν*. Vgl. Matth. 21, 43. AG. 13, 46. 28, 28. Die apostolische Praxis entsprach der göttlichen Bestimmung, indem das Evangelium zuerst den Juden und dann erst den Heiden verkündigt ward. Aber auch den Erfolg dieser Verkündigung, dass nämlich die Juden sie verwarfen, und die Heiden, welchen sie in Folge dieser Verwerfung geboten wurde, sie annahmen, betrachtet der Apostel teleologisch als göttliche Ordnung und Bestimmung. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, dass ohne den Fall Israels die Heiden gar nicht zum Heile gelangt wären. Diesen Fehlschluss zu thun, verhindert schon der Inhalt von v. 12. Vielmehr ist nur überall das Resultat der menschlichen Freiheit in den Alles bedingenden göttlichen Weltplan mit aufgenommen und in ihn gleichsam eingewebt. Im vorliegenden Falle hat Gott per voluntatem consequentem den vorausgesehenen Abfall Israels zum Mittel der Aufnahme der Heidenwelt verordnet. Die Glaubensannahme des Messias von Seiten Israels würde für seinen Weltplan kein anderes Ziel, sondern nur einen anderen Modus seiner geschichtlichen Verwirklichung ergeben haben. Die menschliche Umkehrung der ursprünglichen, gottgewollten Ordnung hat bei gleichbleibendem göttlichen Ziele nur die göttliche Umkehrung seiner Durchführungsmittel be-

wirkt. Und obgleich die, welche dem Range nach die ersten waren, durch ihren Unglauben der Zeit nach die letzten geworden sind, so sollen sie doch auch noch als die letzten ihre bestimmungsmässige Erstlingswürde behaupten und bekunden, vgl. v. 15. *εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτοῦς*] Gegenheil des *ἵνα πείσωσι*. Theophyl.: *ἵνα ἡ τῶν ἐθνῶν τιμὴ δάκνουσα τοὺτους* — — *πείσῃ προσελθεῖν*. So soll die 10, 19. angeführte Weissagung heilskräftig in Erfüllung gehen. Falsch Luther nach der Vulg.: „auf dass sie denen nacheifern sollten.“ Vielmehr: „um sie zur Nacheiferung zu reizen.“ *Assumptio novi populi directa fuit ad veteris provocationem ad aemulationem: ut nempe Israelitae cernentes confertam gentilium ad Deum conversionem seria aemulatione irritati et ipsi doctrinae Evangelii animos suos submitterent.* Calov.

V. 12. Eröffnung einer noch freudigeren, durch Israels bevorstehende Wiederaufnahme bedingten Aussicht in die Zukunft. Der Apostel schliesst, wie Meyer sagt, a felici effectu causae peioris ad feliciorum effectum causae melioris. Treffend bemerkte schon Thomas Aq.: ponit talem rationem: bonum est potentius ad utilitatem inferendam, quam malum, sed malum Judaeorum gentibus magnam utilitatem contulit, ergo multo majorem confert mundo eorum bonum. Hat schon Israels Abfall erfreuliche Wirkungen zur Folge gehabt, wie viel erfreulicher werden die Wirkungen sein, welche von seiner einstmaligen Rückkehr ausgehen werden. *εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμος*] sc. *ἐγένετο*. Das *δὲ* ist *δὲ μεταβατικόν*. Der Satz nimmt den Ausspruch *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἐθνεσιν* v. 11. wieder auf. Der *πλοῦτος*, vgl. 10, 12., der Reichtum, hier im Sinne von Ursache des Reichtums, Bereicherungsmittel, ist also ein Reichtum an Heil, und der *κόσμος*, wie auch das gleichfolgende dem *πλοῦτος κόσμος* correspondirende *πλοῦτος ἐθνῶν* zeigt, der allgemeinere Ausdruck für Heidenwelt. *καὶ τὸ ἥτιμα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν*] sc. *πλοῦτος κόσμος* oder *ἐθνῶν γενήσεται*. Vollständig würde die Antithese zum Vordersatze gelautet haben: *πόσῳ μᾶλλον τὸ δίκαιωμα αὐτῶν* (oder *ἡ ἀνάστασις αὐτῶν* als Gegenheil von *τὸ παράπτωμα αὐτῶν*) *καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῶν*. Der offenbar stattfindende Gegensatz von *ἥτιμα* und *πλήρωμα* hat schon seit Chrysostomus die Mehrzahl der Ausleger bestimmt, *τὸ ἥτιμα αὐτῶν* von der paucitas Judaeorum credentium = die Minderzahl derselben, *τὸ πλήρωμα* hingegen, mit Vergleichung von *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* v. 25., von der Gesamtheit, plenitudo, universitas, zu erklären. Dagegen ist aber, namentlich von neueren Auslegern, mit Recht bemerkt worden, einmal, dass dann *αὐτῶν* differente Beziehungen erhalten würde, indem es bei *παραπτώματι* auf die ungläubigen, bei *ἥτιμα* aber auf die gläubigen Juden gieng; dann, dass man auch nach v. 15. als Grundgedanken des Apostels ansehen müsse die Hervorhebung der unterschiedlichen Folgen, welche der Abfall und welche die Bekehrung des Volkes, also nicht bloss die Bekehrung einer geringeren und einer

grösseren Zahl, haben würden; endlich aber vornehmlich, dass *ἥτιμα* gar nicht die Bedeutung Minderzahl habe, sondern nur Niederlage, Nachtheil, Schaden, Verlust, clades, detrimentum, jactura heisse. So im Griechischen, vgl. die Lexica, und auch im Hellenistischen, vgl. LXX. Jes. 31, 8. 9. 1 Cor. 6, 7. u. 2 Cor. 12, 13. 2 Petr. 2, 19. 20. Will man nun nicht den Gegensatz von *ἥτιμα* und *πλήρωμα* preisgeben, (so Luther: denn so ihr Fall der Welt Reichtum ist, und ihr Schade ist der Heiden Reichtum, wie vielmehr wenn ihre Zahl voll würde d. i. ihre Vollzahl!), und doch an der einzig erweislichen Bedeutung von *ἥτιμα* festhalten, so muss man auch eine andere Bedeutung von *πλήρωμα*, als plenitudo, universitas, statuiren. Dies führt aber zu der allgemeineren Frage nach dem Sinn und Gebrauch von *πλήρωμα* im N. T. überhaupt. Gegen die von Storr Opusc. I. p. 144 sqq. aufgestellte, und von Bähr zu Col. S. 162 f. und Harless zu Eph. S. 122. acceptirte Behauptung, *πλήρωμα* stehe im N. T. immer aktiv und heisse id quod complet, hat Fritzsche z. u. St., dem auch Meyer zu Eph. 1, 10. beistimmt, gezeigt, dass die passive Bedeutung die gewöhnlichste sei. *πλήρωμα* heisse 1) id quo res impletur, 2) id quod completur, und 3) aktiv gebraucht bezeichne es implendi actionem. Wir glauben indess, dass wir für das N. T. mit der passiven Bedeutung vollkommen ausreichen, denn die einzige Stelle, welche Fritzsche für die aktive Bedeutung anführt Röm. 13, 10.: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*, kann eben so wohl erklärt werden: die Liebe ist das, wodurch das (als leeres Schema gedachte) Gesetz erfüllt wird, als: die Liebe ist der Akt der Gesetzeserfüllung. Wir reichen aber ferner, unserer Meinung zufolge, bei der passiven Auffassung von *πλήρωμα* auch mit der ersten von Fritzsche angegebenen Bedeutung = id quo aliquid completur, für alle Neutestmtl. Stellen (s. nachher) aus. Daher wird es denn auch, was die Sinnumschreibung betrifft, an sich gleichgültig sein, ob wir *πλήρωμα* erklären: das, was etwas erfüllt, oder: das, wovon etwas erfüllt wird; der Unterschied wird nur darin bestehen, dass wir im ersten Falle den von *πλήρωμα* abhängigen Genitiv als Genit. object., im zweiten Falle als Genit. subject. zu fassen haben, z. B. 1 Cor. 10, 26.: *τὸ πλήρωμα τῆς γῆς* id quod terram implet oder id quo terra impletur. Für die passive Analyse entscheidet aber dennoch, auch was die Ntl. Stellen betrifft, schon die Analogie der Substantiva auf *μα*, welche durchweg (s. die von Fritzsche angeführten Beispiele) der passiven Bedeutung folgen. Vgl. Buttman Ausf. gr. Sprachl. Bd. II. §. 119. II. S. 314. 23. Da nun also *πλήρωμα* eigentl. = *τὸ πεπληρωμένον* s. v. a. id quo aliqua res completur d. h. nicht sowohl „das Angefüllte“, als vielmehr „das Eingefüllte“ ist, so hat man auch *πλήρωμα* in mehreren Stellen des N. T. im Sinne von „Fülle“, abundantia, synonym dem *πληθός* oder *πλοῦτος* genommen. Danach haben denn nun einige neuere Exegeten in unserem Verse *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* von der Fülle, dem Ueberfluss an Heil (= *ὁ πλοῦτος* sc. *τῆς σωτηρίας*) erklären wollen, welcher den Juden in Zukunft bevorstehe, und ihr ge-

genwärtiges *ἥτιμα*, ihre jactura, oder ihre inopia, welche durch ihren Heilsverlust entstanden sei, decken werde. Indess es ist nicht nachgewiesen, dass *πλήρωμα* irgendwo im N. T. mit *πλούτος* oder auch mit *πλήθος* identisch sei. *πλήρωμα* setzt vielmehr überall, dem Begriffe seines Stammverbuns entsprechend, ein Gefäss voraus, in welches bestimmungs- und naturgemäss oder nothwendig die Einfüllung geschieht, während *πλούτος* ohne Nebenbeziehung die accidentelle Fülle, den Reichthum schlechthin, *πλήθος* die zufällig vorhandene Menge bezeichnet. Daher Mark. 6, 43. 8, 20.: *κοφίνων, σπυρίδων πληρώματα* das, womit die Körbe gefüllt werden, denn die Körbe sind zur Aufnahme der Füllung bestimmt, 1 Cor. 10, 26.: *τὸ πλήρωμα τῆς γῆς* das, wovon die Erde naturgemäss angefüllt ist, Matth. 9, 16. Mark. 2, 21. rec.: *τὸ πλήρωμα αὐτοῦ (τοῦ ἱματίου)*, denn die Lücke verlangt von selbst eine Füllung; Joh. 1, 16. Eph. 3, 19. 4, 13. Col. 1, 19. 2, 9. ist *τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ*, das, wovon Gott oder Christus erfüllt wird, die ihnen immanente Fülle der göttlichen Eigenschaften; so ist auch Eph. 1, 23. die Gemeinde *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου* d. i. *Χριστοῦ*, die Christo immanente Fülle, welche ihr einwohnend gedacht wird vgl. Harless z. St., (man müsste denn hier eine Ausnahme vom durchgehenden Gebrauche statuiren, und *πλήρωμα* nicht id quo (Christus) completur, sondern id quod (a Christo) completur vgl. Meyer z. St. erklären, wo dann die Gemeinde gleichsam als das an sich leere von Christo erfüllte Gefäss gedacht würde, insofern es zum Begriffe der Gemeinde Christi gehört, von Christo erfüllt zu sein, da die von Christo leere Gemeinde aufhört, Gemeinde Christi zu sein); endlich wird Röm. 13, 10.: *πλήρωμα νόμου*, 15, 29.: *πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ*, Gal. 4, 4. Eph. 1, 10.: *πλήρωμα τοῦ χρόνου, τῶν καιρῶν*, das Gesetz, der Segen, die Zeit als eine abstrakte Idee, ein leeres Schema gedacht, welche realisirt und ausgefüllt werden. Wir sehen demnach, dass im N. T. zu *πλήρωμα* der Natur der Sache nach stets das Subjekt, welches angefüllt wird, namhaft gemacht ist, nur Col. 1, 19. macht eine, indess nur scheinbare Ausnahme. Denn dort ergibt die Sache und der Zusammenhang, so wie der im Epheser- und Kolosserbrief herrschende Gebrauch, von selbst, dass gleichfalls das *πλήρωμα τοῦ θεοῦ* gemeint sei. Es erscheint demnach als willkürlich, an unserer Stelle *τὸ πλήρωμα* „die Fülle, den Reichthum“ näm. an Heil zu erklären, denn dies hätte ausdrücklich, vgl. *πλήρωμα εὐλογίας, τὸ πλήρωμα τῆς σωτηρίας* d. i. das, wodurch die Idee des Heiles vollkommen gemacht oder realisirt wird, heissen müssen. Ueberdies liegt es gewiss sehr nahe, *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* (sc. *τῶν Ἰουδαίων*) und *τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνων* v. 25. in demselben Sinne zu nehmen. Die gewöhnliche Erklärung von *τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνων* ist nun „das, was die Heiden voll macht“, besser „das, wodurch die Heiden voll gemacht werden“, d. i. „die Gesammtheit der Heiden“. Doch können wohl abstrakte Begriffe, wie *ἡ εὐλογία, ὁ νόμος, ὁ χρόνος*, nicht aber concrete Personen als ein zu erfüllendes leeres Gefäss = einer zu realisirenden Idee

gedacht werden. Ueberdies würde nach dieser Auffassung an unserer Stelle, wie bemerkt, die Antithese von *ἥτιμα* und *πλήρωμα* verloren gehen. Die nach unserer Deduktion mögliche Erklärung von *τὸ πλήρωμα τῶν Ἰουδαίων, τῶν ἔθνων* = die den Juden oder Heiden immanente Fülle, die Summa der sie ausfüllenden Eigenschaften, wäre hier natürlich ganz unstatthaft. Wir erklären demnach *τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνων* v. 25., wie auch andere Ausleger gethan, durch complementum ethnicorum. Das aus dem Zusammenhange der ganzen vorausgehenden Entwicklung sich von selbst ergänzende, zu erfüllende Subjekt ist *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, welche durch den Abfall der Juden eine Lücke erhalten hat, die durch die gläubigen Heiden ausgefüllt werden soll. Die Heiden sind das Pleroma des Gottesreiches, gleichsam das, wodurch der in demselben entstandene Riss gestopft wird, vgl. Matth. 9, 16. Die Behauptung, dass gegen diese Auffassung der Genitiv entscheide, welcher bei *πλήρωμα* immer das, was voll gemacht wird, bezeichne, wird durch Mark. 6, 43. 8, 20. widerlegt, wo in *σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων* durch *κλασμάτων* das bezeichnet wird, wodurch voll gemacht wird. Auch LXX. Cant. 5, 12. ist *πληρώματα ὕδατων* nicht = die Fülle der Wasser, copiae aquarum, sondern es sind die Wasser als Ausfüllung des Bettes gedacht. Wenden wir diese Bedeutung, welche nach unserer Entwicklung allein übrig bleibt, auf unsere Stelle an, so gewinnen wir den Vortheil, sowohl die sprachlich erweisliche Bedeutung von *ἥτιμα* beibehalten, als auch eine strikte Antithese von *ἥτιμα* und *πλήρωμα* statuiren, so wie endlich die Identität der Bedeutung von *πλήρωμα* v. 11. u. v. 25. festhalten zu können. Wir erklären nämlich *τὸ ἥτιμα αὐτῶν* ihr Verlust, von dem Verluste oder der Einbusse, welche das Reich Gottes an ihnen erlitten hat, und *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* von der Ausfüllung dieses Verlustes, welche durch sie selbst entsteht, zu der Zeit nämlich, wo sie wieder gläubig werden. So entspricht auch *τὸ ἥτιμα αὐτῶν* genau dem *ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν* v. 15., und eben so *ἡ πρόσληψις* v. 15. unserem *τὸ πλήρωμα αὐτῶν*. Also *τὸ ἥτιμα αὐτῶν* = jactura eorum, *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* = complementum eorum. Auch nach unserer Auslegung nun könnte *τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνων* der Sache nach die universitas gentium sein, sie ist es aber nicht nothwendig, da nicht gesagt ist, dass alle Heiden als Gesammtheit von Gott bestimmt sind zum Complement der abgefallenen Juden zu dienen. Da nun überdies v. 12. 15. gesagt ist, dass die nach v. 25. 26. erst nach der Bekehrung des Pleroma der Heiden erfolgende Bekehrung Israels noch eine heilbringende Wirksamkeit auf die Heidenwelt selbst ausüben soll, so liegt es sogar näher den Gedanken des Apostels dahin zu fassen, dass wenn die von Gott als Ergänzung des abtrünnigen Israels bestimmte Heidenzahl ins Reich Gottes eingegangen sein werde, dann ganz Israel bekehrt werden, und aus dieser Bekehrung nicht nur intensiv eine geistliche Belebung, sondern auch extensiv eine weiter gehende Bekehrung auf die Heidenwelt ausgehen solle. So kann denn auch dieser Zeitpunkt zu jeder Zeit als nahe bevorstehend gedacht wer-

den, weil eben die Grösse des Heidenpleromas unbekannt, und also zu jeder Zeit vorhanden sein kann.

V. 13. u. 14. *ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν*] denn euch sage ich, den Heiden, die ihr meinen könntet, dass mir als Heidenapostel das Heil Israels nicht am Herzen liege, noch mich zu kümmern brauche. Vielmehr mache ich euch bemerklich zur Bestätigung des eben Gesagten, dass nämlich aus dem Falle Israels die Rettung der Heidenwelt hervorgehen sollte, damit Israel zur Nacheiferung gereizt werde, und dass aus der Wiederannahme Israels der Heidenwelt selbst eine noch freudigere Hoffnung erblicke v. 11. 12., zur Bestätigung dessen sage ich euch, dass ich demgemäss als Heidenapostel freilich mein Amt verherrliche, jedoch mit ausdrücklicher Rücksichtnahme und Beziehung auf mein eigenes Volk. Die Lesart *ὑμῖν δέ* statt *ὑμῖν γάρ*, welche Lachmann und Tischendorf besonders nach ABSyr. Copt., so auch Cod. Sinait., recipirt haben, ist doch nicht überwiegend beglaubigt zu nennen. *τὰ ἔθνη* ist nicht zu erklären: „die ehemaligen ἔθνη“, denn sie sind ihrer Nationalität nach auch jetzt noch ἔθνη, nicht *ῥωμαῖοι*, obgleich sie allerdings gläubig gewordene ἔθνη sind. Vgl. AG. 10, 45. Röm. 15, 27. 16, 4. Gal. 2, 12. 14. Eph. 3, 1. 6. *ἐφ' ὅσον μὲν εἰμι ἐγὼ ἔθνῶν ἀπόστολος*] insofern ich freilich Heidenapostel bin. *ἐφ' ὅσον* heisst eben sowohl quatenus vgl. Matth. 25, 40. 45. und *καθ' ὅσον* Hebr. 3, 3. 7, 20. 9, 27., als quamdiu Matth. 9, 15. 2 Petr. 1, 13. Hier sowohl dem Gedanken, als auch dem beschränkenden *μὲν* entsprechend das erstere. Zwar fehlt *μὲν* in DEFG., wird aber durch ABC. geschützt. Das in letzteren Handschriften, so wie in Cod. Sinait., zu *μὲν* hinzugefügte *οὖν*, welches Lachmann und Tischendorf recipirt haben, ist nur aus der unpassenden Voraussetzung entstanden, dass *ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν* sich auf das Vorhergehende beziehe, und mit *ἐφ' ὅσον* ein neuer Satz beginne. Ueber das nach *μὲν* fehlende *δέ* vgl. zu 7, 12. 10, 1. u. Winer a. daselbst a. O.: „Hier liegt der Satz mit *δέ* in *εἰπὼς παραζηλώσω* eingeschlossen, statt dass Paul. regelmässig hätte so schreiben sollen: sofern ich Heidenapostel bin, verherrliche ich mein Amt (eifrig den Heiden predigend), aber ich habe [dabei den Vortheil der Juden im Auge (ich will dadurch die Juden eifersüchtig machen), ich bin zwar der Wirksamkeit nach Heidenapostel, aber der Absicht nach zugleich Judenapostel.“ *τὴν διακονίαν μου δοξάζω*] verherrliche ich mein Amt, nämlich durch die That in treuer Ausrichtung desselben, nicht bloss durch das Wort, vgl. AG. 20, 24. Indem der Apostel eifrig bestrebt ist, recht viele Heiden zu Christo zu bekehren, verherrlicht er sein Amt, da eben die erfolgreiche Wirksamkeit zur *δόξα* des Amtes gereicht. *δοξάζειν* hier also nicht = „rühmen, preisen, mit Worten herausstreichen“ (so Luther: will ich mein Amt preisen), was viel eher dazu hätte dienen können, die Juden abzustossen, als sie zur Nacheiferung zu reizen. *εἰπὼς*] ob etwa gibt den Zweck des *δοξάζειν* an, vgl. 1, 10. AG. 27, 12. Phil. 3, 11. *εἰ* si steht im Griech. und

Lat. nach den Verbis, welche nachsinnen, nachsehen, versuchen bedeuten, aber auch, wie hier, nach solchen Verbis, welche eine Handlung bezeichnen, mit welcher die Erreichung eines Endzweckes versucht wird. Vgl. Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. II. S. 206. 5. 6. Also *τ. δ. μ. δοξάζω εἰ πως* = *τ. δ. μ. δοξάζω σκοπῶν, πειρώμενος εἰ πως. παραζηλώσω*] vgl. v. 11. *παραζηλώσω* wie das gleich folgende *σώσω* ist Indic. Futur. Vgl. 1, 10. AG. 8, 22. *μὴν τὴν σάρκα*] = *τοὺς συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα* 9, 3. Nicht, wie Theodoret meint, um die geistliche Gemeinschaft mit ihnen zu verneinen. Richtig vielmehr Theophyl.: *σάρκα δὲ εἰπὼν γνησιότητα καὶ φιλοστοργίαν ἐνέφηγε*, und Oecum.: *πλέον αὐτοὺς οἰκειούμενος*. Vgl. 1 Mos. 29, 14. 37, 27. Richt. 9, 2. 2 Sam. 5, 1. 19, 13. Jes. 58, 7. *καὶ σὺ σὺ τινὰς ἐξ αὐτῶν*] „und Etliche von ihnen rette.“ Denn da die freilich erst in Zukunft bevorstehende Wiederannahme des ganzen Volkes der Zweck der Heidenbekehrung ist, so dünkt es mich ein Grosses, auch gegenwärtig schon an meinem Theile zur vorbereitenden Realisirung dieses Zweckes so viel wie möglich beizutragen. *ἐξ αὐτῶν* ist construct. ad sensum, weil mit *μὴν τὴν σάρκα* die Israeliten gemeint waren. Paulus schreibt sich selbst das *σώζειν* zu, insofern das von ihm verkündigte Evangelium eine *δύναμις εἰς σωτηρίαν* ist, vgl. 1, 16. 1 Cor. 7, 16. 1 Cor. 9, 22. 1 Tim. 4, 16.

V. 15. Ein dem v. 12. enthaltenen paralleler Gedanke zur Motivirung des v. 14. ausgedrückten apostolischen Bestrebens. *εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν*] Vulg.: si enim amissio eorum. Luther: denn so ihr Verlust. Diese Bedeutung von *ἀποβολή* entspricht ganz unserer Auffassung von *ἡττημα* v. 12. Sie ist sprachlich wohlbegründet, vgl. AG. 27, 22.: *ἀποβολὴ γὰρ ψυχῆς οὐδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν*, und der erforderliche Gegensatz zu *πρόσληψις* bleibt auch so bestehen. Denn *ἀποβολή* ist der Verlust, welchen das Reich Gottes (Herväus: quod deus propter infidelitatem amisit eos) an ihnen erlitten hat, *πρόσληψις* ihre Wiederannahme zum Reiche Gottes. Endlich ist die mildere Bezeichnung „ihr Verlust“ im Zusammenhange der vorliegenden Gedankenentwicklung angemessener, als die strengere „ihre Verstoßung, Verwerfung“, vgl. das *ἐπτασιν* v. 11. Zu der letzteren Bedeutung von *ἀποβολή* vgl. übrigens LXX. Prov. 28, 24. Mark. 10, 50. Hebr. 10, 35. 1 Tim. 4, 4. *καταλλαγὴ κόσμου*] vgl. *πλοῦτος κόσμος* v. 12. Der *κόσμος* bezieht sich auch hier auf die Heidenwelt, welcher die Versöhnung mit Gott (vgl. *καταλλαγὴ* 5, 11.) durch den Abfall Israels vermittelt ward. Vgl. *σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν* v. 11. Also *καταλλαγὴ* = Ursach, Mittel der Versöhnung. *τίς*] d. i. *ποιός* näml. *ἔσται. ἡ πρόσληψις*] näml. *αὐτῶν* d. i. *τῶν ῥωμαίων*. Luther: „was wäre das anders, denn das Leben von den Todten holen?“ Dazu die Randglosse: „Von den Todten das Leben holen ist nichts; wie sollte denn der Heiden Leben daher kommen, dass die Juden gefallen und todt sind? Vielmehr sollen die todtten Juden von der Heiden Exempel zum Leben gereizt werden.“ Doch abgesehen davon, dass der Apostel nach Luther hier bestreiten

soll, was er v. 11. 12. ausdrücklich behauptet hat, so hätte er auch, wenn der Leser *ἡ πρόσληψις* auf die Annahme der Heiden beziehen sollte, nothwendig *ἑμῶν* hinzusetzen müssen. *πρόσληψις* receptio, Aufnahme vgl. 14, 1. 3. 15, 7. Philem. 12. 17. LXX. Ps. 26, 10. *εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν*] Schon Orig. Chrysost. u. Theodor. erklären *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* für identisch mit *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν*, und ihnen folgen die meisten neueren Ausleger. Der Apostel denke den Eintritt der am Weltende erfolgenden Todtenauferstehung durch die vorausgehende allgemeine Judenbekehrung bedingt. Wie die *ἀποβολὴ Ἰουδαίων* die *καταλλαγὴ κόσμου* bewirkt habe, so müsse durch das glücklichste Gegentheil der *ἀποβολή*, nämlic. durch die *πρόσληψις Ἰουδαίων*, nothwendig die glücklichste Endentwicklung der *καταλλαγὴ* d. i. die *ἀνάστασις νεκρῶν* verursacht werden. Doch warum hat dann der Apostel nicht gradezu den unzweideutigen und geläufigen Ausdruck *ἀνάστασις νεκρῶν* oder *ἐκ νεκρῶν* in Anwendung gebracht? Nirgends findet sich sonst im N. T. statt seiner der Ausdruck *ζωὴ ἐκ νεκρῶν*, und es lässt sich an unserer Stelle gar kein Motiv für die ganz vereinzelt stehende Abweichung von dem herkömmlichen Gebrauche angeben *). Dagegen nun lassen sich für den metaphorischen Gebrauch des Ausdruckes, welchen an unserer Stelle schon Theophyl., (welcher *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* durch *ἄπειρα ἀγαθὰ* erklärt.) Phot. Oekum., so wie die bedeutendsten Ausleger der Lutherischen (si abjectio Judaeorum profuit, quam gloriosa erit restitutio, quae est futura quasi resurrectio ex mortuis. Melancthon.) und reformirten Kirche und mehrere neuere Interpreten, wenn auch in verschiedenem Sinne in Anwendung gebracht haben, viele analoge Beispiele anführen, vgl. 6, 13.: *ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας*, Luk. 15, 24.: *οὗτος ὁ υἱὸς μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησε*, v. 32. Eph. 2, 5. Col. 2, 13. Apok. 3, 1. und die von Fritzsche und Tholuck z. u. St. aus den Klassikern und Orientalen angeführten Belege. Die Wahl der Bezeichnung *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* ist an unserer Stelle allerdings dadurch bedingt und veranlasst, dass die *ἀνάστασις νεκρῶν* die naturgemässe Folge und Vollendung der *καταλλαγὴ* ist. Aber die Vertauschung der Formel *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* mit *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* deutet auch sogleich an, dass hier nur die tropische Redeweise statt finde. *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* ist das auf die *καταλλαγὴ κόσμου* folgende höchste Heil. Wir möchten deshalb nicht sagen, dass *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* ein proverbialer Ausdruck als Bezeichnung von *summum gaudium*, *summa felicitas* sei, denn dieser specifi-

*) Lechler apost. u. nachapost. Zeitalter, 2. Aufl. S. 128 f. bemerkt, dass sich gegen die in Rede stehende Auffassung zweierlei einwenden lasse: a) sprachlich, dass der Ausdruck, wenn er die Auferstehung der Todten als das bekannte Ereigniss im Auge hätte, des Artikels nicht ermangeln dürfte; b) sachlich, dass hierbei der Parallelismus des Gedankens zwischen „Versöhnung der Welt“, d. h. der dem Reiche Gottes fern stehenden Heiden, und Auferstehung der Todten völlig wegfiele, während ihn der Zusammenhang schlechterdings fordert.

sehe Sinn entsteht an unserer Stelle nur aus dem Zusammenhange und dem Gegensatze der *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* zur *καταλλαγὴ*. Bestand das niedere Heil in der *καταλλαγὴ*, so kann das höhere, die *καταλλαγὴ* überbietende Heil nur noch als *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* bezeichnet werden. (Vgl. übrigens zu *ζωὴ* im Sinne von *felicitas* I Thess. 3, 8. LXX. I Sam. 2, 6.) Ueber das Wesen und den Inhalt dieser *summa felicitas* ist hier nichts gesagt. Wir sind um so weniger berechtigt, wie in den zuerst angeführten NTlichen Stellen, die ethische Fassung von der *novitas vitae ex morte peccati* als die unmittelbar und ausschliesslich statt findende zu statuiren, da diese *ἀνακαίνωσις* ja schon in der *καταλλαγὴ* selbst mit enthalten ist. Vielmehr werden wir nach unserer Fassung von *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* v. 25. und nach der Vergleichung der bisherigen geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche mit dem weissagenden Inhalte unseres Kapitels die Heilsvollendung, welche die endliche Bekehrung Israels zur Folge haben wird, darin zu suchen haben, dass dann sowohl die extensive Ausbreitung des Reiches Gottes unter der Heidenwelt sich vollenden (*Sermo est de vivificatione totius: ut non sit residua massa mortua. Totius generis humani sive mundi conversio comitabitur conversionem Israelis.* Bengel), als allerdings auch eine subjektive Neubelebung der dann wieder erstorbenen Christenheit statt finden und so eine herrliche Blüthezeit der Kirche Jesu Christi auf Erden eintreten wird.

V. 16—24. Der Apostel hat nun gezeigt, dass Gott nicht willkürlich sein Volk als solches verstossen habe, sondern dass er eine Auswahl aus Gnaden errettet, die übrigen aber um ihrer Werkgerechtigkeit willen verstockt habe v. 1—10. Doch auch bei dieser Verstockung habe er noch Liebesabsichten gehegt. Denn ihr nächster Zweck sei die Bekehrung der Heidenwelt, ihr Endziel aber die Wiedernahme Israels v. 11—15. Ehe er nun dazu übergeht, die zukünftige Verwirklichung dieses Endzweckes direkt zu lehren und anzukündigen, thut er dar, dass dieselbe, auf den gottgesetzten Charakter des Volkes Israel gesehen, natur- und bestimmungsgemäss bevorstehe, und knüpft daran die an die Heiden gerichtete Warnung, sich nicht durch die zeitweilige Verwerfung eines Theiles des Gottesvolkes und ihre eigene Substitution zur Selbstüberhebung und hochmüthigen Verachtung Israels verleiten zu lassen. Sie sollten vielmehr dessen eingedenk bleiben, dass sie nicht geborene Kinder der Gottesfamilie, sondern nur Gäste im Hause Gottes sind, dass das Schicksal der ungehorsamen Kinder noch viel sicherer die ungebührlichen Gäste treffen werde, und dass das Netherrecht der Kinder vor den Fremden trotz ihrer momentanen Verweisung aus dem Hause nur sistirt sei, aber seiner Zeit wieder wirksam in Kraft treten werde. Dies der unter dem Bilde vom edlen und wilden Oelbaum und den abgehauenen und eingefropften Zweigen dargestellte Inhalt von v. 16—24.

V. 16. enthält eine durch das metabatische *δέ* eingeführte Bestätigung und objektive Begründung der v. 15. ausgesprochenen Hoffnung auf die *πρόσληψις* Israels, wodurch zugleich das Fundament für die an

die Heiden zu richtende Warnung gelegt wird. *εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἅγια, καὶ τὸ φύραμα*] wenn aber der Erstling heilig ist, so ist es auch der Teig. Die ἀπαρχή ist hier offenbar die ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος, wie im gleich Folgenden die ῥίζα die ῥίζα τῶν κλάδων ist. φύραμα ist aber sowohl bei den LXX. als beim Apostel vgl. 9, 21. 1 Cor. 5, 6 f. Gal. 5, 9. stets = Teig, Mehlteig, nicht = Getreide. ἀπαρχή ist demnach hier nicht, etwa wie LXX. Deuter. 18, 4. 26, 2., die Erstlingsfrucht des Getreides, sondern der Anbruch des Teiges. Zur Erläuterung dient Num. 15, 19—21., woselbst ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος das Erstlingsbrod bezeichnet, welches, wenn der Teig geknetet wurde, von dem vorweggenommenen Theile für den Priester gebacken wurde. Vgl. Philo de praemiis sacerdotum: *κελεύει γὰρ (ὁ νόμος) τοὺς σιτοποιούντας ἀπὸ παντὸς σιεατὸς τε καὶ φυράματος ἄρτον ἀφαιρεῖν ἀπαρχὴν εἰς ἱερῶν χρῆσιν*. Indem so der Anbruch, als Repräsentant des Ganzen, dem Herrn geheiligt war, ward eben dadurch die ganze Masse als geweiht betrachtet. Vgl. Lund Die alten jüdischen Heiligthümer. Buch IV. K. 39. §. 1—5. Was die Deutung des Bildes betrifft, so liegt es nahe in Rückbeziehung auf die vorausgegangene Entwicklung die ἀπαρχή von der ἐκλογὴ χάριτος v. 5. 7. d. i. von den gläubig gewordenen Juden zu erklären, das φύραμα hingegen von der übrigen Masse des Volkes. In jenen ist gleichsam das ganze Volk geheiligt, indem sie als die Erstlinge aus Israel das Unterpfand dafür sind und die Bürgschaft darbieten, dass in Zukunft noch das ganze Volk zum Heile gelangen werde. Indess eine solche Solidarität des Glaubens anzunehmen, erscheint als eine unapostolische und der Natur der Sache, wie der Erfahrung widersprechende Satzung. Denn der Glaube ist stets Einzelthat und Einzelbesitz des Individuums, und gestattet demnach keinen Schluss auf den Glauben der übrigen zu demselben natürlichen Volksganzen gehörigen Individuen. Wollte man sich aber nicht sowohl auf den Glauben jener Erstlinge aus Israel, als vielmehr auf die Gottesthat beziehen, durch welche sie mittelst des Glaubens in die Heilsgemeinschaft aufgenommen worden, und welche als solche eine Verheissung für das ganze Volk involvire, so ist dies doch, wo keine ausdrückliche derartige göttliche Verheissung vorliegt, an sich nur als eine subjektive menschliche Hoffnung zu betrachten. Ueberdies aber nöthigt der Parallelismus das erste Bild (*εἰ ἡ ἀπαρχὴ ἅγια, καὶ τὸ φύραμα*) in demselben Sinne, wie das zweite (*καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἅγια, καὶ οἱ κλάδοι*) zu deuten, um so mehr, da der Apostel im Folgenden das erste Bild fallen lässt und nur das zweite weiter ausführt, zum Beweise, dass beide Bilder denselben Gedanken nur in verschiedener Form ausdrücken. Wir werden also zunächst zur Auslegung der Worte *καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἅγια, καὶ οἱ κλάδοι*] übergehen müssen. Dass bei diesen Worten die eben zurückgewiesene Deutung nicht Platz greifen könne, ist evident. Denn jene zuerst gläubig gewordenen Juden können ja nicht zu den übrigen als im Verhältniss der ῥίζα zu den κλάδοι stehend gedacht werden, da letztere von ihnen nicht wie die

Zweige aus der Wurzel hervorgewachsen sind, indem sie nicht einmal leiblich von ihnen abstammen, sondern nur mit ihnen zusammen von denselben Erzv Vätern ihren Ursprung herleiten, also sich zu ihnen nur wie unhellige Zweige zu heiligen Zweigen, nicht aber wie Zweige zur Wurzel verhalten. Ueberdies hatten ja die ungläubigen Juden bis dahin mit den gläubig gewordenen noch in gar keiner geistlichen Gemeinschaft gestanden, sie waren noch niemals Zweige der ersten christlichen Stamm- oder Mutterkirche gewesen, konnten also auch nicht, wie doch v. 17. geschieht, als ausgebrochene Zweige dieser Wurzel bezeichnet werden. Wollte man aber ῥίζα allgemeiner auf die s. g. ideale Theokratie d. h. auf das geistliche Israel des A. B. beziehen, mit dem doch auch das fleischliche Israel Zweige eines Stammes gebildet habe, und von dem es erst, als die Alttestmtl. Theokratie sich zur Neutestmtl. Christokratie aufgehoben hatte, ausgeschieden worden sei: so bleibt doch die erste Schwierigkeit bestehen, dass nämlich das geistliche Israel nicht wohl die Wurzel des leiblichen genannt werden könne, wozu noch kommt, dass doch v. 17. 24. die wahre Theokratie durch *ἐκκλησία* bezeichnet und von der ῥίζα unterschieden wird. Wir werden deshalb bei der eigentlich auch zu allen Zeiten gangbarsten Auslegung beruhen müssen, wonach ἡ ἀπαρχή sowohl als ἡ ῥίζα die Erzväter, τὸ φύραμα aber und οἱ κλάδοι das mit ihnen eine Masse bildende und aus ihnen hervorgewachsene Volk im Ganzen bezeichnet. Die Patriarchen sind geheiligt durch den mit ihnen von Seiten Gottes geschlossenen Bund und die ihnen gegebenen Verheissungen; insofern nun aber dieser Bund und diese Verheissungen sich nicht nur auf sie selbst, sondern auch auf ihre Nachkommen bezogen und in ihnen ihrem ganzen Samen gegeben waren, vgl. 1 Mos. 22, 16 ff. 5 Mos. 7, 8. 9, 4 f. Luk. 1, 54 f. 72 f., so war auch Israel als Gesamtheit ein Gott geheiligtes Volk 2 Mos. 19, 6. Wie also Patriarchen und Volk eine Masse bilden, das Volk aber den durch den geheiligten Anbruch geheiligten Teig, so sind auch die Patriarchen die Wurzel, das Volk die Zweige, und mit der Heiligung der Wurzel ist auch die Heiligkeit der Zweige gesetzt, vgl. 1 Cor. 7, 14. Diese Auffassung wird durch v. 28. bestätigt, wo die Israeliten als Masse *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας* vgl. 15, 8. genannt werden. Der Ausdruck *κ. τ. ἐκλ. ἀγαπητοὶ* bestätigt aber auch die objektive Fassung des Begriffes der ἀγιότης an unserer Stelle. Nicht darauf beruht Israels Würde und Hoffnung, dass die Patriarchen durch den Glauben, sondern dass sie durch Gottes Bund und Verheissung geheiligt waren. Denn der Glaube der Stammväter ist das die ungläubigen Nachkommen von denselben scheidende Element, grade um ihres Unglaubens willen sind sie ja abgehauen worden v. 20., was sie mit den Patriarchen verbindet, ist nur das objektive göttliche Gnadenwort, in dem auch sie geheiligt sind, vgl. 1 Tim. 4, 4. 5., und die unverbrüchliche göttliche Gnadenstiftung, in die sie von Anfang an mit einbegriffen sind. Wo Abraham um seines Glaubens willen verherrlicht wird, vgl. K. 4., da wird er in Gegensatz zu seiner

leiblichen Nachkommenschaft gestellt, und ist der Vater nicht Israels nach dem Fleische, sondern der Vater der Gläubigen unterschiedslos aus den Heiden, wie aus Israel; nur die ihm für alle seine Nachkommen gegebenen objektiven Gnadenvorzüge sind es, vgl. auch 9, 4. 5., welche das unzerreissbare Band heiliger Gemeinschaft zwischen ihm und dem Volke Israel bilden, und als *χαρίσματα ἀμεταμέλητα* 11, 29. wenn auch zeitweise durch den Unglauben des Volkes suspendirt und in ihrer Wirksamkeit gehemmt, dennoch an sich unverloren sind, und zuletzt wieder sich auch subjektiv bekehrungskräftig erweisen müssen. Richtig Calov: De illa agitur hic sanctitate, vi ejus posteritati Patriarcharum aditus ad gratiam eandem patebat, secundum divina promissa, quorum vero actu participes Israelitae fieri non poterant, nisi per fidem. Non enim cum Patribus tantum, sed cum tota gente Deus pactum foederis iniiit, unde non erat *ἐκ τῶν ἀδυνάτων* posteritatem ad salutem adspirare, modo non reprobet Christum per infidelitatem, sed Evangelium ejus suscipiat. Similitudo Apostoli de primitiis et massa satis docet, de interna sanctitate non agi. Nam oblatio primitiarum nihil intrinsece conferebat massae, sed *σχετικῶς* tantum ob mandatum divinum reddebat eandem vescibilem, vel ad vescendum licitam, non vero aptam: hanc enim internam aptitudinem et bonitatem non consequabatur per primitiarum oblationem; ita et posteri non a primitiis suis Patriarchis Deo consecratis habent, quod spirituali et interna sanctitate polleant, sed *σχετικῶς* tantum et extrinsece sancti sunt, quod iuribus Ecclesiae et promissis Dei frui possint.

V. 17. u. 18. *εἰ δὲ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν*] scheint dem Inhalte von v. 16. zu widersprechen. Denn wenn sämmtliche Zweige durch die Wurzel geheiligt sind, so scheint keiner von ihnen abgebrochen werden zu können. Doch ist die doppelte d. i. die objektive und die subjektive Seite des Sachverhältnisses zu beachten. Von Seiten der göttlichen Bestimmung bleibt Israel zu allen Zeiten das gotterwählte Volk, aber von Seiten der eigenen Glaubensaneignung kann es zeitweilig die volle Verwirklichung dieser Bestimmung hindern, wiewohl dieselbe doch endlich, eben weil auf das Volk als Ganzes gehend, auch an diesem ihr Ziel und ihren Zweck erreichen muss. Das erste Moment oder die rein ideale Betrachtung ergibt das Bild von dem unversehrten Baume mit heiliger Wurzel und heiligen Zweigen; nach dem zweiten Momente, bei welchem auf die Dissonanz zwischen der Idee und der momentanen Wirklichkeit reflektirt wird, erscheint ein Theil der Zweige als abgehauen; aber der Gegensatz dieser beiden Momente findet seine Vermittelung und nothwendige Ausgleichung in dem dritten Momente, welches unter dem Bilde der schliesslichen Wiedereinpflanzung der ausgebrochenen Zweige auftritt. Sowohl aus zarter, schonender Liebe gegen sein Volk, als auch zur Dämpfung der hochmüthigen Selbstüberhebung der Heiden gebraucht der Apostel den beschränkten Ausdruck *τινὲς τῶν κλάδων* vgl. v. 25., wiewohl doch in der Wirklichkeit das Volk in Masse abgefallen war, und nur ein *λείμμα*

v. 5. übrig geblieben war. Im Anschauen des stolzen Baumes der durch Verheissung und Glauben geheiligten Theokratie, bestehend aus den Patriarchen und allen Gläubigen des A. B., so wie den gläubigen Juden seiner Zeit, schwindet gleichsam vor seinen Blicken die Zahl der abtrünnigen Juden zusammen, und er ist um so weniger geneigt, die Grösse dieser Zahl hervorzuheben, da sie ja auch an sich eine zum Verschwinden, d. h. zur Wiederaufnahme in das Gottesreich, bestimmte Zahl war. *σὺ δὲ ἀργεῖλαιος ὧν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς*] Durch *σὺ* wird individualisirend vgl. 2, 17., jedweder Heidenchrist, aber nicht insofern er Christ, sondern insofern er Heidenchrist ist, angeredet; in ihm also die von jetzt an zum Eingange in die christliche Kirche bestimmte Heidenwelt überhaupt. Der Apostel hat es hier mit dem Gegensatz der Völkerganzen zu thun. Der Heidenchrist stand in Gefahr auf Israel, welches er als Volksganzen verworfen sah, mit Verachtung herabzublicken, und sich der Gemeinschaft, aus der er stammte, weil sie mit der Aufnahme in das messianische Reich vor Israel bevorzugt war, stolz zu überheben. Aus diesem Gesichtspunkt rechtfertigt sich auch der Gebrauch des Ausdruckes *ἀργεῖλαιος*. Insofern der Apostel unter dem *σὺ* die ganze Heidenwelt mit gemeint hat, redet er nicht bloss von einzelnen Zweigen des wilden Oelbaumes, sondern von dem Oleaster selbst *). Dieser wird schon als ganz, d. h. in allen seinen Zweigen, in den edlen Oelbaum eingepflanzt betrachtet, während v. 24. der reale Thatbestand zu seinem Ausdrucke gelangt, wonach bis dahin erst die Erstlinge der Heiden wirklich aus der Heidengemeinschaft ausgesondert und in die christliche Glaubensgemeinschaft aufgenommen waren. Sehr wohl kann man aber sagen, dass der ganze Baum eingepflanzt ist, wenn alle seine Zweige eingepflanzt sind. Denn die Zweige sind eben das, was bei der Einpflanzung allein vom ganzen Baume in Betracht kömmt. Und selbst wenn wir, was hier unnöthig, in den ganzen Baum den Stamm mit eingeschlossen dächten, würde doch die Bezeichnung beim Apostel nicht befremden können, da derselbe nicht um die kunst- und regelrechte Durchführung seiner Bilder ängstlich bekümmert ist, sondern öfter, wie gleich noch in unserem Verse, das Bild nach dem auszudrückenden Gedanken gestaltet, und aus dem Bilde in die Sache selber überspringt. Wir haben hier also keinen der angewendeten künstlichen und unhaltbaren Erklärungsversuche nöthig. Weder steht oleaster für *surreulus oleastri*, noch kann der Ausdruck „du bist Oelbaum“ für „du bist vom Oelbaum“ durch den Ausdruck der

*) Wenn Fritzsche einwendet: *σὺ* bedente tu, homo gentilis, quisquis sis, sive Cajus sive Sempronius voceris. Qui igitur Sempronius, qui Christo fidem habuisset, cum oleastro recte contenderit? so ist zu erwidern, dass Paulus auch nicht „du Sempronius“ sagt. Der mit seinem Eigennamen angeredete einzelne Heide könnte aber auch nicht als Repräsentant der ganzen Gattung, sondern nur als Einzelner im Unterschiede von den Anderen aufgeführt sein.

Umgangssprache „der Tisch ist Nussbaum“ gerechtfertigt werden, noch ist an einen jungen Oelbaum zu denken, den man wohl als Propfreis nehmen könne, noch auch steht *ἀργιέλαιος* hier adjektivisch = *ἐκ τῆς ἀργιέλαιου ὧν*, vom wilden Oelbaum seiend. Denn v. 24. beweiset eher das Gegentheil, nämlich dass Paulus auch hier *ἀργιέλαιος* als Substantivum gebraucht habe, und *ἀργιέλαιος* als Adjektivum würde nicht sowohl das bezeichnen, was (als Zweig) vom Oelbaum her stammt, als vielmehr das, was die Natur des Oelbaums an sich trägt oder aus ihm d. i. aus seinem Holze gefertigt ist, vgl. homo ferreus. Ganz richtig also Luther: „und du, der du ein wilder Oelbaum warest“. Treffend ist übrigens, wie unsere Stelle zeigt, die Bezeichnung des Heidenthums als „der wildwachsenden Religion“. Und wie ursprünglich alle Bäume wild wachsen, und die Veredlung nicht durch Pfropfen, sondern durch Zucht und Pflege geschieht, so liesse sich das Judenthum als die durch die Zucht und Pflege der göttlichen Offenbarung erzeugte Veredlung der religiös verwilderten Menschennatur in einem ihrer Stämme betrachten. Was Theodoret den Heiden abspricht, das spricht er den Juden zu, wenn er von den ersteren sagt: οὐ γὰρ ἔσχατος γεωργοῦντα τὸν νόμον, οὐδὲ τοὺς προφῆτας ἄρδοντας καὶ καθαίροντας καὶ τὴν προσήκουσάν σοι ἐπιμέλειαν ποιοῦμένους. ἐνεκεν τούτου ἐν αὐτοῖς ist s. v. a. „unter ihnen eingepropft wurdest“. ἐν αὐτοῖς kann sich nur auf τοὺς κλάδους, d. i. die Zweige des edlen Oelbaums überhaupt, nicht auf τινὰς τῶν κλάδων, d. i. die abgebrochenen Zweige, beziehen; denn es bedeutet weder loco eorum ἀντ' αὐτῶν, noch in locum, eher noch in loco eorum. Für die Beziehung auf die Zweige überhaupt spricht aber besonders das folgende *συγκοινωνός*, denn nur mit ihnen, nicht mit den abgebrochenen Zweigen sind die eingepropften gemeinsam (σύν) des Fettes der Wurzel theilhaftig geworden. Auch v. 18. sind οἱ κλάδοι nicht die abgebrochenen Zweige, sondern die Zweige überhaupt. καὶ συγκοινωνός τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος τῆς ἐλάτης ἐγένον] „und Mittheilnehmer der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaumes wurdest“. Die Wurzel kann hier nichts Anderes bedeuten, als v. 16., also die Patriarchen, mit denen sie jetzt, wie die Zweige mit der Wurzel, zusammengewachsen sind und in Gemeinschaft stehen. Die *πιότης* aber ist der Segen der Verheissungen, welcher von den Patriarchen und der Theokratie überhaupt auf die Heidenwelt übergeströmt ist. Vgl. über die Aufnahme der Heidenwelt in die theokratische Gottesgemeinschaft Matth. 8, 11. Joh. 10, 16. Eph. 2, 12. 13. 19. 20. Saepe σύν dicit Paulus de gentibus. Eph. 2, 19. 22. 3, 6. conf. μετὰ Rom. 15, 10. Bengel. Die Wahl des Bildes vom Oelbaume dürfte nicht nur dadurch zu erklären sein, weil dieser für den edelsten Baum gehalten wurde, sondern auch dadurch, weil das Oel, die *πιότης τῆς ἐλάτης*, durchgehends in der Schrift Symbol des Geistes Gottes und seiner Gnadengaben ist. Die Theokratie als Trägerin des göttlichen Geistes, seiner Verheissungen und Wirkungen, ist daher der Oelbaum. So sind in analoger Weise, wiewohl mit etwas verschiedener Wendung des Bildes Zacharja K. 4.

die beiden Oelbäume Embleme des hohenpriesterlichen und königlichen Amtes, welche in Christo ihre Erfüllung gefunden, und durch welche das Oel der göttlichen Gnade sich in den Leuchter der Kirche ergiesst. Vgl. Hengstenberg Christologie Th. II S. 58. 2te Ausg. III, 1. S. 296. und zu Apok. 11, 4. in seiner Auslegung der Offenbarung B. I. S. 524. Auffallend ist nun, dass während bei dem gewöhnlichen Einpfropfungsverfahren bekanntlich der wilde Baum durch Einpflanzung des edlen Pfropfreises veredelt wird, der Apostel hier das Verhältniss umkehrt, und das wilde Pfropfreis durch Einpflanzung in den edlen Baum veredelt werden lässt. Die Herbeiziehung der morgenländischen Sitte, Oleasterzweige in den Oelbaum einzusenken, ist ungehörig. Denn wie aus den dafür beigebrachten Stellen der Alten (Columella de re rust. V, 9. Palladius de insitione XIV, 53. 54.: Foecundat sterilis pingues oleaster olivas, et quae non novit munera ferre docet.) und neuerer Reisebeschreiber hervorgeht, sollen hier, wie es auch in der Natur der Sache liegt, durch Einpflanzung der wilden Zweige in den edlen Baum nicht die Einsetzlinge veredelt werden, was ein zweckloses Verfahren wäre, da ja der Oelbaum ohnedies schon edle Früchte trägt, sondern es soll der alternde edle Baum durch das Einströmen der frischen Säfte der wilden Zweige gekräftigt werden. Man wird nun nicht sagen wollen, der Apostel habe das Sachverhältniss aus Unwissenheit verkehrt. Eben so gut könnte man behaupten, er habe auch nicht gewusst, dass die einmal abgehauenen Zweige nicht wieder eingepflanzt zu werden pflegen, vgl. v. 24. Vielmehr hält er als tertium comparationis seinem Zwecke entsprechend nur den Begriff der Veredlung durch Einpflanzung fest, so wie das Zusammenwachsen und Getragenwerden der Einsetzlinge von der Wurzel des gepfropften Baumes und das Zuströmen der Säfte aus Wurzel und Baum in die eingepflanzten Zweige. Sonst gestaltet er das Bild der darzustellenden Sache gemäss, weil er eben bei der Ausführung des Bildes mit seinen Gedanken stets in der Sache selbst bleibt und darum auch leicht aus dem Bilde heraus zu dem abgebildeten Gegenstande selber übergeht, vgl. v. 20. Eph. 2, 21. 4, 16. Richtig also schon Origenes: ordine commutato res magis causis, quam causas rebus aptavit. Die Annahme, dass Pauli Gedanke gewesen sei, in diesem Falle geschehe aus besonderer Gnade, was sonst wider die Natur sei, ist also eben so unnöthig, als fernliegend. In dem Bilde der Einpflanzung selbst, nicht in dem Bilde der naturwidrigen Einpflanzungsart, ist das Naturwidrige (vgl. παρὰ φύσιν v. 24.) der den Heiden widerfahrenen Gnade dargestellt. μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων] Die κλάδοι sind hier nicht die ausgebrochenen Zweige, sondern die Zweige des Oelbaums überhaupt (von denen einige ausgebrochen wurden), ohne Bild also: Das Volk Israel. Vgl. Meyer. Sonst hätte der Apostel im Folgenden sagen müssen: „denn es ist ihre (der ausgebrochenen) Zweige Wurzel, die dich trägt.“ So aber sagt er: „denn nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich“ d. i. es kömmt nur der Wurzel zu, sich wider die Zweige zu rühmen, nicht aber den eingepfropften Zwei-

gen, die doch selbst nur Zweige und nicht Wurzel sind. *κατακαυχᾶσθαι τινος* sich wider Jemand rühmen, vgl. Jak. 2, 13. 3, 14. Videant, ne gloriantur contra, qui negant conversionem Judaeorum. Bengel. *εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι* zu ergänzen ist: *ἴσθ' ὅτι*, „so bedenke“. Ueber diese Brachylogie vgl. Winer Anhang. §. 66. III. S. 675. *οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλ' ἡ ῥίζα σέ* d. i. du bist in die Gemeinschaft der Patriarchen aufgenommen, nicht sie in deine Gemeinschaft. Wärest du die Grundlage, auf welche das Gottesreich erbaut ist, so hättest du Ursache, dich über die aufgebauten Steine zu erheben, d. h. das Volk Israel zu verachten. So aber „stehest du ebenfalls nur in dem Verhältnisse eines Zweiges zur Wurzel, der von dieser getragen wird, nicht umgekehrt, und der sich daher gegen die Mitzweige, als ob er etwas Besseres wäre, nicht brüsten darf.“

V. 19—21. *ἔρεῖς οὖν* vgl. 9, 19. führt einen aus der Gesinnung des Heidenchristen erschlossenen Einwand ein. Hat er kein Recht, sich gegen die Zweige zu rühmen, weil auch er nur ein von der Wurzel getragener, nicht ein die Wurzel tragender Zweig ist, so meint er doch ein Recht dazu zu haben, weil die Zweige zum Zwecke, ihm Platz zu machen, von dem Stamme ausgebrochen worden sind. *ἐξεκλάσθησαν οἱ κλάδοι* Besonders nach ACFG. lesen Knapp, Scholz und Lachmann *κλάδοι* ohne Artikel. So auch Cod. Sinait. Doch ist die spätere Weglassung des Artikels erklärlicher als die spätere Hinzufügung. Die Abschreiber meinten nämlich, der Apostel könne nur unbestimmt *κλάδοι* Zweige geschrieben haben in Rückbeziehung auf *τινὲς τῶν κλάδων* v. 17., nicht aber *οἱ κλάδοι* „die Zweige überhaupt“. Doch tritt dadurch grade der Unterschied der paulinischen und der heidenchristlichen Auffassung der Sache hervor. Während der Apostel im Hinblick auf die göttliche Erwählung des Ganzen nur von einigen abgebrochenen Zweigen redet, behauptet der Uebermuth der Gegner des Volkes Israel im Hinblick auf die vorliegende Thatsache seines allgemeinen Abfalls, dass sämtliche Zweige ausgebrochen d. i. die ganze jüdische Nation verworfen sei. Vgl. *τῶν κλάδων* v. 18. *ἔγω ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ* *ἐγὼ* hat den Accent und markirt die Anmassung und das hochmüthige Selbstgefühl des Heidenchristen. *καλῶς* Recht! Luther: „Ist wohl geredet.“ Zugeständniss des Faktums. *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν* gibt den wahren Grund des Faktums an, welcher nicht etwa in willkürlicher Vorliebe Gottes für die Heiden und in willkürlichem Hasse gegen Israel, sondern im Unglauben Israels und seiner Einbildung auf eigene Trefflichkeit besteht. *τῇ ἀπιστίᾳ* Dativ der Ursache = „wegen des Unglaubens“. Vgl. Winer III. K. 3. §. 31. 3. b. S. 245. *σὺ δὲ τῇ πίστει ἔστηκας* „du aber stehst durch den Glauben“, nicht: als Zweig auf dem Baume, sondern *ἔστηκας* ist hier das Gegentheil von *πίπτειν* v. 11. 22. vgl. 14, 4. Der Apostel verlässt das Bild und geht in die Sache selbst über. Wer durch den Glauben steht, steht durch göttliche Gnade, nicht durch eigenes Verdienst. Fides, Dei donum, demissos faciens. Bengel. *μὴ ὑψηλοφρονεῖ* vgl. 1 Tim. 6, 17. Die

von Lachmann nur nach A.B. recipirte Lesart *ὑψηλὰ φρόνει*, so auch Cod. Sinait., statt *ὑψηλοφρόνει* ist nur als Glossem zu betrachten, vgl. 12, 16. Es ist charakteristisch für den Unterschied der antiken von der christlichen Ethik, dass der Grieche *ὑψηλόφρων* hochherzig sensu bono, *ταπεινόφρων* niedrig gesinnt sensu malo gebraucht. Dem Christenthume hingegen ist die *ὑψηλοφροσύνη* die Hoffarth das grösste Laster, die *ταπεινοφροσύνη* die Demuth die höchste Tugend. Bezeichnend für die veränderte Zeitrichtung dürfte es auch sein, dass bei uns jetzt das Adject. niederträchtig (= nach Niederen trachtend) nur im schlimmen Sinne gebraucht wird, während es früher demüthig, herablassend, leutselig bedeutete. *ἀλλὰ φοβοῦ* Timor opponitur non fiducia, sed supercilio et securitati. Bengel. Timorem deum offendendi non excludit fides. Grotius. Vgl. Phil. 2, 12. 13. Sei nicht hochmüthig, sondern fürchte dich; denn Hochmuth kommt vor dem Falle. Hochmüthige Verachtung der Andern stammt aus der Einbildung auf eigenes Verdienst, ist also der Gegensatz des Glaubens an freie, unverdiente Gnade, und hat demnach den Verlust dieser Gnade und des Glaubens zur Folge. Fürchte dich, die Gnade Gottes zu verlieren, *εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφέστατο κτλ.* Motiv für die Nothwendigkeit des *φοβεῖσθαι*. *οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* die der Natur gemässen, die naturgemässen d. h. natürlichen Zweige, vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 3. Anm. 5. S. 221., Gegensatz der *παρὰ φύσιν ἐγκεντρισθέντες* vgl. v. 24. Passend ist Dionys. Halik. IV, 46. 15. verglichen worden: *πολλῆς τε μωρίας ἔφη καὶ θεοβλαβείας εἶναι — νομίζειν ὡς ὁ τῶν συγγενεστάτων καὶ ἀναγκασιότατων μὴ φεισάμενος* (Tartinius) *τῶν ἁλλοτρίων φείσεται. μήπως οὐδὲ σοὺ φείσεται* so möchte er auch deiner nicht schonen. *μήπως* hängt von einem zu ergänzenden *φοβοῦμαι* ab; vereor, ne tibi quoque non pareiturus sit. Der Indicativ Futuri *φείσεται* ist bestimmter als der Conjunktiv Aoristi *φείσεται* (so als Korrektur die lect. rec.), und drückt die Vermuthung des wirklichen Eintreffens der Befürchtung aus = so fürchte ich und vermute. Vgl. Winer III. K. 5. §. 60. 2. S. 589 f. Die Lesart *οὐδὲ σοὺ φείσεται* ohne *μήπως*, welche Lachmann recipirt hat, ist weniger beglaubigt, als die von fast allen neueren Auslegern vertheidigte Lesart *μήπως οὐδὲ σοὺ φείσεται*. Ueberdies erscheint die direkte Strafan drohung weniger passend, als die blosser Verwarnung. Chrysost.: *καὶ οὐκ εἶπεν οὐδὲ σοὺ φείσεται, ἀλλὰ μήπως οὐδὲ σοὺ φείσεται, ὑποτενόμενος τοῦ λόγου τὸ φορτικὸν καὶ ποιῶν ἐναγώνιον τὸν πιστὸν εἶναι*.

V. 22—24. Nachdem der Apostel durch *μὴ κατακαυχῶ* v. 18. und *μὴ ὑψηλοφρονεῖ* *ἀλλὰ φοβοῦ* v. 20. den Heiden verwarnt, entwickelt er nun als Resultat aus den bisherigen Andeutungen den eigentlichen Thatbestand und Sachverhalt in Gegenwart und Zukunft, und sucht den Heiden dadurch positiv auf den Standpunkt der richtigen, und nicht bloss einseitigen, sondern allseitigen Betrachtung der Sache zu stellen. *ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ* Siehe nun die Güte und

die Strenge Gottes. ἀποτομία ist ein ἄπαξ λεγόμενον im N. T. Doch ist zur Erklärung des Ausdrucks deshalb nicht etwa an die Ableitung von ἀποτέμνειν zu erinnern, denn bei dem folgenden ἐπὶ τοὺς πεσόντας ist nicht an die durch Abhauen Gefallenen zu denken, sondern an die, welche durch Unglauben gesündigt haben, vgl. v. 20.: σὺ δὲ τῇ πίστει ἔστηκας. Erst mit den Worten ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ kehrt der Apostel zum Bilde vom Abhauen der Zweige zurück. Zu ἀποτομία vgl. ἀποτόμως 2 Cor. 13, 10. Tit. 1, 13. von Hesych. durch σκληρῶς, ἀπαραιτήτως erklärt *). ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομίαν, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότητα] Besonders nach A B. haben Lachmann und Tischendorf die Lesart ἀποτομία und χρηστότης θεοῦ recipirt. (Cod. Sinait. hat ἀποτομία und χρηστότης θεοῦ.) Die Entscheidung bleibt zweifelhaft. Denn während die Nominative, wegen des Absprunges von der Konstruktion, der durch sie entsteht, die Abschreiber leicht zur Substitution der Accusative veranlassen konnten, sind doch andererseits die Accusative mehr bezeugt, und ähnliche Konstruktionswechsel vgl. 2, 8. von den Abschreibern sonst unangetastet geblieben. Und während der Zusatz θεοῦ einerseits einer Glosse sehr ähnlich sieht, ist er doch ausser den angeführten Zeugen auch noch durch CD. Copt. Arm. Vulg. unterstützt, und könnte auch später als unnötig ausgefallen sein. Entscheidet man sich für die Lachmann'sche Lesart, so ist zu den Nominativen ein ἔστιν zu suppliren. Da der Apostel hier keine Veranlassung zur Milderung des Ausdrucks hat, so wählt er πίπτειν zur Bezeichnung desselben Vorganges, den er v. 11. im Unterschiede von πίπτειν durch πταίνει bezeichnet hatte. ἔαν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι] wenn du geblieben sein wirst bei der Güte. Es kann hier nicht die eigene χρηστότης, sondern, wie die gleiche zweimalige Beziehung desselben Wortes und die Sache selbst beweist, nur die χρηστότης θεοῦ gemeint sein. Erklärt man χρηστότης von der honestas morum vgl. 3, 12., so gewinnt man den antipaulinischen und durch den Zusammenhang der vorliegenden Gedankenentwicklung ausgeschlossenen Gedanken, dass das Beharren in der Sittlichkeit die Bewahrung des Gnadenstandes bewirke. Dies bleibt auch bestehen, selbst wenn man mit Clem. Al die χρηστότης von der πίστις εἰς Χριστόν interpretirt. Denn abgesehen davon, dass die πίστις sonst nicht als χρηστότης bezeichnet wird, so ist auch die πίστις nicht insofern sie als χρηστότης, sondern nur insofern sie als ὄργανον ληπτικὸν χάριτος gedacht wird, eben sowohl Ergreifungs- als Bewahrungsmittel des Heiles. Die Berufung auf das folgende ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ ist nichtig, denn es ist grade ein ächt paulinischer Gegensatz, nach welchem

die Verwerfung dem menschlichen Unglauben, die Annahme aber der göttlichen Güte zugeschrieben wird. Zu ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι τοῦ θεοῦ bei der göttlichen Güte verbleiben d. i. sich ihrer nicht durch Glaubensabfall verlustig machen vgl. AG. 13, 43.: προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ. Non permansit Romanus in bonitate, invecata operum justitia. Bengel. Melanchthon weiset ausserdem noch auf die Ausrottung orientalischer Heidenkirchen durch den Muhamedanismus hin. ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ] Ind. fut. sec. nach ἐπέλ, vgl. v. 6. Denn auch du wirst ausgehauen werden, nämli. ἔαν μὴ ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι, = sonst wirst auch du u. s. w. Ein dictum probans für die s. g. amissibilitas gratiae. Die Behauptung des absoluten Prädestinationismus, dass nur die fides ficta, hypocritica verloren gehen könne, erweist sich als eine leere Ausflucht. Denn offenbar ist hier von dem wahren Glauben die Rede, welcher die wirkliche Einpflanzung in den geistlichen Oelbaum bewirkte. Nach ἐκκοπήσῃ ist ein Punkt, nicht ein Comma zu setzen, als ob καὶ σὺ und καὶ ἐκεῖνοι einander respondirten = „denn sowohl du wirst abgehauen, als auch jene werden eingepfropft werden.“ Doch καὶ σὺ heisst „auch du“, im Gegensatze zu den ungläubigen Juden, vgl. οὐδὲ σοῦ v. 21. Die Drohung gegen die Heiden schliesst mit ἐκκόπησῃ (eben wegen der drohenden Rede stärkerer Ausdruck als ἐκκλῆν, ἐκκλάζειν v. 17. 19. 20.), und mit καὶ ἐκεῖνοι tritt die frohe Aussicht auf das künftige Schicksal Israels ein. Sonst hätte es lauten müssen: ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότητα. Ἀλλὰ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ, ἔαν μὴ ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι, καὶ ἐκεῖνοι δὲ κτλ. καὶ ἐκεῖνοι δὲ] auch jene aber, vgl. Matth. 16, 18., wie die eingepfropften wilden Oelzweige nämlich v. 17. Die überwiegend bezeugte Lesart ist καὶ ἐκεῖνοι statt καὶ ἐκεῖνοι. ἔαν μὴ ἐπιμένωσι τῇ ἀπιστίᾳ] Ergo conversio eorum non erit irresistibilis. Bengel. Da der Unglaube Grund der Verwerfung ist, so ist das nicht Beharren im Unglauben Bedingung der Wiederannahme. Doch ist deshalb der Glaube, durch welchen die Wiederannahme oder die Einpflanzung vermittelt wird, nicht etwa, wie der Unglaube (der Grund der Verwerfung), bloss als ein Akt der menschlichen Freiheit zu betrachten, sondern er ist dies nur als Resultat der Wirkung göttlicher Allmacht, weshalb der Apostel ausdrücklich das δυνατός γάρ ἔστιν ὁ θεός] vgl. 4, 21. 14, 4. 2 Cor. 9, 8. 2 Tim. 1, 12. Hebr. 11, 19. hinzusetzt. εἰ γάρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξέκόπης ἀγριελαιού κτλ.] Die meisten Ausleger lassen durch diesen durch γάρ angeknüpften Satz das δυνατός ἔστιν ὁ θεός v. 23. begründet werden. Meint man nun, v. 24. werde der Gedanke ausgesprochen, es sei wahrscheinlicher, dass die eigenen Zweige, als dass fremde Zweige eingepflanzt werden, so ist nicht einzusehen, wie durch diese grössere Wahrscheinlichkeit der Glaube an die göttliche δύναμις unterstützt werden soll. Denn das, was die göttliche Gerechtigkeit und Liebe wahrscheinlicher vollbringen wird, ist darum noch gar nicht auch für die göttliche Allmacht ein leichter ausführbares Objekt. Wir müssten also nicht sowohl an die grössere Wahrscheinlichkeit, als vielmehr an die grössere

*) In ἀποτομία Strenge kann doch höchstens nur eine Anspielung auf die Grundbedeutung des Abhauens gefunden werden. Mehr also auch keinenfalls in dem ἔστηκας v. 20. und τοὺς πεσόντας v. 22.; nicht = stehen und fallen als, sondern wie ein Zweig.

Leichtigkeit der Ausführung denken. Nun ist aber nicht einzusehen, inwiefern im eigentlichen Sinne eigene Zweige leichter einzupflanzen sind, als fremde, und was den metaphorischen Sinn oder die Anwendung des Bildes betrifft, so verstösst es gegen Psychologie, Erfahrung und Geschichte, dass das abtrünnige Volk Israel leichter zu bekehren sei, als die Heidenwelt. Auch führt *πόσῳ μᾶλλον* nicht sowohl das ein, was leichter als etwas Anderes geschehen wird, als es vielmehr den Gedanken einleitet, dass wenn etwas geschehen ist, logisch und naturgemäss desto eher oder desto wahrscheinlicher ein Anderes geschehen werde, vgl. v. 12. Matth. 7, 11. 10, 25. Luk. 12, 24. 28. Phil. 16. Hebr. 9, 14. und *πολλῷ μᾶλλον* Matth. 6, 30. Röm. 5, 9. 10. 15. 17. 1 Cor. 12, 22. 2 Cor. 3, 9. 11. Phil. 2, 12., so wie zu 5, 15. Es hätte also dann statt *ἐγκεντρισθήσονται* jedenfalls *ἐγκεντρίσσει* (*sc. ὁ θεός*) heissen müssen *). Wir haben demnach anzunehmen, dass hier nicht sowohl der Satz *δυνατός γὰρ ἐστὶν ὁ θεός* *πάλιν ἐγκεντρίσσει αὐτούς*, der ja überdies nur ein keiner Begründung bedürftiger, den unmittelbar vorhergehenden Hauptgedanken begründender Nebengedanke ist, als vielmehr der Hauptgedanke *κακῆνοι δὲ — ἐγκεντρισθήσονται* v. 23. selbst begründet werden soll, so dass *γὰρ* v. 24. dem *γὰρ* v. 23. nicht subordinirt, sondern coordinirt ist. Die Wiedereinpflanzung des Volkes Israel soll also dadurch wahrscheinlicher gemacht werden, dass sie ihrer ursprünglichen Natur nach zu dem edlen Oelbaume selbst gehörige Zweige sind. Denn sind die fremden und Gott als solche ferner stehenden Zweige durch seine liebende Fürsorge in den edlen Baum verpflanzt, wie viel mehr wird diese Fürsorge den eigenen, ihm näher stehenden, Zweigen des Baumes zu gute kommen. Wir sehen, wie der Apostel auch hier wieder Bild und Sache nicht streng von einander scheidet, und das, was sich nur als Fürsorge für die abgebildeten Personen auffassen lässt, als Fürsorge für die Zweige selbst darstellt. Der seines Bildes entkleidete Gedanke ist aber der, dass die Juden als leibliche Nachkommen der Patriarchen ein durch göttliche Wahl und Verheissung begründetes Näherrecht auf Antheil am messianischen Reiche und Heile haben, weil eben ihre Stammväter die Verheissung auch mit für sie, ihre Abkömmlinge, empfangen haben. Hat Gott in dieser Weise sich selber zu Israel in ein näheres Verhältniss gesetzt, so wird er um so mehr dieses Verhältniss wahren und Israel des Segens desselben theilhaftig machen, als er ja selbst die ihm ferner stehenden Heiden mit diesem Segen begnadigt hat. Das *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* bezieht sich also nicht sowohl auf den Gegensatz des natürlichen Wachstums auf dem eigenen Stamme und der künstlichen Procedur des Einpfropfens, als es vielmehr das Naturge-

*) Richtig bemerkt auch Meyer, dass „die Macht Gottes das Correlat nicht des Leichten, sondern gerade des Schweren, menschlich unmöglich Erscheinenden ist (4. 21. 14, 4. 2 Cor. 9, 8. Röm. 9, 22. Matth. 19, 26. Luk. 1, 37. al.).“

mässe und Naturwidrige des Verhältnisses ausdrückt. Es ist naturgemäss, dass der Zweig auf seinem eigenen Stamme bleibe, es ist naturwidrig, dass er abgehauen werde, um in einen anderen eingepflanzt zu werden. Ist nun an den Heiden das Naturwidrige geschehen, so wird gewiss an den Juden das ursprünglich Naturgemässe wieder in sein Recht treten und sich aufs Neue erfüllen. Calov bemerkt gegen Grotius, welcher *πόσῳ μᾶλλον* quanto facilius erklärt: *Ilud πόσῳ μᾶλλον est quanto magis, intuitu nempe promissorum Patriarchis factorum et radicis sanctae, sed ea qua diximus ratione, non vero quanto facilius.* Unser Vers enthält zugleich ein dictum probans für die Möglichkeit der Wiederannahme der einmal Gefallenen oder für die s. g. reitabilitas gratiae (wie v. 22. für die amissibilitas gratiae, v. 23. für die conversio resistibilis). Zwar liesse sich sagen, dass der Apostel hier nicht sowohl von den einzelnen Individuen, als vom Volke im Ganzen handle, doch erwartete er jedenfalls schon zu seiner Zeit eine theilweise Erfüllung seiner Hoffnung auch an den einzelnen gefallenen Individuen, vgl. v. 14., und es ist der Rückschluss von der Entwicklungsgeschichte des Volkes im Ganzen auf die der einzelnen Individuen auch an sich berechtigt.

V. 25—32. Auf die Darlegung der durch die Natur der Sache begründeten Hoffnung folgt nun die ausdrückliche prophetische Ankündigung der in Zukunft zur gottgesetzten Zeit bevorstehenden Gesammtbekehrung Israels, welche Verheissung auch ihrerseits wieder theils durch Schriftzeugniss, theils durch die Treue, die Mannigfaltigkeit und den Universalismus der göttlichen Barmherzigkeit begründet wird.

V. 25—27. Sobald das Heidenpleroma eingegangen ist, wird ganz Israel sich bekehren, welche Thatsache der Bekehrung Israels auch durch die Schrift vorherverkündigt ist. *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*] Bestätigung (*γὰρ*) der durch *ἐγκεντρισθήσονται* v. 24. ausgedrückten Hoffnung. Ueber die Ankündigungsformel *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* vgl. zu 1, 13. Auch hier dient sie dazu, etwas besonders Bedeutsames und Beachtungswerthes einzuführen. *ἀδελφοί*] Anrede an die Heidenchristen, wie 7, 1. an die Judenchristen. *τὸ μυστήριον τοῦτο*] Chrysost. bemerkt: *Μυστήριον ἐνταῦθα ἀγνοούμενον καὶ ἀπόρρητον λέγων καὶ πολὺ μὲν τὸ θαῦμα πολὺ δὲ τὸ παράδοξον ἔχον.* Im N. T. ist *μυστήριον* stets ein heiliger, auf die Verhältnisse und die Entwicklung des Gottesreiches bezüglicher Gegenstand, welcher entweder wegen der Form, in welcher er auftritt, oder nach seinem Inhalte dem Menschen so lange verschlossen bleibt, bis er ihm erläutert oder mitgetheilt wird. Das Geheimniss besteht entweder in der parabolischen, vgl. Matth. 13, 11. Mark. 4, 11. Luk. 8, 10., oder in der symbolischen, vgl. Apok. 1, 20. 17, 5. 7., oder überhaupt in der fremdartigen und unverständlichen, vgl. 1 Cor. 14, 2., Form des Vortrages. Dann ist der Begriff des *μυστήριον* mit dem des *αἰνίγμα*, vgl. 1 Cor. 13, 12. verwandt. Die Sache an sich ist mitgetheilt, aber in räthselhafter Form. Der Inhalt des ungelösten Räthsels bleibt aber für den, der die Auflösung nicht

weiss, ein Geheimniss. Meistentheils aber geht der Ausdruck *μυστήριον* auf die Sache selbst, und bezeichnet entweder den in Gott verborgenen Heils- und Erlösungsrathschluss selber, vgl. Röm. 16, 25. Eph. 1, 9. 3, 4. 6, 19. Col. 1, 26. 2, 2. 4, 3., oder die besondere Art und Weise seiner subjektiven, geschichtlichen Verwirklichung und endlichen Vollendung Röm. 11, 25. 1 Cor. 15, 51. Eph. 3, 3. Col. 1, 27. 2 Thess. 2, 7. (das Geheimniss der Entwicklung nicht Christi, sondern des Antichristes in der Menschheit) Apok. 10, 7. Der Heilsrathschluss ist durch Christi Erscheinung und Werk verwirklicht, und hat, durch das Evangelium offenbar gemacht, aufgehört *μυστήριον* zu sein, und eben so sind die Hauptmomente der zukünftigen Entwicklung der Christokratie den Aposteln im Geiste enthüllt und von ihnen den Gemeinden mitgetheilt worden. Andere Momente dieser Entwicklung bleiben verschwiegen, sind also noch fortgehend als *μυστήρια* zu bezeichnen, welche dem Einzelnen vorkommenden Falles erschlossen werden können 1 Cor. 13, 2. Doch auch das enthüllte Heilmysterium der durch Christum vollzogenen Erlösung wird nur durch Erleuchtung des heiligen Geistes erkannt, und bleibt für die Unerleuchteten und Ungläubigen stets noch Geheimniss, wie eine unverständene Parabel oder eine fremdartige Glossolalie 1 Cor. 2, 7. So also hat das Haupt- und Grundmysterium Gottes aufgehört, Mysterium zu sein, und ist doch zugleich Mysterium geblieben. Es hat aufgehört, Mysterium zu sein, weil es durch das Evangelium für alle Welt enthüllt ist; es bleibt Mysterium für den Einzelnen, so lange das Evangelium nicht zu ihm gelangt, er es nicht im Glauben angenommen und durch diese Glaubensannahme zum geistlichen Verständnisse seines Inhaltes gelangt ist. Darum sind die Boten des Evangeliums noch fortwährend *οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ* 1 Cor. 4, 1. (1 Cor. 2, 1., wo A. C. Cod. Sinait.* al. *τὸ μυστήριον* statt *τὸ μαρτύριον* haben), und das Evangelium ist ein *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* 1 Tim. 3, 16., ein *μυστήριον τῆς πίστεως* 1 Tim. 3, 9. Hieraus geht hervor, dass *μυστήριον* im N. T. niemals Geheimniss im dogmatischen Sinne des Wortes bezeichnet, d. i. eine übernatürliche Thatsache, welche, wenn auch von Gott den Menschen offenbart und von dem Menschen im Glauben angenommen, dennoch ein dem Wie ihrer Beschaffenheit oder Verwirklichung nach von dem endlichen und beschränkten, menschlichen Verstande nicht begriffenes und nicht zu begreifen- des Verhältniss involvirt. Vielmehr hört nach Ntestmtl. Bezeichnungsweise für die *πίστις* das *μυστήριον* auf, ein *μυστήριον*, ein *ἀποκεκρυμμένον* zu sein, es ist ihr ein *ἀποκεκαλυμμένον*, ein *φανερὸν* geworden. Hiernach dürfte auch in der einzigen, aus dem N. T. noch anzuführenden Stelle Eph. 5, 32. *τὸ μυστήριον* doch auf die typische Bedeutung der v. 31. angeführten Alttestmtl. Schriftstelle, nicht auf die Unbegreiflichkeit der Art der Vereinigung Christi mit der Gemeinde im heil. Abendmahle (so Harless z. St.) zu beziehen sein, ohne dass wir damit in Abrede stellen, weder dass der Apostel die Ehe in dieser Stelle als Typus der leiblichen Vereinigung Christi mit der Gemeinde im

Abendmahlssakramente fasst, noch auch dass diese Art der thatsächlich vorhandenen, im Evangelium enthüllten und von der Gemeinde geglaubten Vereinigung modo nobis incomprehensibili sich vollzieht, und insofern auch der erleuchteten, menschlichen Vernunft ein sublimen mysterium ist und auf dem irdischen Entwicklungsstandpunkte auch bleiben wird. Der Apostel redet also an unserer Stelle, wie 1 Cor. 15, 51., als Prophet *ἐν ἀποκαλύψει*, vgl. 1 Cor. 14, 6. 30., und diese *ἀποκάλυψις* über die Form der historischen Evolution der Christokratie ist ihm durch Vermittelung des göttlichen Geistes, *ἐν πνεύματι*, vgl. Eph. 3, 5., zu Theil geworden. Vgl. Tholuck z. u. St. *ἵνα μὴ ᾗτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι*] damit ihr nicht bei euch selbst d. i. nach eurem eigenen Urtheile weise seid = damit ihr euch nicht weise dünket. Ein allerdings dazwischen geschobener, aber deshalb nicht parenthetischer Zwecksatz, vgl. 9, 11. Zu *παρά* mit dem Dative vom Urtheile vgl. 12, 17. LXX. Prov. 3, 7. Winer III. K. 5. §. 52. d. S. 471. Die Heiden konnten leicht verleitet werden, aus der vorliegenden Thatsache auf die bleibende Verwerfung Israels zu schliessen. Dieser Schlussfolgerung wird durch die gegentheilige Enthüllung des Apostels vorgebeugt. So mussten sie also ihrer Unwissenheit in der Erkenntnis der göttlichen Wege inne werden, und wurden vor der Gefahr bewahrt, sich selbst für weise zu halten. Der Apostel drückt sich schonend aus. Denn wie die heidnische Schlussfolgerung aus hochmüthiger Selbstüberhebung hervorging und zur hochmüthigen Verachtung Israels führte, so sollte durch die Einsicht, dass sie einen Fehlschluss gethan, dieser ihr Hochmuth gedämpft werden. Deshalb ist aber nicht etwa *φρόνιμοι* an sich s. v. a. *ὑψηλὰ φρονοῦντες*. So Luther: „auf dass ihr nicht stolz seid.“ Besser Theodoret: *ἵνα μὴ σφόδρα ἡγούμενοι ἑαυτοὺς συνετοὺς ὑψηλὸν ἐν τεύθειν εἰσδέξασθε φρόνημα* Lachmann und Tischendorf haben nach A. B. Damasc. *ἐν ἑαυτοῖς* statt *παρ' ἑαυτοῖς* recipirt. Der Sinn bleibt sich gleich, vgl. LXX. Jes. 5, 21.: *οὐαὶ οἱ συνετοὶ ἐν ἑαυτοῖς*, 1 Cor. 14, 11. Dasselbe bedeutet auch der Dativ ohne Präposition *ἑαυτοῖς* (ne sitis vobis prudentes), welchen FG. al. Vulg. Hil. Hier. al. darbieten. Vgl. AG. 7, 20. Winer III. K. 3. §. 31. 3. b. S. 245. Diese letztere Lesart, welche Tischendorf recipirt hat, dürfte genuin sein, insofern sich aus ihr, als der seltneren Ausdrucksweise, am leichtesten die Entstehung der glossiren Lesarten *παρ' ἑαυτοῖς* und *ἐν ἑαυτοῖς* erklärt. *ὅτι πῶρως ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν*] *ὅτι* führt den Inhalt des (nicht in den Worten *πῶρως* — *γέγονεν*, sondern in den Worten *πῶρως* — *σωθήσεται* enthaltenen) *μυστήριον* ein. Ueber *πῶρως* vgl. zu v. 7. *ἀπὸ μέρους* zum Theil, theilweise, vgl. 15, 15. 24. 2 Cor. 1, 14. 2, 5., mildernd wie *τινὲς* v. 17., (*οὐ πάντες ἠπίστευσαν πολλοὶ γὰρ ἐξ ἐκείνων ἐπίστευσαν*. Theodoret.) ist mit *γέγονεν* zu verbinden. „Theilweise geschehen ist Verhärtung dem Volke Israel.“ Es ist aber *ἀπὸ μέρους* extensiv (nicht intensiv = quodammodo im Gegensatz zur totalen Verhärtung) zu nehmen, also auf die Zahl der Verhärteten, nicht auf den

Grad der Verhärtung zu beziehen, so dass der Sinn = *ὅτι πῶρως μέρει τοῦ Ἰσραὴλ* (Gegentheil von *πᾶς Ἰσραὴλ* v. 26.) *γέγονεν*. Zu *γέγενεσθαι τινι* Jemandem widerfahren vgl. Mark. 9, 21. Dass diese Begebenheit der Verstockung Israels gegen das Evangelium als göttliches Strafverhängniss zu betrachten ist, ist aus v. 8. bekannt. Die Verhärtung ist Israel von Gott aus widerfahren. *ἄχρις οὗ* mit dem Conjunktiv Aoristi (donec, usque dum intraverit) führt stets eine zukünftige Begebenheit ein, mit deren Eintritt eine bis dahin statt findende Thatsache aufhören soll. Vgl. 1 Cor. 11, 26. 15, 25. Gal. 3, 19. 4, 19. Apok. 2, 25. 7, 3. Nach dem Eingange des Heidenpleromas soll also die Verstockung Israels aufhören. Um der Lehre von einer endlichen Bekehrung Israels zu entgehen, welche klar in den apostolischen Worten enthalten ist, hat man manche sprachwidrige Erklärungen versucht. Berücksichtigung verdient nur die Auffassung von *ἄχρις οὗ* im Sinne von *quamdiu*, während dass. Danach soll die theilweise Verstockung Israels während des Einganges des Heidenpleromas beständig fortgehen, so dass mit *ἄχρις οὗ* nicht das Ziel, sondern nur die fortwährende Dauer der Verstockung markirt wäre. Doch dies wäre *ἄχρις οὗ* mit dem Indicativ, *ἄχρις οὗ εἰσέρχεται*, vgl. Hebr. 3, 13. AG. 27, 33. *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*] supplementum gentilium, der Ersatz aus den Heiden für die ungläubigen Juden, s. zu v. 12. Also weder universitas, plenitudo, noch multitudo, caterva, ingens concursus ethnicorum, wiewohl das Supplement an sich eine ingens multitudo sein kann, indem es weder als der Zahl der abtrünnigen Juden genau entsprechend, noch auch überhaupt als von der göttlichen Vernunft a priori nach einer vernunftgemässen Zahl bestimmt zu denken ist. Eher liesse sich sagen, dass das verloren gegangene μέρος Israels vom Apostel für so kostbar erachtet worden sei, dass eine magna caterva der Heiden als Ersatz für dasselbe erforderlich sei. Dass der Genitiv *τῶν ἐθνῶν* unserer Auffassung des *πλήρωμα* nicht widerspreche, haben wir schon oben a. a. O. gesehen. Eher liesse sich sagen, dass wenn erst die durch den Abfall Israels im Gottesreiche entstandene Lücke durch den Ersatz aus den Heiden ausgefüllt sei, dann nicht noch ganz Israel v. 26. und zwar selber als Ersatz eintreten könne. Indess auch hier ist das Bild nicht so streng im Unterschiede von der Sache zu urgiren. Die Sache ist die, dass sowohl die Heiden an Israels Statt aufgenommen werden, als auch Israel selbst endlich wieder an seine frühere Statt tritt. Darum können beide, noch dazu im Zusammenhange einer verschiedenen Gedankenentwicklung, als die Ausfüllung des durch den Abfall entstandenen Risses bezeichnet werden *εἰσελθῶν*] sc. *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, τῶν οὐρανῶν*, vgl. Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3. 19, 23. 24. Mark. 9, 47. 10, 15. 23. 24. 25. Luk. 8, 17. 24. 25. Joh. 3, 5. AG. 14, 22. Zu dem an unserer Stelle statt findenden absoluten Gebrauch von *εἰσερχεσθαι* vgl. Matth. 7, 13. Luk. 11, 52. 13, 24. Das Gottesreich oder Himmelreich ist allerdings erst zukünftig, aber doch zugleich in der christlichen Kirche schon gegenwärtig vorhanden,

vgl. Col. 1, 13. Luk. 17, 21., weshalb schon jetzt ein Eingehen in dasselbe statt findet. Die Alttestmtliche Theokratie und die Neutestmtliche Christokratie bilden aber Ein zusammenhängendes Ganzes; das schon hier auf Erden gegenwärtige Gottesreich besteht in der Kirche des A. und N. B., deren Glieder von denselben Verheissungen und demselben Glauben umschlungen sind. Indem Israel aus der Theokratie ausgeschieden ward, ward es, insofern dieselbe sich zur Christokratie verklärt hatte, aus der Gemeinschaft der christlichen Kirche ausgeschieden, und indem die Heiden in die christliche Kirche aufgenommen wurden, wurden sie in die zur Christokratie verklärte Alttestmtl. Theokratie (*εἰς καλλιέλαιον* v. 24.) aufgenommen. Es ist ein und derselbe Stamm trotz der verschiedenen Metamorphosen seiner Entwicklung. *καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*] und so wird ganz Israel gerettet werden. *καὶ οὕτω* und so d. i. wenn dies geschehen, näml. wenn das Heidenpleroma eingegangen sein wird, vgl. 5, 12. AG. 7, 8. 20, 11. 1 Cor. 11, 28. 14, 25. 1 Thess. 4, 17. Hebr. 6, 15. Es ist also nicht nothwendig zu erklären und auf diese Weise, näml. so dass Israels theilweise Verhärtung bis zum Eingange des Heidenpleromas gewährt hat *πᾶς Ἰσραὴλ* kann im Gegensatze zu *ἐκ μέρους* v. 25., so wie im Zusammenhange der Gesamtentwicklung von K. 9—11., welche, wie insonderheit unser Kapitel zeigt, es nur mit der Führung der Völkerganzen zum messianischen Heile zu thun hat, nicht anders als von der Totalität des Volkes Israel verstanden werden, vgl. auch v. 28—32. Die Erklärung von dem geistlichen Israel, dem *Ἰσραὴλ Θεοῦ* Gal. 6, 16., wonach durch Eingehen der erwählten Heiden und daneben auch der *ἐκλογή* des nicht verstockten Israels alle wahren Abrahams- und Gotteskinder selig werden sollen, ist eben so willkürlich, als die Beziehung von *πᾶς Ἰσραὴλ* bloss auf den gläubigen, von Gott erwählten Theil der Juden, welche zu allen Zeiten zu dem *λεῖμμα καὶ ἐκλογὴν χάριτος* gehört haben. Solche Erklärungen zeigen nur, zu welchen exegetischen Gewaltthatigkeiten vorgefasste Meinungen den Interpreten zu verleiten vermögen. Die ungerechte Idiosynkrasie namentlich des späteren Luther gegen das jüdische Volk, sowie seine an sich gerechte Apprehension gegen chiliastische Schwärmerei hat bis auf Calixt und Spener den richtigen Sinn unserer Stelle für die grössere Anzahl von Theologen innerhalb der lutherischen Kirche verdunkelt. Ueber die Geschichte der Auslegung vgl. besonders Calov dissert. de conversione Judaeorum. Viteb. 1679. u. in der Bibl. N. T. illustr. 1676. Tom. II. p. 190 sqq. auch Reiche Th. II. S. 400. Anm. Fritzsche Tom. II. p. 528 sq. Tholuck S. 614 ff. 5te Aufl. 629 ff. Luthardt Lehre v. d. letzten Dingen S. 109 f. *). Das Schwanken der neueren

*) Zu unserer Stelle, so wie zum Inhalte unseres ganzen Kapitels vgl. auch: Alexander von Oettingen. Die synagogale Elementartheologie des Volkes Israel. Dorpat, 1853. Zweiter Abschnitt. Die Hoffnung des Volkes Israel im Lichte der heiligen Schrift S. 133—210.

Auslegung in der Beantwortung der Frage, ob *πᾶς Ἰσραήλ* mit oder ohne Beschränkung, also von dem ganzen Volke in allen seinen einzelnen Individuen, oder nur vom Volke im Allgemeinen mit Nichtberücksichtigung einzelner ungläubig bleibender Individuen zu verstehen sei, scheint uns in der zu subjektiven Fassung des apostolischen Gedankens überhaupt begründet. Die *σωτηρία* besteht hier in der objektiven göttlichen That der Wiederaufnahme des Volkes Israel in die Theokratie. Diese wird sich ausnahmslos auf das ganze Volk erstrecken. Damit sind der Potenz nach auch Mittel und Kräfte der subjektiven Bekehrung für alle einzelnen in das Gottesreich aufgenommenen Individuen gesetzt, welche Mittel voraussichtlich bei dem weitaus grösseren Theile des Volkes sich wirksam erweisen werden, indem dabei die hoffende Liebe für diese Zahl der Bekehrten keine Grenze zu setzen weiss. Auch sonst bezeichnet der Apostel ganze Christengemeinden als *ἀγίους*, und so liesse sich, auf das berufende Wort und die im Taufsakramente gegebenen Gnadenkräfte gesehen, noch heute sagen, dass das ganze christliche Europa im Unterschiede von dem noch ungläubigen Volke Israel in seiner Mitte der *σωτηρία* theilhaftig geworden sei. Was die Zeitnähe oder die Zeitferne der Erfüllung der hier ausgesprochenen Weissagung betrifft, so ist vom Apostel nichts darüber bestimmt. Eben so wenig ist gesagt, dass unmittelbar auf den Eingang des Heidenplethoras und die Errettung ganz Israels das *τέλος* folgen werde. Dies könnte nur aus einer falschen Deutung von *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* v. 15. erschlossen werden. Nach unserer Auffassung dieses Ausdruckes ist vielmehr vorauszusetzen, dass nach geschehener *σωτηρία παντὸς Ἰσραήλ* erst noch eine neue Entwicklung im Reiche Gottes nach seinem irdischen Bestande vor sich gehen werde *). Behauptet man, Paulus habe die Parusie des Herrn und das Weltende sich nahe gedacht, und demnach auch die diesen Ereignissen vorausgehende Judenbekehrung als nahe bevorstehend gesetzt, so kann man dann wenigstens diesen seinen durch die Geschichte widerlegten Irrthum nicht dadurch verringern und für die Substanz seiner eschatologischen Lehren unschädlich machen, dass man eben zwischen Zeitbestimmung und Faktum selbst unterscheidet, denn erstere sei das Accidentelle, letzteres das Substantielle an der apostolischen Prophetie. Die Berufung auf 1 Petr. 1, 11. trifft nicht zu. Man wird durch diese Stelle im Gegentheile veranlasst sein, von den Aposteln dieselbe Besonnenheit zu postuliren, welche dort von den Propheten prädicirt wird. Auch die Apostel hätten dann besser gethan, nach der ihnen nicht göttlich geoffenbarten Zeit zu forschen, als, wie man ihnen Schuld gibt, über dieselbe irrthümliche Festsetzungen zu treffen. Das letztere Verfahren müsste dazu dienen, auch

*) Ad zelum christianum Paulus provocat Israëlitas: idque praesupponit gentes ante Israellem conversas et tamen potest per plenam Israëlitis conversionem deinde reliqua copia gentium lucrificari. v. 11. 12. 15. 31. Ez. 39, 7. 21. ss. 27. Bengel.

die Substanz ihrer Vorherverkündigungen, das durch dieselben gewissagte Faktum selbst, zu verdächtigen. Es ist aber auch gar nicht so ohne Weiteres gegründet, dass die Apostel die Parusie des Herrn als nahe gedacht haben. Sie haben sie nur als möglicher Weise nahe gedacht, und das mit Recht. Die Weissagung der wirklichen Nähe würde sie in eine Klasse mit allen chiliasmatischen Schwärmern stellen, die Erwartung der möglichen Nähe stempelt sie zu demüthigen Jüngern des Herrn, der über die Zeit nichts festgesetzt, also eben sowohl den Gedanken an die Nähe, als an die Ferne offen gelassen hatte, der christlichen Sehnsucht und Hoffnung auf baldiges Eintreten seiner Zukunft damit aber zu keiner Zeit gewehrt hat, Matth. 24, 36. AG. 1, 7. Ueber den Ausdruck solcher Sehnsucht, Hoffnung und Aussicht auf die Möglichkeit des baldigen Eintrittes der Parusie geht auch der Inhalt von Röm. 13, 11. 1 Cor. 15, 51. 1 Thess. 4, 15 ff. vgl. 2 Thess. 2, 1 ff. 1 Thess. 5, 1 ff. 2 Petr. 3, 10. Apok. 3, 3. 16, 15. nicht hinaus *). Dass den Aposteln ein chronologisch geordnetes Gesamtbild der Endentwicklung des Reiches Gottes auf Erden vor der Seele gestanden habe, ist nicht anzunehmen. Der Geist enthüllte in ihnen bald diesen, bald jenen Zug dieses Bildes nach dem jedesmaligen Bedürfnisse. Diese einzelnen Züge zu combiniren und zu einem harmonischen Ganzen zu gestalten, war schon für sie, wie noch für uns, Aufgabe der Forschung. Dies Geschäft wird uns nun zunächst durch unsere

*) Oder man wird auch unterscheiden können zwischen dem, was den Aposteln auf Grund objektiver göttlicher Offenbarung absolut gewiss war, nämlich die Parusie des Herrn selber, und dem, was ihnen Gegenstand subjektiver menschlicher Hoffnung und Erwartung war, nämlich die nicht bloss ideale, sondern auch empirische Nähe dieser Parusie. Auch diese Hoffnung und Erwartung, wenn sie sich eben nur ihres subjektiv menschlichen Charakters bewusst blieb, begründete an sich noch keinesweges einen Irrthum. Findet man 1 Cor. 15, 51. die Erwartung des Apostels ausgesprochen, dass er selber noch die Parusie erleben werde, so zeigt 2 Cor. 5, 1 ff., dass er diese Erwartung mindestens nicht mit absoluter göttlicher Gewissheit gehegt hat. Vgl. zu 13, 11. — Diese Anmerkung will übrigens nur eine nähere Erklärung, nicht ein Widerruf des oben im Texte Gesagten sein, wie Meyer es aufgefasst zu haben scheint. Treffend bemerkt derselbe aber: „Beachte übrigens, wie u. St. der jetzt mehrfach verbreiteten ebionitischen Ansicht (Chr. A. Crusius, Delitzsch, Baumg., Ebrard, Auberl. u. M.) von einer auf Grund der prophetischen Weissagungen (Hos. 2. 2. 16 ff. 3, 4 f. Jes. 11, 11. 24, 16. Kap. 60. Jer. 34, 33 al.) zu erwartenden wirklichen Wiederherstellung Israels zum theokratischen Königthum in Kanaan schnurstracks entgegensteht. Nicht Israel nimmt die Kirche auf, sondern die Kirche nimmt Israel auf, und wo irgend dies geschieht, hat es im wahren Sinne sein Königthum wieder und sein Kanaan. Vgl. Tholuck z. v. 25. Kahn's Dogm. I p. 576 f. Hengstenb. Christol. I. p. 256. u. s. bes. Bertheau in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1859. p. 353 ff.“

Auffassung des Begriffes *πλήρωμα* erleichtert. Denn wenn damit nicht die Gesamtheit der Heidenwelt gemeint ist, so kann die Wiederkunft des Herrn mit Recht zu jeder Zeit als möglicher Weise nahe gedacht werden, da die ihr vorausgehende Bedingung, das Eingegangensein des Pleroma der Heidenwelt, zu jeder Zeit schon erfüllt sein kann. Dass wir unsrerseits auch dann erst noch vor dem wirklichen Eintritte des Endes eine weiter gehende Entwicklung der Kirche auf Erden für wahrscheinlich halten, hindert dennoch auch uns nicht, an dem Gedanken des Naheseins des Herrn festzuhalten. Denn in der prophetischen Anschauung fallen die einzelnen Offenbarungsmomente dieser Nähe zusammen. Zur Zeit des Alten Bundes war die Erscheinung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes noch ferne, denn es musste erst seine Menschwerdung, sein Leiden und Sterben oder seine Erscheinung in der Niedrigkeit, als das damals nahe Entwicklungsmoment des Reiches Gottes, voraufgehen. Unter der Zeit des Neuen Bundes ist die Offenbarung der Herrlichkeit Christi nahe, denn es ist das seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt jetzt zunächst bevorstehende Entwicklungsmoment, welches freilich seinerseits wieder stufenweise sich verwirklicht und enthüllt. Eine erste Enthüllung desselben war die Zerstörung der heiligen Stadt Jerusalem und die damit vollendete Aufhebung der Alttestmtl. Theokratie in die Neutestmtl. Christokratie; eine zweite Hauptrealisierung der Zukunft Christi wird der Eingang des Heidenpleromas, die Bekehrung Israels und die dadurch vermittelte Blüthe und Herrschaft der Kirche des Herrn über die Völker der Erde sein; das dritte und letzte Hauptmoment in der sich verwirklichenden Parusie besteht dann in der sichtbaren Wiederkunft Christi selber und dem dadurch eingeleiteten Ende. Alles dieses sind Momente seiner Parusie, die bald prophetisch in Eins geschaut werden, bald gesondert als einzelne Momente vom Geiste den Propheten des N. B. und durch diese der Gemeinde Jesu Christi vorgeführt werden. Dass schon die Apostel bei ihrem Forschen über Nähe und Ferne der Zukunft des Herrn eine ähnliche Vermittelung nachwiesen zwischen der geweissagten und erschnitten Nähe und der durch die fortschreitende Entwicklungsgeschichte der Kirche, so wie durch einzelne Züge in den vom Geiste ihnen mitgetheilten, eschatologischen Bildern sich ankündigenden Ferne, zeigt 2 Petr. 3, 1—10. Vgl. besonders noch Steiger zu 1 Petr. 4, 7. S. 384 ff. *καθὼς γέγραπται*] Uebereinstimmung der apostolischen Weissagung mit dem weissagenden Worte des A. B. Der Apostel hat das mitgetheilte *μυστήριον* nicht etwa aus dem angeführten Citate erschlossen, sondern dieses dient nur hier, wie immer, zur Bestätigung der voraufgegangenen, selbstständigen Darlegung. Auch enthalten die angeführten Worte ja nur einen Beleg für das *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, nicht auch dafür, dass die Verstockung eines Theiles von Israel so lange dauern solle, bis das Heidenpleroma eingegangen sein werde. Die angeführte Schriftstelle erweist sich zunächst wieder als aus Jes. 59, 20. 21. und Jes. 27, 9. combinirt. In der ersten Stelle haben die

LXX.: v. 20. *καὶ ἥξει ἔνεκεν Σιών ὁ ὑνόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.* v. 21. *καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἑμοῦ διαθήκη, εἴπῃ κύριος· τὸ πνεῦμα τὸ ἐμὸν, ὃ ἐστὶν ἐπὶ σοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου, ἃ ἔδωκα εἰς τὸ στόμα σου, οὐ μὴ ἐκλιπῇ ἐκ τοῦ στόματός σου κτλ.* Die zweite Stelle lautet bei ihnen: *διὰ τοῦτο ἀγαιρεθήσεται ἀνομία Ἰακώβ, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀγέλωμαι τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ κτλ.* Die erste der beiden verwandten Stellen hat also Paulus bis *διαθήκη*, aus der zweiten aber die Worte *ὅταν ἀγέλωμαι τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ* (er sagt *ἁμαρτίας* wegen des voraufgegangenen *ἀσεβείας*, und *αὐτῶν* wegen *αὐτοῖς*) benutzt. Dass die Stellen auch beim Propheten messianischer Natur seien, und demnach die Beziehung derselben auf die unter Israel stattfindende Heilswirksamkeit des Messias gerechtfertigt sei, ist gewiss und wird auch fast allgemein zugestanden. Die Worte *καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ*, welche Paulus übereinstimmend mit den LXX. hat, lauten im Hebräischen: *וְשָׁבַי בְּשֵׁי בְּיָקֹב*. „(Für Zion wird ein Erlöser kommen,) und für die vom Abfall sich Bekehrenden in Jakob.“ Will man hier nicht gelten lassen, dass die sich Bekehrenden in Jakob möglicher Weise ganz Israel, insofern es sich bekehrt, umfassen können, so war der Apostel dennoch befugt, die eine allgemeine Rettung ausdrückenden Worte der LXX. beizubehalten, da nicht nur in der zweiten von ihm benutzten Stelle, sondern auch in anderen Prophetenstellen (vgl. Jerem. K. 31. Ezech. K. 37. 39, 25. Hos. 3, 5.) das universelle Heil Israels angekündigt war. Es ist aber überhaupt Sitte des Apostels, die messianische Prophetie des A. T. im Gedanken zusammen zu greifen, und die einzelne citirte messianische Stelle mehr nur als Substrat und Anknüpfungspunkt für die Darstellung der Alttestmtl. Heilsidee zu behandeln, und darum auch dieselbe frei zu gestalten, und mit anderen analogen Stellen zu combiniren. So glauben wir denn auch, zwar nicht mit Calvin, dass unser Citat formell aus Jes. 59, 20 f. und Jerem. 31, 31—34. gebildet sei, aber doch, dass dem Apostel bei demselben der Inhalt der Jeremiasstelle vorgeschwebt habe, ja dass derselbe vielleicht als die materielle Grundlage seines Citates zu betrachten sei, welche er nur in die kurze und für seinen Zweck passende jesaianische Form gekleidet habe. Denn die Jeremiasstelle ist durchaus als die Alttestmtliche Grundstelle für die mit Israel in Zukunft zu schliessende *καινή διαθήκη* zu betrachten, vgl. auch Hebr. 8, 8 ff. 10, 16 f. So hätten wir also hier eine ganz ähnliche Bildung des Citates, wie wir sie v. 8. unseres Kapitels gefunden haben. Aus dieser freien, mehr an die Gesamtheit der Prophetenstellen, als an das einzelne angezogene prophetische Dictum gebundenen Benutzung des A. T. erklärt und rechtfertigt sich denn auch die andere bedeutendere Abweichung vom Grundtexte und vom Texte der LXX. in unserer Stelle. Paulus hat nämlich *ἐκ Σιών* für *ἐνεκεν Σιών* der LXX. (Hebr. *יְרוּשָׁלַיִם* für Zion) gesetzt. Dass das Heil (vgl. Ps. 14, 7. 53, 7. LXX.: *τίς δώσει ἐκ Σιών τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραήλ;*),

wie der Retter (vgl. Ps. 110, 2. LXX.: *ῥάβδον δυνάμεως ἐξαποστείλει σοι κύριος ἐκ Σιών.*) nicht nur für, sondern auch aus Zion kommen sollte, war in anderen Altstmtl. Stellen gegründet. Der Apostel scheint aber hier diese Wendung genommen zu haben, sowohl um das Anrecht Israels auf seinen eigenen, aus seiner Mitte hervorgegangenen Messias desto schärfer zu markiren, als auch um diese Bevorrechtung Israels den Heiden gegenüber besonders hervorzuheben. *ὁ ὑνόμενος*] vgl. 1 Thess. 1, 10. Hebr. *בְּנֵי*, ein Retter, worunter aber der Messias, nicht mit mehreren Kirchenvätern Elias oder Henoch zu verstehen ist. *αὕτη*] weist, wie das Pronom. demonstr. in beiden Jesaiasstellen der LXX., vorwärts auf *ὅταν*, Vgl. 1 Joh. 5, 2.: *ἐν τούτῳ — ὅταν*, auch Joh. 17, 3.: *αὕτη — ὕνα*, u. 1 Joh. 2, 3.: *ἐν τούτῳ — ἔάν*. Das ist mein Bund, wenn ich = darin besteht mein Bund, dass ich. *ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη*] der von mir ausgehende Bund. Vgl. Mark. 5, 26.: *δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα* und daselbst Fritzsche: Nimirum observandum est, *παρὰ* ita interdum cum Genitivo conjungi, ut ad sensum a nudo Genitivo non discrepet.

V. 28—32. Weitere namentlich aus der Unwandelbarkeit und dem Universalismus der göttlichen Gnade entlehnte Gründe für die bevorstehende Gesamtbekehrung Israels.

V. 28. *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον*] in Beziehung auf das Evangelium, insofern sie dasselbe nämlich verworfen haben, vgl. v. 30. Dies hier contextgemässer, als insofern sie von demselben ausgeschlossen worden sind. *ἐχθροί*] sc. *εἶσιν*. Subjekt sind die ungläubigen Juden, vgl. *αὐτοῖς* und *αὐτῶν* v. 27. Luther: halte ich sie für Feinde = mihi inveni sunt. Bengel: me oderunt. Doch ist zu *ἐχθροί* nicht *μου*, auch nicht *εὐαγγελίου* (*Morus: inimici sunt evangelio*) zu ergänzen: Vielmehr zeigt der Gegensatz zu *ἀγαπητοί*, dass *ἐχθροί* im passiven Sinne zu nehmen und *θεοῦ* oder *θεῷ* zu suppliren ist = Deo inveni sunt, vgl. 5, 10. 9, 13. und Horaz Satir. II, 3, v. 123.: *Dis inimice senex du den Göttern verhasster, von allen Göttern verlassener Greis*; s. die daselbst von Heindorf zu der gleichen Bedeutung von *θεοῖς ἐχθροί* aus Demosthenes de corona angeführten Belegstellen. Also: „Im Hinblick auf das von ihnen verworfene Evangelium hat Gott sich feindlich zu ihnen gestellt.“ *δι' ὑμᾶς*] vgl. v. 11.: *τῷ αὐτῶν παρσιώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν*. Also s. v. a. damit das Heil zu euch Heiden gelangen sollte, euch Heidenchristen zu Gunsten. *κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν*] in Beziehung aber auf die Erwählung nämll. des Volkes Israel zum Bundesvolke vgl. v. 2. Also nicht: „darnach aber angesehen, dass unter ihnen jener auserkorene Rest (v. 5. 7.) ist.“ Dagegen spricht auch das erläuternde *διὰ τοὺς πατέρας. ἀγαπητοί*] sc. *θεοῦ εἰσι. διὰ τοὺς πατέρας*] nur formeller Gegensatz zu *δι' ὑμᾶς*. Der Sinn der Worte wird durch v. 16 erläutert. Propter Patres dicit, non quod dilectioni causam dederint, sed quoniam ab

illis propagata fuerat Dei gratia ad posterios, secundum pacti formam: Deus tuus et seminis tui. Calvin. Vgl. Luk. 1, 54 f.

V. 29. begründet (*γάρ*) die zweite Hälfte von v. 28. *ἀμεταμέλητα*] vgl. 2 Cor. 7, 10. Hebr. 7, 20.: *καὶ οὐ μεταμεληθήσεται*, Hebr. *לֹא יִתְנַחֵם*, Bleek z. St. Deum non poenitet, sicut hominem. Ubi enim legitur, quod poeniteat eum, mutatio rerum significatur, immutabili praescientia manente divina. Ubi ergo non poenitere dicitur, non mutare intelligitur. Augustin de civit. Dei L. XVII. c. VII. *τὰ χαρίσματα*] die Gnadenerweisungen Gottes überhaupt, vgl. 9, 4. 5. καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ] und die Berufung Gottes insbesondere. Vgl. Mark. 16, 7.: *εἰπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ*. Fritzsche z. St. Die *κλήσις θεοῦ* kann sich hier im Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorhergehenden nur auf die in den Erzvätern geschehene Berufung des Volkes Israel zum messianischen Heile beziehen, welches den Hauptinhalt der göttlichen Bundesverheissung bildete. Diese Berufung muss sich als keiner Zurücknahme fähig dereinst auch noch verwirklichen. Es ist also hier nicht die von den Boten des Evangeliums ausgegangene und zeitweilig von Israel verschmähte Berufung zu dem in Christo thatsächlich verwirklichten Heile gemeint. Jene *κλήσις* muss sich wirksam erweisen, weil sie unter keine Bedingung gestellt ist, sondern mit der unbedingten Bestimmung des Volkes Israel zum Bundesvolke identisch ist, diese *κλήσις* hingegen kann unwirksam bleiben, weil sie bedingt und ihre Wirksamkeit von der Glaubensannahme der Einzelnen abhängig ist. Die göttliche Bestimmung bezieht sich aber immer nur auf das Volk im Ganzen; die einzelnen Israeliten konnten bleibend abfallen, weil Gott mit ihnen keinen Bund geschlossen hat.

V. 30. u. 31. Bestätigung (*γάρ*) der v. 29. aufgestellten Behauptung durch Vorführung der bevorstehenden geschichtlichen Wendung der Stellung Israels zum Gnadenreiche. Ein Schluss von dem weniger Wahrscheinlichen auf das Wahrscheinlichere wäre durch *εἰ γάρ — πόσῳ μᾶλλον* vgl. v. 24. eingeführt, ist demnach hier nicht zu statuiren. Vielmehr wird durch *ὥσπερ γάρ — οὕτω καὶ* dem Gleichartigen, das schon geschehen ist, das Gleichartige, das noch geschehen wird, gegenübergestellt. *ὥσπερ γάρ καὶ ὑμεῖς*] Knapp, Lachmann, Tischendorf lesen *ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς* ohne *καὶ*. An sich läge die Vermuthung näher, dass es von den Abschreibern aus Unkenntniss des griechischen Sprachgebrauches wegen des folgenden *καὶ* in *οὕτω καὶ* als überflüssig weggelassen, als dass es aus genauerer Kenntniss desselben im Streben nach Eleganz des Ausdruckes hinzugesetzt sei. Dennoch sprechen so viele und so gewichtige Zeugnisse (ABCD*EFG. mehrere Minuskeln, Versionen und Patres) gegen die Beibehaltung, dass man sich für die letztere Ansicht entscheiden muss. Gegen die Annahme einer spätern Auslassung spricht überdies 1, 13. καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ, wo unter den angeführten Handschriften nur Cod. G. das erste *καὶ* weglässt, ein Beweis, dass die in der That nicht

seltene Duplicität des comparativen καὶ jenen Abschreibern wohl bekannt war. Es ist demnach an unserer Stelle ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς zu lesen. ποτέ] nämlich in der vorchristlichen Zeit. ἡπειθήσατε τῷ θεῷ] ἀπειθεῖν und ἀπειθεία bezieht sich im N. T. (vgl. Clavis) stets auf den Ungehorsam gegen Gottes Wort und Offenbarung d. i. die Gotteswahrheit im Allgemeinen oder das Evangelium insbesondere, also auf die Glaubensverweigerung, den Unglauben, nicht auf den sittlichen Ungehorsam. So also auch hier, wie namentlich auch das ἡπειθήσαν v. 31. zeigt. Die heidnische ἀπειθεία bestand in dem κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδίκῃ 1, 18. (vgl. ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ 2, 8.), wovon ihr Ungehorsam gegen Gottes Sittengesetz 1, 24 ff. nur die Folge war. Incrudulitas cadit etiam in eos, qui ipsi non audire verbum Dei; quia tamen primitus id in Patriarchis, Adamo, Noacho susceperant. Bengel. Doch dürfte hier mehr in Rückbeziehung auf K. 1, 18 ff. an den Ungehorsamen gegen die Schöpfungsoffenbarung gedacht sein, die freilich ursprünglich von dem deutenden und erziehenden göttlichen Offenbarungsworte begleitet war. νῦν δέ] Gegensatz zu ποτέ, vgl. zu 3, 21. ἡλεήθητε] Paulus macht hier die Aufnahme der Heidenwelt in die christliche Kirche nicht von ihrer πίστις, sondern vom göttlichen ἔλεος abhängig, wie überhaupt seine Betrachtung in diesem Kapitel vorherrschend auf den objektiven Gottesthaten ruht, denen die subjektiven Menschenthaten in letzter Instanz dienstbar sind, ohne doch deshalb an sich unfrei zu sein. Estius: nota Ap. non dicere: credidistis sed misericordiam consecuti estis, ut intelligent, quod crediderint esse misericordiae Dei fidem largientis. Bengel: misericordia ejus ab iis agnita. τῇ τούτων ἀπειθείᾳ] durch den Ungehorsam dieser, nämlic. der Juden, und zwar gegen das Evangelium 10, 3. Zur Sentenz vgl. v. 11. 12. 15. 19. 20. 28. οὕτω καὶ] Einführung des parallelen Gedankens. οὗτοι] die Juden, Gegensatz von ὑμεῖς. νῦν] parallel dem vorausgegangen νῦν, Gegensatz des ποτέ. Jetzt, zur Zeit da die Predigt des Evangeliums angegangen ist. ἡπειθήσαν] sc. τῷ θεῷ, nämlich durch ihre Verwerfung des durch die Apostel ihnen verkündigten Evangeliums. τῷ ὑμετέρῳ ἔλεει] Vulg.: ita et isti nunc non crediderunt in vestram misericordiam. Luther: „Also auch jene haben jetzt nicht wollen glauben an die Barmherzigkeit, die euch widerfahren ist.“ Auch Lachmann setzt das Komma nicht nach ἡπειθήσαν, sondern nach ἔλεει. Der Parallelismus des Gedankens zwingt aber, τῷ ὑμετέρῳ ἔλεει, welches dem τῇ τούτων ἀπειθείᾳ entspricht, nicht zu dem vorhergehenden ἡπειθήσαν, sondern zu dem folgenden ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι] zu ziehen. Zu der nachdrücklichen Voraufstellung des τῷ ὑμετέρῳ ἔλεει vgl. 1 Cor. 9, 15. 2 Cor. 2, 4. 12, 7. Gal. 2, 10. Der Dativ gibt nicht die Art („mit demselben ἔλεος, das euch widerfahren ist“), sondern, correspondirend dem Dativsinne von τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, die Vermittelung des ἐλεῖσθαι an, = „damit durch eure Begnadigung auch sie begnadigt würden.“ Nur diese Fassung entspricht auch dem 10, 19. 11, 11. 14. ausgedrückten Gedanken. Gott will die Juden

durch die Begnadigung der Heiden begnadigen, indem er sie durch diese Begnadigung zum Glauben, dem Mittel der eigenen Begnadigung, reizt. Nicht bleibender Untergang, sondern endliche Wiederannahme war der von Gott geordnete Zweck (ἵνα) der zeitweiligen ἀπειθεία Israels. Das Pron. poss. ὑμέτερον entspricht dem Genit. objekt. vgl. Luk. 22, 19. 1 Cor. 11, 24. 15, 31.

V. 32. Das schon geschehene Faktum der Begnadigung der Heidenwelt nach vorausgegangener ἀπειθεία, sowie das noch bevorstehende Faktum der einstigen Bekehrung Israels trotz seiner gegenwärtigen ἀπειθεία, — in welchen beiden Thaten mit ihren zu ihrer Verwirklichung in Anwendung gebrachten Vermittlungsmomenten sich zugleich die Mannigfaltigkeit der göttlichen Heilswege mit dem Menschengeschlechte kund gibt, — wird auf seinen göttlichen Grund zurückgeführt, nämlich auf den Universalismus der Gnade Gottes, welcher die ἀπειθεία Aller, der Heiden wie der Juden, nur zu dem Zwecke verhängt hat, um Allen, den Heiden wie den Juden, sein ἔλεος zu Theil werden zu lassen. So also hat Gott dann selbst die Bestimmung des Evangeliums, Alle zur σωτηρία zu führen, geschichtlich realisiert. Hiermit hat aber auch zugleich die dogmatische Entwicklung unseres Briefes ihren naturgemässen Rubepunkt und Abschluss gefunden. συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθείαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ] „Denn Gott hat Alle unter den Unglauben beschlossen, damit er sich Aller erbarme.“ Luther's Glosse: „Merk' diesen Hauptspruch, der alle Werk und menschliche Gerechtigkeit verdammt und allein Gottes Barmherzigkeit erhebet, durch den Glauben zu erlangen.“ Hanc particulam universalem (τοὺς πάντας) opponamus tentationi de particularitate Melanchthon. συγκλείειν, concludere, zusammenschliessen, nicht: zusammen einschliessen, vgl. 1 Sam. 24, 19. Ps. 31, 9. Ps. 78, 48. 50. 62. (LXX.) 1 Makk. 5, 5. Luk. 5, 6. Dann wie das Hebr. יָרַדְתִּי mit יָ und יָרַד = Preis geben in (ἐῖς τι) oder unter (ἐπὶ τι Gal. 3, 22.) die Gewalt, unterwerfen. Es ist hier gegen den Zusammenhang mit Beziehung auf 3, 9. 19. und Gal. 3, 22. dem συγκλείειν eine deklarative Bedeutung zu vindiciren = „Gott hat vermittelst der Schrift alle als Sünder erwiesen.“ Eben so wenig aber reicht die bloss permissive Fassung aus. Denn Gott soll hier grade dargestellt werden als das Faktum selbst gewirkt habend, welches er frei zu seinen Zwecken verwendet. Es muss demnach allerdings am operativen Sinne festgehalten werden. Doch ist die göttliche Wirksamkeit in der Sphäre der menschlichen Freiheit nicht als schöpferische, sondern als aufnehmende, ordnende und bestimmende Wirksamkeit zu denken. Gott nimmt das ursprünglich allerdings nur zugelassene Böse dennoch zugleich in seinen ewigen Weltplan auf und verwendet es zu seinen Zwecken. Insofern will er auch den Ungehorsam und bejaht die menschliche ἀπειθεία, aber er will ihn nur als ein in seiner Voraussicht Gegebenes, um an ihm sein Erbarmen zu manifestiren. Die göttliche Fügung ist in der religiösen Menschheitsentwickelung Philippi, Br. an die Römer 3te Aufl.

lung gleichsam der Aufzug, die menschliche Freiheit aber der Einschlag des Gewebes. Dem letzteren wird durch ersteren die Richtung bestimmt, aber das Gewebe selbst entsteht nur aus der Ineinwirkung beider. Die wenig bezeugte Lesart *τὰ πάντα* für das erste *τοὺς πάντας* (andere Zeugen haben *πάντα*) ist als aus Gal. 3, 22. entstanden zu betrachten. Der Artikel vor *πάντας* nöthigt in keiner Weise gegen den Zusammenhang und die durchgehende Tendenz unseres Kapitels, welches es nur mit dem Gegensatz der Völker im Ganzen zu thun hat, an alle einzelne Individuen (alle und jede Heiden und Juden) zu denken; es sind vielmehr durch den Artikel nur die bekannten *πάντες* bezeichnet, von denen im unmittelbar Vorhergehenden gehandelt war. Vgl. 1 Cor. 9, 22. 2 Cor. 5, 14. Phil. 2, 21., wo *οἱ πάντες* gleichfalls = „sie Alle“. Gott hat die Alle, von denen ich so eben geredet, (Juden sowohl als Heiden), unter den Unglauben beschlossen, um sich ihrer Aller zu erbarmen. So wenig sich also aus der ersten Hälfte unseres Verses die absolute Prädestination ableiten lässt, so wenig lässt sich aus seiner zweiten Hälfte die Apokatastasis (so z. B. Kern Die christliche Eschatologie. Tübinger Zeitschrift für Theologie. Jahrg. 1840. Heft 3. S. 38.) deduciren. Ueberdies sagt ja der Apostel hier gar nichts über die vor jener Periode der Bekehrung des ganzen Volkes Israel im Unglauben verstorbenen, einzelnen Individuen desselben. Wollte man übrigens auch *τοὺς πάντας* auf alle einzelnen Individuen beziehen, so müsste dennoch gesagt werden, dass deshalb noch nicht die allgemeine, göttliche Gnadenabsicht sich auch an allen Einzelnen wirkliche, nämlich nicht an denen, welche ihr aus eigener Schuld widerstreben.

V. 33—36. Bewundernde Lobpreisung der unerforschlichen Weisheit Gottes. Vgl. den begeisterten Schluss des ersten Haupttheiles K. 8, v. 38. 39. Postquam enim ex verbo ac Spiritu Domini disputavit, tanti demum arcani sublimitate victus nihil potest quam obstupescere et exclamare, divitias istas sapientiae Dei profundiores esse, quam ut ad eas nostra ratio penetrare queat. Si quando igitur ingredimur in sermonem de aeternis Dei consiliis, frenum istud et ingenio et linguae semper injectum sit, ut quum sobrie et intra verbi Dei fines loquuti fuerimus, disputatio tandem nostra exeat in stuporem. Neque enim pudere nos debet, si non sapimus supra eum, qui in tertium usque coelum raptus viderat mysteria homini ineffabilia: neque tamen alium hic finem reperire poterat, quam ut se ita humiliaret. Calvin.

V. 33. *ὡ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ*] „O Tiefe des Reichthumes und der Weisheit und der Erkenntniss Gottes.“ *βάθος* Tiefe kann entweder Bild der Unerforschlichkeit, der unerschöpflichen Fülle, oder der Unergründlichkeit, Unerforschlichkeit, vgl. 1 Cor. 2, 10. Judith 8, 14., sein. Hier offenbar das Letztere, wie aus dem erläuternden *ἀνεξερεύν.* und *ἀνεξιχνίαστ.* und aus v. 34. hervorgeht. Wenn Gott *πλοῦτος* Reichthum, Fülle, zugeschrieben wird, so wird meistens durch die hinzutretende Genitivbestimmung die Eigen-

schaft bezeichnet, an welcher er reich ist, so 2, 4. *πλοῦτος τῆς χρηστότητος κτλ.*, 9, 23. vgl. Col. 1, 27. *τῆς δόξης*, Eph. 1, 7. 2, 7. *τῆς χάριτος*. Hingegen *πλοῦτος* ohne Zusatz bedeutet die göttliche Fülle, den göttlichen Reichthum schlechthin, so Apok. 5, 12. Phil. 4, 19. im Gegensatze zur menschlichen *χρεία*, Eph. 3, 8. vgl. Harless z. St. Danach wäre auch hier nicht speciell an den *πλοῦτος τῆς χρηστότητος*, *τῆς χάριτος*, die göttliche Gnadenfülle zu denken. Eher könnte man die Genitive *σοφίας* und *γνώσεως* von *πλούτου* abhängig machen = O Tiefe des Reichthums sowohl an Weisheit als an Erkenntniss Gottes. Vgl. Luther. Doch liegen die Begriffe *σοφία* und *γῶσις* gar nicht so weit von einander ab, um durch *καὶ* — *καὶ* tum sapientiae, tum scientiae von einander distinguirt zu werden, und es liegt überhaupt auch an sich näher, die drei Genitive zu coordiniren und sämmtlich von *βάθος* abhängen zu lassen. Auch so erhält dann aber, zwar nicht grammatisch, doch logisch, *πλοῦτος* durch die beiden nachfolgenden Genitive von selbst seine nähere Bestimmung als Weisheits- und Erkenntniss-Reichthum; nur dass die grammatische Coordination dazu dient, das Moment des Reichthums, welches dem Apostel bei der Betrachtung der Mannigfaltigkeit der göttlichen Heilswege im Gedanken entgegengetreten war, auch in der Rede selbstständig hervortreten zu lassen. Vgl. 2, 5.: *ἐν ἡμέρᾳ ὁργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρατίας τοῦ Θεοῦ*. Der Ausruf unseres Verses dient also nicht dazu, vorzugsweise die Güte Gottes, sondern ausschliesslich seine Weisheit hervorzuheben, und bezieht sich nicht speciell auf v. 32., sondern auf den Inhalt der Gesamtentwicklung von Kap. 9—11., namentlich von K. 11., wie derselbe v. 30—32. resümiert war. Nicht die Universalität der göttlichen Gnade an sich, sondern die Mannigfaltigkeit der Mittel, welcher die göttliche Weisheit sich bedient, um diese Gnade geschichtlich zu verwirklichen und durch alle Gegensätze hindurch, ja vermittelt derselben, zu ihrem Ziele zu leiten, reisst den Apostel zur Lobpreisung dieser wunderbaren *σοφία* hin. Für diese Auffassung spricht auch sowohl der in die Augen springende Hauptgedanke von v. 33. u. 34., als auch die Ausführlichkeit dieses ganzen Epiphonemas v. 33—36., welches an den Schluss der dogmatischen Exposition des Briefes sich anreihend viel geeigneter scheint, die Empfindungen auszudrücken, welche der Blick auf das grosse Ganze der göttlichen Leitung der Völker- und Weltgeschichte, als welche ein der Form nach kurzer und untergeordneter Schlussgedanke v. 32. in dem Apostel erweckt hat. Wie hier hebt der Apostel auch Eph. 3, 10. bewundernd die *πολυποικίλος σοφία τοῦ Θεοῦ* hervor, welche sich in der historischen Realisation des göttlichen Heilsplanes manifestirt habe. Vgl. auch 1 Petr. 1, 12. und daselbst Steiger S. 143. Die *σοφία* Weisheit Gottes wird hier als die den Zweck setzende und die Mittel wählende, die *γῶσις* das Wissen, die Erkenntniss als die um den Inhalt der *σοφία* wissende Thätigkeit des göttlichen Verstandes zu denken sein. Sapientia dirigit omnia ad finem optimum: cognitio novit finem illum et exitum. Bengel. *ὡς*

ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ] wie unerforschlich sind seine Gerichte. Nur willkürlich wird *τὰ κρίματα αὐτοῦ* durch seine Beschlüsse, Rathschlüsse erklärt. *κρίματα* sind Rechtsfestsetzungen Ps. 19, 10. 119, 137. oder Richtersprüche, Gerichte Ps. 36, 7. 119, 75. Sap. Sal. 12, 12. Auch im N. T. ist das sehr häufig vorkommende *κρίμα* (vgl. *Clavis*) niemals s. v. a. Beschluss, sondern stets = Gericht. Hier sind unter *κρίματα* die im Vorhergehenden erwähnten Verstockungsgerichte gemeint. *ἀνεξερεύνητος* nur hier im N. T. *καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*] und unausspürbar seine Wege. *αἱ ὁδοὶ* allgemeiner als *τὰ κρίματα*, also = seine Wege überhaupt. Im Gegensatz zu *κρίματα* ist aber besonders an die Gnadenwege zu denken, welche das Endziel seiner *κρίματα* bilden. *ἀνεξιχνίαστος* seiner Bedeutung nach besonders zu *ὁδός* passend, (*οὐ μὴδ' ἔχνος ἐστὶν εὐρεῖν*. Suidas.) findet sich im N. T. nur noch Eph. 3, 8.

V. 34. u. 35. Begründung der Unerforschlichkeit der göttlichen Weisheit und Erkenntniss durch Worte aus Jes. 40, 13. und Hiob 41, 3., welche Paulus zu den seinigen macht. *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;*] „denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt?“ Wer den Sinn des Herrn erkannt hat, hat eben damit die Pläne und Massnahmen seiner Weisheit erforscht. *ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;*] „oder wer ist sein Rathgeber gewesen?“ Et tamen multi in disceptationibus perinde se jactant, ac si non modo consilarii Domini, sed etiam quaesitores, patroni, vel judices essent. Scriptura ubique subsistit in eo, quod dominus voluit et dixit et fecit; rationes rerum universalium singulariumve non pandit; de iis, quae nostram superant infantiam, ad aeternitatem remittit fideles 1 Cor. 13, 9. ss. Ceteros, importunos scrutatores, torquebit et uret sciendi sitis, in aeternum. Bengel. Nur wer Gott Rath ertheilt hätte, wäre auch ohne besondere göttliche Offenbarung der natürliche Mitwisser um den Inhalt göttlicher Weisheit und Erkenntniss. Nur für ihn gäbe es kein *μυστήριον* mehr, das der *ἀποκάλυψις* bedürftig wäre. Ja die göttliche *σοφία* und *γνώσις* wäre eine von ihm selbst entlehnte. Diese, wie bemerkt, aus Jes. 40, 13. entnommene Stelle citirt Paulus hier, vgl. 1 Cor. 2, 16., nach dem Texte der mit dem Grundtexte im Wesentlichen übereinstimmenden LXX. (*τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο, ὃς συμβιβάζει αὐτόν;*) Vgl. Judith 8, 13. 14. Weish. Sal. 9, 16. 17. Jes. Sir. 18, 2—6. *ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;*] „oder wer hat ihm zuvor gegeben, und wird ihm vergolten werden?“ Hiob 41, 3. Hebr.: *מִי יָרַדְתִּי מִיָּדָיו* „Wer that mir etwas zuvor, dass ich vergelten müsste?“ Paulus hat hier also die falsche Uebersetzung der LXX. (*ἢ τίς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομενεῖ;*) nach dem Grundtexte verbessert. Zwar finden sich die Worte des Apostels auch bei den LXX. Jes. 40, 14., doch nur im Cod. Alex., und sind dort offenbar nur aus unserer Römerstelle interpolirt. Ueber die Konstruktionsweise *τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ*; = *τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ τίς ἔπειτα ἀνταποδο-*

θήσεται ὑπ' αὐτοῦ; oder *τίς προδόντι αὐτῷ ἀνταποδώσει*; vgl. Kühner Ausf. Gr. Th. II. §. 799. S. 525 f. u. 1 Cor. 8, 6. Hätte der Mensch Gott etwas zuvor gegeben, wofür er Vergeltung heischen könnte, so wären die Wege der göttlichen Weisheit nicht frei und unberechenbar, sondern von Aussen her bestimmt, gebunden und darum der menschlichen Berechnung zugänglich und erforschlich. Wir sehen demnach, wie auch dieses Diktum sich auf die Unerforschlichkeit der göttlichen *σοφία* und *γνώσις* beziehen kann, und nicht als Begründung der unbedingten Güte Gottes gefasst zu werden braucht, durch welche Auffassung die Behauptung unterstützt werden soll, dass der *πλοῦτος* v. 33. von dem *πλοῦτος τῆς χρηστότητος* der Gnadenfülle zu verstehen sei. Dann soll nämlich das *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου*; sich auf die göttl. *γνώσις* zurückbeziehen, welche die Tiefen der Gottheit durchschaut, das *τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο*; auf die *σοφία*, welche die göttlichen Pläne in Ausführung bringt, und *τίς προέδωκεν κτλ.* auf den *πλοῦτος* Gottes, der nicht ein verliehener, sondern selbstständiger sei, und dem Alle verdanken, was sie haben. So schon Theodoret: *τὰ τρία ταῦτα πρὸς τὰ τρία τέθεικε, τὸν πλοῦτον καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὴν γνῶσιν* τὸ μὲν *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου* πρὸς τὴν γνῶσιν, τὸ δὲ *τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο* πρὸς τὴν σοφίαν, τὸ δὲ *τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ* πρὸς τὸν πλοῦτον. Diese Auffassung kann um so weniger für nothwendig erachtet werden, als der Apostel sich hier zur Schriftführung angeeignet hat, durch die er sämmtlich in verschiedener Form denselben Gedanken begründet, weshalb die Mannigfaltigkeit der Begründung nicht auffallen kann, während wenn v. 34. u. 35. seine eigenen Worte wären, die Voraussetzung allerdings näher liegen würde, dass er mit jedem der drei Sätze einen anderen Gedanken begründen wolle. Ueberdies wird die in Rede stehende Auffassung dadurch zurückgewiesen, dass in den zwischen eingetretenen Worten *ὡς ἀνεξερεύνη.* - *αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*. v. 33. zugestandener Massen nur auf die *σοφία* und *γνώσις*, nicht auf den *πλοῦτος χρηστότητος*, Rücksicht genommen ist, wodurch denn die Unterscheidung von Güte, Weisheit und Erkenntniss überhaupt nicht wahrscheinlich, und der Rückgang auf die Güte v. 35. erschwert ist. Endlich aber bezieht sich auch der *νοῦς κυρίου* vielmehr auf die *σοφία*, als auf die *γνώσις θεοῦ*, so dass also auch dieses Moment in seiner gesonderten Selbstständigkeit aus der postulirten Dreitheilung herausfällt.

V. 36. Begründung des Inhaltes von v. 35. Niemand hat Gott etwas zuvor gegeben, wofür er ihm zu vergeltendem Danke verpflichtet wäre, denn er ist der Urselbstständige und absolut Unabhängige, von dem Alles herkommt und zu dem Alles hinzieht und deshalb im Verhältnisse der unbedingten Abhängigkeit steht. Seine Wege in der geschichtlichen Leitung der Völker sind demnach frei, durch keinerlei sarkische Rechtsansprüche der Menschen bedingt, nur von seiner eigenen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe geordnet, und darum unergründlich und unerforschlich. Auch hier also, wo doch schon längst aller

prädestinarianische Schein des neunten Kapitels durch die nachfolgende zusammenhängende Gesamtentwicklung des zehnten und elften Kapitels aufgelöst und zerstreut ist, hebt der Apostel doch wieder das jenen Schein anfangs erweckende Moment der ausschliesslichen Selbstbedingtheit des göttlichen Wirkens eben so stark, wie im Anfange hervor. Nur dass er uns jetzt selbst belehrt hat, dass diese unbedingte Selbstbedingtheit Gottes seine Bedingtheit durch den *ἐλεος*, die *δικαιοσύνη* und *σοφία* nicht ausschliesst. *ἐξ αὐτοῦ* aus ihm als dem letzten Grunde und Urquelle, *δι' αὐτοῦ* durch ihn als die wirsamen Ursache, *εἰς αὐτόν* zu ihm als dem bestimmenden Zwecke und Ziele. Gott ist Anfang, Mittel und Ende, Urgrund, Vermittelung und Ziel von Allem. Bei *ἐκ* ist nicht etwa nur an die Schöpfung, bei *διὰ* an die Erhaltung oder Weltregierung zu denken, denn *τὰ πάντα* sind nicht nur die erschaffenen Dinge, das Universum, sondern Alles schlechthin, es habe einen Namen, welchen es wolle, versteht sich mit Ausnahme dessen, was *κατ' αὐτοῦ* ist, nämlich die Sünde, und auch diese nur ausgenommen, insofern sie *κατ' αὐτοῦ* ist, nicht insofern sie seinen Zwecken dient und also *εἰς αὐτόν* ist. *τὰ πάντα* (der Artikel dient hier zur Hervorhebung der ausnahmslosen Allgemeinheit, vgl. Kühner Ausf. Gr. Th. II. §. 489. β. S. 134.) umfasst also gleichmässig alles concret Daseiende, wie alle göttliche Ordnungen und Stiftungen, die Schöpfung, wie die Erlösung, so wie auch die Wege zur subjektiven Verwirklichung der letzteren, also Alles was ist und was geschieht. Jede göttliche Wirkung ist unter dem dreifachen Gesichtspunkt des *ἐκ*, *διὰ* und *εἰς* zu betrachten. Die s. g. *particulae diacriticae* (vgl. Twisten Dogmatik B. II. Abth. I. S. 268.) für die göttlichen Werke sind sonst bekanntlich *ἐκ*, *διὰ* und *ἐν*, (weshalb Luther auch hier mit der Vulg. *εἰς αὐτόν* falsch übersetzt hat, in ihm), vgl. 1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 6. Harless z. St. Auch abgesehen von solchen Zusammenstellungen findet sich die Bezeichnung *ἐκ θεοῦ πατρὸς, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* häufig, also die Beziehung des *ἐκ* auf den Vater, des *διὰ* auf den Sohn, des *ἐν* auf den Geist. Der Gedanke an diese trinitarische Unterscheidung erscheint uns demnach hier nicht sowohl fernliegend, als vielmehr für den Schrift nicht bloss durch Grammatik und etwa noch durch rationalistische Idiosynkrasie, sondern Schrift auch durch Schrift und biblische Theologie auslegenden Interpreten, wie die schriftgläubige Exegese aller Zeiten gezeigt hat, sehr naheliegend, ja fast unabweislich. Vgl. Tholuck 4te Aufl. z. u. St. *) Der einzige scheinbare Einwand, dass sonst

*) Während Tholuck a. a. O. S. 628. zu der Behauptung Olshausen's, dass hier das Verhältniss von Vater, Sohn und Geist ausgedrückt sei, bemerkt: „und wer kann dies bestreiten, wenn der Apostel anderwärts den Vater als das Grundprincip, den Sohn als den Vermittler, den Geist als das immanente und immer mehr der Gemeinde immanent werden sollende Princip bezeichnet“, bestreitet er es 5te Aufl. S. 647. jetzt selber. Und während er früher sagte: „Nur dogmatische Befangenheit kann

das Verhältniss der Dinge zu Gott als Pneuma nicht durch *εἰς*, sondern durch *ἐν* bezeichnet werde, ist doch eben nur ein scheinbarer. Denn einmal hat Alles, was sein Lebenselement im Geiste hat, auch den Geist zum Ziele, und unser Sein im Geiste ist die beginnende Verwirklichung unserer Bestimmung für den Geist, welche ihr Ziel erst dann erreicht haben wird, wenn der Geist nicht nur als Erstlingsgabe, sondern ohne Mass in uns sein wird, und wir dann ganz in ihm. Dann aber war die Hervorhebung der teleologischen Bestimmung aller Dinge für Gott hier grade nothwendig; denn nicht sowohl durch das *ἐν αὐτῷ*, als vielmehr durch das *εἰς αὐτόν*, sowohl an sich, als auch in seiner Zusammenstellung mit dem *ἐξ αὐτοῦ*, liegt die göttliche Independenz und absolute Bestimmungsmacht, und die in sich selbst zurückkehrende, gleichsam kreisförmige Bewegung der göttlichen Beschlüsse und Werke, welche durch keinen Anstoss von aussen aus der selbstgewählten Bahn zu lenken sind, entsprechend ausgedrückt. Endlich aber kann eben sowohl in Beziehung auf den Geist das *ἐν* mit *εἰς* vertauscht werden, als auch in Beziehung auf den Vater das *ἐκ* mit dem *εἰς* vgl. 1 Cor. 8, 6. Eph. 1, 5. und das gleichgeltende *δι' ὅν* Hebr. 2, 10., und in Beziehung auf den Sohn das *διὰ* mit dem *εἰς* vgl. Col. 1, 16. abwechselt. Alles ist vom Vater, durch den Sohn, im Geiste, aber gleichmässig zu dem Einen Gott Vater, Sohn und Geist *). *αὐτῷ ἢ δόξῃ* sc. *ἐν*, vgl. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21., und zwar eben deshalb, weil *ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν τὰ πάντα*. Gut Limborch: quia itaque Deus in hoc admirabili opere, quo gratiam suam tam circa gentes quam circa Judaeos sapientissime administrat, misericordiam et justitiam, atque imprimis sapientiam suam illustri modo ostendit, hinc est quod apostolus illi gloriam tribuit. Ueber den Artikel (*ἢ δόξῃ*) vgl. Winer III. K. 1. §. 17. 1. S. 118. Ihm sei die Ehre, die ihm nämlich und zwar allein gebührt.

verkennen lassen, dass die Trinitätslehre, wenn auch nicht in einer bestimmten Formel bei P. ausgesprochen, dennoch in seinem Bewusstsein lebendig gewesen ist“, widerspricht er jetzt selber der trinitarischen Beziehung unserer Stelle. Tholuck bestreitet, dass *ὁ θεός* jemals die drei immanenten Hypostasen bezeichne. Er führt indess ausser Ephes. 4, 6., wo eben so wie hier adhuc sub judice lis est, nur Stellen an, in denen allerdings *ὁ θεός (πατήρ)* im Unterschiede von *ὁ κύριος (Ἰησοῦς)* und von *τὸ πνεῦμα* Bezeichnung der ersten Hypostase der Gottheit ist, was Niemand bestreitet. Daraus folgt aber gar nicht, dass nicht in anderen Stellen *ὁ θεός* als substantielle, nicht hypostatische Bezeichnung der Gottheit die trinitarische Fülle includire.

*) Es klingt wie gnostischer Spott, wenn Meyer bemerkt, „mit demselben Rechte, d. h. mit derselben Willkühr, (wie in v. 36.) hätte man auch v. 33. die Trinität finden, *πλοῦτον* auf den Vater, *σοφίαν* auf den Sohn und *γνώσεως* auf den heil. Geist beziehen, bei *βάθος* aber an das Mysterium der Trinität denken können.“

Zusatz der dritten Auflage.

Wir haben in der vorstehenden Auslegung des elften Kapitels nur diejenige Ansicht vollständig zu Worte kommen lassen, nach welcher der Apostel ausdrücklich eine schliessliche Bekehrung Israels als Volksganzen nach dem Eingange des Heidenpleromas weissagen soll. Bekanntlich hat diese Auffassung zu allen Zeiten ihre Widersacher gefunden. Namentlich ist der Streit darüber unter den Exegeten der lutherischen Kirche niemals vollständig zum Austrag gebracht worden. Nicht nur Luther, sondern auch Brenz hat seine frühere Hoffnung auf ein schliesslich dem auserwählten Volke bevorstehendes Heil später zurück genommen. Bis auf Spener waren die lutherischen Theologen in der Exegese des elften Römerbriefkapitels getheilt, und es lassen sich für beide entgegen stehende Auffassungen die bedeutendsten Autoritäten anführen. Erst seit Spener hat sich die von uns vertretene Ansicht, zum Theil freilich im Dienste chiliastischer Inclinationen und Tendenzen, zur allgemein herrschenden erhoben. Doch fehlte es auch nicht an vereinzeltem Widerspruche, und in neuerer Zeit beginnt sich wieder eine stärkere Reaction geltend zu machen, auf deren Seite mit grosser Entschiedenheit auch Besser in seinen Bibelstunden zu unserem Briefe getreten ist. Es ist daher Pflicht, auch die gegentheilige Ansicht vollständig zu Worte kommen zu lassen, und mit Absehen von dem mancherlei Unhaltbaren, was vorgebracht worden ist, die Hauptargumente, welche wirklich für sie angeführt werden können, obwohl nicht immer angeführt worden sind, im Zusammenhange darzulegen.

Gleich das neunte Kapitel spricht in seiner ganzen Anlage gegen eine dem leiblichen Israel als Volksganzem gegebene Heilsverheissung. Denn nachdem der Apostel den Abfall des Volkes beklagt, spricht er sofort v. 6 ff. aus, dass das Wort Gottes von Anfang an gar nicht das von Abraham abstammende Israel als solches beziele, sondern dass es von vorne herein eine Gnadenauswahl unter demselben getroffen, und dass nicht der leibliche, sondern der geistliche Same Abrahams zum Erben der Verheissung eingesetzt sei. Dies stimmt ganz zu der im vierten Kapitel gegebenen Entwicklung, und wird am Schlusse des neunten Kapitels noch durch Prophetenstellen belegt, welche die Berufung und Annahme der sich bekehrenden Heidenwelt und die Verwerfung des bis auf einen gläubigen Rest sich verstockenden Israels vorher verkündigt haben. So kommt Alles auf den Glauben an, und die gläubigen Juden bilden zusammen mit den gläubigen Heiden die eine grosse Gottesfamilie, den wahren Samen Abrahams, das geistliche Israel, welches das erwählende und verheissende Gotteswort von je her gemeint, bezweckt und in sich beschlossen hat. Dieses recht verstandene Gotteswort ist demnach, trotz des Abfalles Israels nach dem Fleische, schon vollständig erfüllt. — Es lässt sich nicht leugnen, dass es sehr auffallen müsste, wenn die so angelegte Entwicklung zuletzt in

ihr Gegentheil ausliefe, dass nämlich das Wort Gottes am Ende der Tage doch noch an dem israelitischen Volksganzen in Erfüllung gehen solle. Es wäre dann im Anfange schon erfüllt, und doch noch nicht erfüllt, und es wäre erst am Ende erfüllt, und bliebe also vorher nicht nur im Anfange, sondern auch in der Mitte unerfüllt. Nachdem dann der Apostel im zehnten Kapitel seine Sehnsucht nach dem Heile Israels bezeugt, entwickelt er weiter, wie ihre Verwerfung nur Schuld ihrer Glaubensverweigerung sei, die um so strafbarer sei, als Gott seinerseits Alles gethan habe, um ihnen den Glauben zu ermöglichen und sie dazu zu bewegen. Doch habe ja schon Jesaias geweissagt, dass Gott den ganzen Tag seine Hände vergeblich ausstrecken werde gegen ein ungehorsames Volk von Widersprechern. So also schliesst auch das zehnte Kapitel mit der Versicherung, dass schon an dem gegenwärtigen Thatbestande Gottes Wort sich realisirt habe. Das elfte Kapitel beginnt nun mit einer aus der vorausgegangenen Entwicklung resultirenden Frage. Wie nämlich die Juden bisher die irrthümliche Meinung gehegt hatten, dass sie als diese leibliche Abrahamidenschaft das auserwählte, zum Heile bestimmte Gottesvolk seien, dass also der Jude schon an und für sich selbst als Jude vor dem Heiden bei Gott in Gnaden stehe, so konnte nunmehr nach der in Folge ihres Abfalles eingetretenen Verwerfung der israelitischen Volksmasse der entgegengesetzte Irrthum, namentlich auch unter den Heiden, sich erzeugen, als habe Gott das Volk Israel jetzt so verstossen, dass er mit ihm als solchem schlechthin gar nichts mehr zu thun haben wolle, dass also der Jude schon an und für sich selbst als Jude vor dem Heiden bei Gott in Ungnaden stehe und ihm jegliche Aussicht auf das Heil genommen sei. Diesem möglichen Missverständnisse und dieser nahe liegenden Verkehrung des Wortes des Herrn, dass das Reich Gottes von den Juden genommen werden und den Heiden gegeben werden solle, tritt nun der Apostel mit der Versicherung entgegen: Gott hat sein Volk nicht verstossen, welches er zuvor erkannt hat. Es ist nun freilich mit *ὁ λαὸς αὐτοῦ, ὃν προέγνω* v. 2. nicht unmittelbar und direkt das geistliche Israel, sondern, wie mit *ὁ λαὸς αὐτοῦ* v. 1., das leibliche Israel als Volksganzes gemeint, welches ja objektiv in Abraham seinem Stammvater zum Gottesvolke erwählt war. Andererseits aber darf aus dem *ὃν προέγνω* auch nicht geschlossen werden, als habe Gott dieses Volk als ein solches vorhergesehen, welches auch als Ganzes subjektiv zum Heile gelangen werde. Nicht nur würde dieser Gedanke hier nach dem unmittelbar Vorausgegangenen K. 9. u. 10. sehr plötzlich und abrupt auftreten, sondern er findet auch in dem gleich Nachfolgenden keine Begründung. Denn dass Gott sich aus Israel ein *λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* oder eine *ἐκλογὴ* v. 5. 7. übrig gelassen hat, kann doch nicht beweisen, dass ganz Israel dieser *χάρις* theilhaftig werden wird, sondern es kann nur beweisen, dass Gott dieses Volk nicht schlechthin aufgegeben hat, so dass er von vorne herein aus ihm gar nicht mehr, wie aus der Heidenwelt, sich seine geistlichen Kinder zeugen will.

Darnach wird sich auch der Sinn des *ὃν προέγνω* v. 2. bestimmen. Es fragt sich dabei aber, als was Gott sein Volk vorher gesehen habe? Gott hat sein (objektiv erwähltes) Volk als ein solches vorher erkannt, in welchem er stets eine subjektive *ἐκλογή χάριτος* behalten werde, als ein Seminarium des aus ihm zu bildenden wahrhaft geistlichen Samens hat er es vorher gesehen, und darum hat er das Volk nicht schlechthin als ein solches verstossen, an dem doch, so zu sagen, Hopfen und Malz verloren ist, und das zu Nichts mehr taugt, als ihm unbedingt und ein für alle Mal den Garaus zu machen. Dass aus dem *ὃν προέγνω* sich nicht die Annahme ganz Israels zum Heile folgern lasse, zeigt auch v. 7—10., wo sogleich wieder von der *πώρωσις* ganz Israels mit Ausnahme des *λείμμα κατ' ἐκλογήν* gehandelt wird. V. 1—10. bildet aber ein in sich abgeschlossenes Ganzes, und mit v. 11. beginnt ein neuer Ansatz der Entwicklung. Der Apostel fragt nämlich, ob denn nun die *πώρωσις* Israels als Volksmasse der letzte in sich selbst ruhende Endzweck Gottes gewesen sei? Das sei ferne, antwortet er. Vielmehr sollte das Heil, das sie verschmäht haben, zu den Heiden übergehen, um sie zur Nacheiferung und Rückkehr zu reizen. Denn immerdar bleiben ja die Liebesarme Gottes noch ausgebreitet auch gegen das abtrünnige Volk, und er hat dem fleischlichen Partikularismus Israels zu absoluten Ungunsten der Heiden nicht etwa seinerseits einen umgekehrten fleischlichen Partikularismus zu absoluten Ungunsten der Juden, sondern den wahrhaft geistlichen und göttlichen Universalismus entgegen gesetzt, welcher gleichmässig Israel, wie die Heidenwelt, fort und fort in sein Erbarmen einschliessen will, wenn sie es nur nicht im Unglauben zurückstossen, sondern im Glauben annehmen wollen. Ja fortwährend ruft und lockt er ganz Israel zum Heile, denn nicht etwa bedurfte er Israels Abfall, um den Heiden Heil daraus erwachsen zu lassen; vielmehr umgekehrt, wenn schon Israels Abfall den Heiden Heil gebracht hat, wie viel grösseres Heil würde aus Israels Annahme und Vollzahl den Heiden erwachsen. Dies und nicht mehr besagen v. 12. und v. 15. Nur von einer möglichen, nicht von einer wirklichen *πρόσληψις* Israels ist daselbst die Rede. Will man nicht mit Calov die Frage *πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν;* und *τίς ἡ πρόσληψις;* auf die Vergangenheit beziehen, und erklären: Was wäre ihre Vollzahl, und ihre Annahme gewesen, wenn sie nämlich erfolgt wäre; so sagt doch auch die futurische Beziehung kein bestimmt in Zukunft erfolgendes Faktum aus; sondern es ist nach ihr nur zu erklären: Wie viel mehr wird ihre Vollzahl, wenn sie nämlich eintreten sollte, (also = wie viel mehr würde ihre Vollzahl) Reichthum der Heidenwelt sein, und: Was wird ihre Wiederannahme, für den Fall, dass sie statt findet, (= was würde ihre Wiederannahme) sein, vgl. 2 Cor. 3, 16., wenn nicht das Leben aus den Todten? Dass aber der Apostel eine solche Massen- oder Gesamtbekehrung Israels, die er natürlich nicht als an sich unmöglich in Abrede nehmen darf, gar nicht hofft und erwartet, zeigt v. 13. u. 14., wo er als Absicht seiner heidenapostolischen Wirk-

samkeit die Reizung Israels zur Bekehrung bezeichnet, und doch sich gar nicht als Zweck setzt, sie Alle, sondern nur *τινὰς ἐξ αὐτῶν* zu retten. V. 16—24. zeigt dann der Apostel, wie unmöglich und widersinnig die Annahme einer absoluten und ausnahmslosen Verstossung ganz Israels als solchen sei, da ja vielmehr der mit den Erzvätern geschlossene Gnadensbund alle ihre Nachkommen umfasse, und auch die Heiden nur Aufnahme in diesen Bund gefunden haben, wie viel mehr also den Kindern des Bundes (vgl. AG. 2, 39. 3, 25. 26.) die Rückkehr zu demselben offen stehen werde. Der Grund ihrer Verstossung aber war der Unglaube, die Bedingung ihrer Wiederannahme ist der Glaube, wie auch die Heiden nur durch den Glauben eingepflanzt worden sind, und um des Unglaubens willen wieder abgehauen werden können. So also ist das auserwählte Gottesvolk kein anderes, als die in den objektiv mit Abraham geschlossenen Bund subjektiv durch den Glauben aufgenommene heilige Gemeinde der gerechtfertigten und zum Erbe des Lebens berufenen Gotteskinder, und die Entwicklung des elften Kapitels schliesst sich mit der Entwicklung des neunten und dem Grundgedanken des ganzen Römerbriefes harmonisch zusammen.

Schliesslich erhebt nun noch der Apostel die Frage nach dem ferneren faktischen Verhalten Israels zu dem ihm fortwährend erbotenen Heile, die er v. 25—27. beantwortet. Es steht dabei von vorneherein nicht zu erwarten, dass er im Gegensatze zu allem bisher K. IX—XI. Entwickelten plötzlich die Gesamtbekehrung des Volkes Israel am Ende der Tage verkündigen sollte. Abgesehen von dem der ganzen Missionsgeschichte zuwider laufenden ganz singulären göttlichen Wunder, welches dieselbe voraussetzte, würde sie uns auch zu einem von Paulus schon abgelehnten absoluten Prädestinationismus, wenigstens in Bezug auf die zuletzt lebende israelitische Volksgeneration, zurückführen. Soll ferner nach v. 29. die endliche Bekehrung Israels die notwendige Folge seiner ursprünglichen Berufung zum Bundesvolke sein, so wäre der Consequenz des chiliastischen Schwärmers Petersen nicht auszuweichen, welcher eine Todtenerweckung des ungläubig verstorbenen Israels behufs nachträglicher Bekehrung lehrte. Sonst hätte ja doch die unbereubare Berufung der abrahamidischen Nachkommenschaft zum Heile sich nicht vollständig verwirklicht. Da nun aber der willkürliche Partikularismus durch den Apostel ein für alle Mal ausgeschlossen ist, so würde, was von Israel gilt, auch von den Heiden gelten müssen, und also nicht nur die Bekehrung und Beseligung des schliesslichen, in der ausnahmslosen Zahl der dann lebenden Individuen bestehenden Heidenpleromas, sondern auch der ganzen vorangegangenen Heidenwelt zu setzen sein. So schlägt der schriftwidrige Partikularismus zuletzt in die schriftwidrige Apokastasis um. Darum haben nun auch die älteren lutherischen Theologen, welche in v. 26. unseres elften Kapitels eine ausserordentliche, dem Volke Israel für die Endzeit gegebene Verheissung anerkennen, das *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* nur auf eine notabilis quaedam et insignis Judaeorum conversio sub finem mundi futura, d. i.

auf die Bekehrung nicht des ganzen Volkes, sondern nur einer grösseren Volksmasse der Juden bezogen. So auch einige andere, auch einige neuere Ausleger. Eine solche Bekehrung wäre ja an sich nicht unmöglich, widerspräche nicht der schriftgemässen und speciell paulinischen analogia fidei, und könnte demnach auch durch den Apostel im prophetischen Geiste geweissagt sein. Nur dass dabei die in Rede stehende Beschränkung willkürlich in das *πᾶς Ἰσραήλ* eingetragen wird. Zwar wäre eine solche Beschränkung an sich nicht unmöglich, vgl. das *εἰς πάντας ἀνθρώπους* 5, 18. b., das *ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν* Col. 1, 23., und das *ὁ κόσμος* (ὅλος) *ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν* Joh. 12, 19., nur ist sie an unserer Stelle unmöglich. Denn hier steht das *πᾶς* v. 26. im Gegensatze zu dem *ἀπὸ μέρους* v. 25. Ist nun schon bis dahin Israel nur theilweise Verstockung widerfahren, ist es also schon bis dahin zum grossen Theile zum Heile gelangt, so wird *πᾶς Ἰσραήλ σωθήσεται* nicht wieder nur einen grossen Theil Israels bezeichnen können, sondern es wird das ganze Israel in ausnahmsloser Allgemeinheit bezeichnen müssen. Es bleibt dann nur der Ausweg, will man anders die vorhin bezeichneten krassen dogmatischen Konsequenzen vermeiden, dem *σωθήσεται* eine mehr äusserliche, objektive Bedeutung zu vindiciren. Danach wäre nur von der Aufnahme Israels als Volksganzen in die Kirche Christi die Rede, so dass die Gesamtheit umfassenden Gnadenmittel sich doch nur an einem grösseren oder geringeren Theile desselben subjektiv wirksam erweisen würden. Indess dies ist eine willkürliche Objektivirung und Veräusserlichung des Begriffes der *σωτηρία*. Es wäre dann mindestens statt *σωθήσεται* vom Apostel *εἰσελεύσεται* gesetzt worden. Ueberall in der Schrift bezeichnet *σῶζειν*, *σωτηρία* die subjektive Errettung. So auch beim Apostel Paulus und speciell im Römerbriefe, vgl. zu *σῶζειν* 5, 9. 10. 8, 24. 9, 27. 10, 9. 13. 11, 14., und zu *σωτηρία* 1, 16. 10, 1. 10. 11, 11. 13, 11. Macht doch unser ganzer Brief von Anfang bis zu Ende die *σωτηρία* von der *πίστις* abhängig, (vgl. auch Eph. 2, 8.: *τῇ γὰρ χάριτι ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως*), was ja auch durchgängig K. IX—XI. geschehen ist. Wie ist es denkbar, dass das *σωθήσεται* 11, 26. anders gebraucht sei, als das *σώσω* 11, 14., vgl. 1 Cor. 9, 22. Demnach kann *πᾶς Ἰσραήλ* nicht auf die Totalität des leiblich von Abraham herstammenden Volkes Israel bezogen, sondern es muss entweder von dem aus den gläubigen Heiden und Juden bestehenden geistlichen Israel überhaupt, (so Augustin, Theodoret, Luther, eine Anzahl der älteren lutherischen Exegeten u. A., unter den Neueren auch Besser und Krummacher), oder von dem gesamten israelitischen *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν*, dem auserkorenen Theile der Juden, (so nach einer anderen Anzahl der älteren lutherischen Exegeten M., unter den Neueren auch Olshausen), verstanden werden. Die letztere Auffassung verdient den Vorzug sowohl in Rückbeziehung auf *Ἰσραήλ* v. 25., als auch in Bezug auf die gleich folgende, das wirkliche Israel bezielende Prophetenstelle. Dasselbe gilt von dem *ἐχθροί* und *ἀγαπή-*

τοί v. 28., und dem *οὔτοι* v. 31., welches bei der Deutung des *πᾶς Ἰσραήλ* von dem geistlichen Israel seinen Anknüpfungspunkt verliert. Ueberdies würde wohl der Apostel die ganze Gemeinde der Gläubigen durch *πᾶς Ἰσραήλ θεοῦ*, vgl. Gal. 6, 16., deutlicher markirt haben. Es ist demnach *πᾶς Ἰσραήλ* das ganze vom Prophetenwort gemeinte, vom göttlichen Verheissungswort umfasste Israel, dem überhaupt nur der Name Israel nach dem rechten Verstande des alttestamentlichen Gotteswortes eigentlich und von Rechts wegen zukömmt, d. i. diejenigen leiblichen Söhne Abrahams, welche in den Fussstapfen seines Glaubens wandeln, 4, 12., diejenigen Juden, welche es nicht bloss äusserlich im Fleische, sondern auch innerlich im Geiste durch Herzensbeschneidung sind, vgl. 2, 28. 29. *Πᾶς Ἰσραήλ*, bemerkt Calov, a quibusdam explicatur de *Israele Dei* Gal. VI, 16., quem constare dicunt ex *plenitudine gentium et Israelitis fidelibus* omnium temporum: sed praestat nostro iudicio, ut intelligatur *Israel secundum carnem*, quod *tum* vocis istius usus in antecedentibus, *tum* appositio *πληρώματος gentium* postulat: non autem qua carnali generatione gaudet, sed qua vere simul est Israel. Zu dieser Fassung stimmt nun auch allein die gleich folgende Prophetenstelle, welche nach dem Grundtexte das Heil ausdrücklich nur den vom Abfall sich Bekehrenden in Jakob verheisst. Hätte der Apostel die Errettung des ganzen Volkes Israel verheissen, so würde er nicht grade diese das Heil auf die sich Bekehrenden beschränkende Stelle, sondern andere ganz universell lautende Stellen, wie Hos. 3., Ezech. 37., Sach. 14., angeführt haben. Auch das *καὶ οὕτω* v. 26. spricht mehr für die in Rede stehende Auslegung. Denn dasselbe fasst nicht einfach das vorher Gesagte im Sinne von sodann zusammen, auch nicht in den von Meyer angeführten Stellen aus den Klassikern, Thuc. 3, 96, 2. Xen. Anab. 3, 5, 6., vgl. überdies Xen. Cyrop. 2, 1. 1. Hellen. 2, 3, 6.; sondern es hebt stets nachdrücklich die im Voraufgegangenen angegebene Modalität hervor, unter der der Eintritt des Folgenden geschieht oder geschehen ist, wird oder soll. So auch in den neutestamentlichen Stellen AG. 7, 8. 17, 33. 20, 11. 27, 44. 28, 14. Röm. 5, 12. 1 Cor. 7, 36. 11, 28. 14, 25. 1 Thess. 4, 17. Hebr. 6, 15. In unserer Stelle nun wird es nicht das secundäre *ἄχρις οὗ κτλ.*, sondern das primäre *πῶρσις ἀπὸ μέρους κτλ.*, in dem das vorausgestellte *ἀπὸ μέρους* betont ist, nachdrücklich wieder aufnehmen. Theilweise ist Israel Verhärtung widerfahren bis zum Eingange des Heidenpleromas, und in dieser Weise wird ganz Israel errettet werden. Wäre nun hier die endliche Bekehrung des israelitischen Volksganzen vorher verkündigt, so wäre es auffallend, dass dann die Modalität, unter der sie erfolgen soll, so stark betont, und nicht vielmehr das neue, unglaubliche und wunderbare Faktum selber nachdrücklich hervorgehoben ist, und durch ein *καὶ τότε* selbstständig hervortritt und an das Vorhergehende angereiht ist. Dahingegen passt *καὶ οὕτω* trefflich zu der Beziehung des *πᾶς Ἰσραήλ* auf die auserkorene, gläubige Judenschaft. Theilweise ist Israel bis zum Eingange

des Heidenpleromas verhärtet, und auf diese Weise, dass nämlich aus dem nur theilweise verhärteten Volke eine grosse Sammlung von Gläubigen bis zum Ende der Tage hin fort und fort geschieht, auf diese Weise wird das ganze, vom alttestamentlichen Gottesworte, wie die so gleich angeführte Prophetenstelle erweist, eigentlich bezielte Israel errettet werden. Den in Bezug auf Israel zur Hoffarth geneigten Heidenchristen gegenüber steht das stark betonte ἀπὸ μέρους den Abfall Israels absichtlich mildernd, und konnte im Beihalt von AG. 20, 21. auch mit Wahrheit gesetzt werden. Ein μυστήριον konnte aber das vom Apostel mitgetheilte Faktum auch so genannt werden. Denn ist die Berufung und Annahme der Heidenwelt, trotzdem dass sie durch alttestamentl. Prophetenwort vorher verkündigt war, nach Eph. 3, 3 ff. ein dem Apostel durch ἀποκάλυψις kund gewordenes μυστήριον, so erscheint es noch vielmehr als ein solches, wenn einerseits das objektiv erwählte Gottesvolk doch subjektiv nur durch eine successive Auswahl zum Heile gelangt, und andererseits trotz der offen vorliegenden Verstockung Israels Gottes Erbarmen dennoch nicht von ihm gewichen ist, sondern zu allen Zeiten bis zur Vollzahl seiner aus Israel Erkorenen sich eine ἐκλογὴ χάριτος aus ihm sammelt. Und Letzteres wollte der Apostel den Heidenchristen besonders zu Gemüthe führen. In diesem Sinne sagt schon Calov: Si mysterium insigne erat, quod gentiles συγκληρόνομοι καὶ σύσσωμοι καὶ συμμετοχοὶ sint promissionis in Christo in Evangelio, Eph. III, 5 sqq. tametsi omnibus nationibus terrae promissio facta fuerit, jam olim in semine Abraham benedicto, quidni mysterium singulare habendum, quod Israelitica natione per summam ἀπιστίαν indurata, πώρωσις tamen illi tantum ἀπὸ μέρους acciderit, et spes adhuc tribuatur de reliquis non exiguo numero salvandis, ex infinita Dei misericordia. Auch das ἄχρις οὗ v. 25. nöthigt nicht, in dem καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται den Eintritt einer ganz neuen Thatsache bezeichnet zu finden. ἄχρις οὗ bezeichnet an sich nur den Termin, bis zu dem hin eine Handlung oder Begebenheit dauern soll. Dass dieselbe nachher gemeiniglich aufhört, liegt eben so wenig in dem ἄχρις οὗ, wie in dem ἕως οὗ vgl. Matth. 1, 25. Joh. 9, 18., an sich, sondern es liegt meistens in dem statt findenden sachlichen Verhältnisse. Auch hier übrigens wird die theilweise Verhärtung Israels bis zum Eingange des Heidenpleromas nur bis zur Vollendung dieses Einganges dauern, und dann aufhören, weil dann die Parusie des Herrn eintreten wird, welche den αἰὼν οὖτος beendigt, und die ganze auserwählte Schaar der Gläubigen der ζωὴ αἰώνιος im αἰὼν μέλλων theilhaftig macht. Man könnte nun auf diese zukünftige σωτηρία, welche erst nach der Parusie in die vollendete Erscheinung treten wird, auch das σωθήσεται v. 26., vgl. 13, 11., beziehen wollen, um so ein in wirklicher Zukunft liegendes Faktum zu gewinnen. Doch ist dies keinesweges nothwendig, und nicht einmal nach dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, wo es sich um die in dieses Zeitleben hineinfallende σωτηρία Israels handelt, wahrscheinlich. Vielmehr ist der Sinn der, dass die vom Propheten-

worte (vgl. καθὼς γέγραπται v. 26.) verkündigte Errettung Israels sich so vollziehen wird, dass bis zum Eingange des Heidenpleromas hin eine beständige Sammlung des gläubigen Israels vollendet sein wird, dann wird das vom Prophetenwort verkündigte Heil Israels als vollendete Thatsache dastehen. Vgl. das ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι 2 Petr. 2, 1., d. i. wie auch unter euch, der prophetischen Weissagung entsprechend, falsche Lehrer auftreten werden.

Was nun endlich noch den Schluss des elften Kapitels betrifft, so führt der Apostel v. 28—32. durch, dass Israel zwar wegen seiner Verwerfung des Evangeliums Gott verhasst, aber um des mit den Vätern geschlossenen Bundes willen von Gott geliebt sei, denn Gottes Gnadengaben, vgl. 9, 4. 5., und seine Berufung mögen ihn nicht gereuen. Er hat also seinen Bund mit dem Volke nicht schlechthin aufgehoben, sondern ist stets bereit, diejenigen wiederum gnädig in denselben aufzunehmen, welche ihrerseits gläubig zu ihm zurücktreten. Wie der ungläubigen Heidenwelt durch den Abfall Israels Heil widerfahren ist, so soll ja auch Israel dadurch zur Rückkehr zum Glauben gereizt werden, damit es das ihm stets bereite Erbarmen Gottes auch wirklich überkomme. Denn Gott hat Alle beschlossen unten den Unglauben, nicht um sich der Einen zu erbarmen, der Anderen aber nicht, sondern um, so viel an ihm liegt, sie Alle in sein Erbarmen einzuschliessen, wenn sie nur diesen Einschluss nicht ihrerseits zurück weisen. Zuletzt bricht dann der Apostel v. 33—36. in den bewundernden Lobpreis der göttlichen Weisheit aus, die ihren geheimnissreichen Erwählungsratschluss in der K. IX—XI. entwickelten Weise zu seinem Ziele führt.

Wenn nun Calov behauptet, Quod ergo ad mentem Apostoli, non loqui eundem de conversione Israelitarum simultanea seu universali, seu magnae multitudinis, sub novissima mundi tempora futura et adhuc expectanda; und dann fortfährt: B. Lutheri aliisque nostratibus jam laudatis facile assensum praebemus, et oraculum hoc de successiva potius conversione usque ad finem mundi subinde ventura, ita ut ex illo Apostoli tempore non exiguus, sed omnino magnus adhuc Israelitarum numerus ad fidem et salutem aeternam perventurus sit, accipiendum censemus: so scheint auch uns nunnmehr diese Auffassung aus den in diesem Zusatze zu K. XI. dargelegten Gründen, den Vorzug vor der bisher von uns vertretenen und in der vorstehenden Auslegung von K. XI. vertheidigten Ansicht zu verdienen. Dass das Erbarmen mit den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel und der Missionseifer für Israel dadurch nicht geschwächt wird, versteht sich von selbst, so wenig er bei dem Apostel geschwächt ward, obgleich er nur τινὰς ἐξ αὐτῶν zu erretten hoffte. Auch bleibt die Bekehrung einer grösseren Masse des jüdischen Volkes an sich gar nicht unmöglich; nur dass sie nicht ausdrücklich in unserer Stelle gelehrt ist, wie schon Osiander (bei Calov p. 194 sq.) sagte: Non negamus, (quod tamen ex h. l. ἀποδείκνυται evinci non potest, sed soli Deo cognitum est,) fieri adhuc posse,

ex singulari Dei misericordia, ut insignis aliquis Judaeorum numerus ad Messiae regnum, ante gloriosum ejus reditum, accedat: quod ut certo fiat, *ὁλοκαρδίως* precamur.

Zwölftes Kapitel.

Auf den ersten theoretischen oder dogmatischen Haupttheil unseres Briefes folgt nun der zweite praktische oder paränetische Theil, dessen Inhalt von K. 12, 1. — 15, 13. entwickelt wird. Schon diese äussere, in den apostolischen Briefen sich regelmässig wiederholende Aufeinanderfolge des dogmatischen und ethischen Elementes beweist, dass nach schriftgemässer Anschauungsweise die Heiligung des Lebens die Frucht des rechtfertigenden Glaubens ist, wodurch dann eben sowohl das Princip des kantischen Rationalismus, wonach die Religion auf die Moral gegründet und somit die Frucht zur Wurzel gemacht wird, als auch der damit im Zusammenhang stehende Versuch der Verselbstständigung der sittlichen Menschheitserziehung und der Losreissung der Schule von der Kirche als ein antichristliches Princip und Unterfangen zurückgewiesen und gerichtet ist. Frustra enim componendae vitae studium ostendas, nisi prius omnis justitiae originem hominibus in Deo et Christo esse ostenderis: quod est ipsos a mortuis excitare. Atque hoc praecipuum est Evangelii et Philosophiae discrimen. Quamvis enim splendide et cum magna ingenii laude Philosophi de moribus disserant, quicquid tamen ornatus refulget in eorum praeceptis perinde est ac praeclara superficies aedificii sine fundamento: quia omissis principiis mutilam doctrinam non secus ac corpus capite truncatum proponunt. Calvin. Wie aber auf den Heilsglauben das heilige Leben, so folgt auch natur- und sachgemäss auf die allgemeinen Ermahnungen zum gottwohlgefälligen Verhalten überhaupt, wie sie K. 12. gegeben werden, die nähere Beziehung und Rücksichtnahme auf die besonderen Verhältnisse und Bedürfnisse der Römergemeinde, wie sie mit K. 13. eintritt *).

*) Melanchthon gibt den Zusammenhang von K. 12. bis K. 14. folgender Massen an: Nec Paulus hoc loco temere congegit praecepta, id quod ordo ostendit. Primum enim tradit praecepta privatae vitae in capite duodecimo. In 13. tradit praecepta vitae politicae; in 14. docet de usu caeremoniarum. Quare cap. 12. τὰ ἡθικά Christianorum continet; cap. 13. πολιτικά; cap. 14. ἑρατικά. Facile autem intellectu est, haec tria summa esse operum genera, ad quae actiones omnes in vita referri possunt. Tref-

V. 1. u. 2. Die Aufforderung zur Uebung der vielgestaltigen und reichgegliederten Christentugend, welche mit v. 3. beginnt, unterbaut der Apostel zunächst durch die Ermahnung zur völligen persönlichen Hingabe an den Herrn und zu einem diesem Selbstopfer entsprechenden heiligen Wandel überhaupt.

V. 1. Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς] Es fragt sich, worauf die Folgerungspartikel οὖν zu beziehen ist. Da mit unserem Kapitel ein ganz neuer und durchaus selbstständiger Abschnitt der Entwicklung beginnt, so ist von vorneherein die Beziehung auf den wesentlichen Gesamttinhalt der ganzen K. 1—11. gegebenen Deduktion die wahrscheinlichste. Vgl. das ganz analoge παρακαλῶ οὖν Eph. 4, 1., auch 1 Thess. 4, 1. Die Anknüpfung an den Schlusssatz dieser Deduktion 11, 32., welche jedenfalls näher liegend als die an den Inhalt von 11, 35. 36. genannt werden muss, und durch διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ = διὰ τοῦ ἐλέους τοῦ θεοῦ (vgl. ἵνα τοὺς πάντας ἐλέησῃ 11, 32.) unterstützt wird, lässt sich mit unserer Annahme in so fern vereinigen, als eben in jenem Schlusssatze der Gesamttinhalt nicht nur von K. 9—11., sondern auch von K. 1—8. concentrirt war und gleichsam in nuce beschlossen lag. παρακαλῶ, hortor. Moses jubet: apostolus hortatur. Bengel. διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ] Der Apostel ermahnt durch die Barmherzigkeit Gottes, indem er an sie erinnernd in ihr ein Motiv zur Dankbarkeit aufweiset, welche seine Leser zur gehorsamen Befolgung seiner Ermahnung bereit und willig machen musste. Vgl. 15, 30. 1 Cor. 1, 10. 2 Cor. 10, 1. Die οἰκτιρμοί, die gewöhnliche Uebersetzung des hebr. רַחֲמִים bei den LXX., vgl. 2 Cor. 1, 3. Phil 2, 1. (Col. 3, 12. rec.) Hebr. 10, 28., sind die barmherzigen Gesinnungen oder die Erbarmungen als die concreten Akte oder Erweise der Barmherzigkeit. παραστῆσαι] darzustellen, auch bei den Klassikern gebräuchlicher Ausdruck für das Darstellen der Opferthiere oder das Hinstellen derselben an den Altar, vgl. Luk. 2, 22. Die Ausleger führen an Lucian Deor. conc. c. 13.: καὶ μυρίας ἐκατόμβας παραστήσῃ. Polyb. 16, 25, 7.: δόματα τοῖς βομοῖς παραστήσαντες. Virgil Aen. 12, 171.: admovitque pecus flagrantibus aris Dass auch hier diese spezifische Bedeutung festzuhalten sei. zeigt das gleich Folgende. Ueber die sonstige allgemeinere Bedeutung von παριστάναι vgl. zu 6, 13. Wie hier auf παρακαλεῖν der Infinitiv vgl. 16, 17, so folgt ἵνα 1 Cor. 1, 10. Mark. 5, 10., ὅπως Matth. 8, 34., der Imperativ Hebr. 13, 22. 1 Petr. 5, 1. 2. τὰ σώματα ὑμῶν] nach der gewöhnlichen, vollkommen begründeten Auslegung = ὑμᾶς αὐτοὺς. σῶμα dient hier also zur Bezeichnung der ganzen, menschlichen Persönlichkeit nach Seele und Leib, wodurch unsere zu 6, 12. gegebene Entwicklung dieses Begriffes ihre Bestätigung erhält. Die Wahl des Ausdruckes ist an unserer Stelle allerdings durch

fend bemerkt aber Bengel: In tanto officiorum catalogo P. nihil earum rerum habet, quae hodie apud Romanenses fere utramque paginam faciunt.

die Opfermetapher veranlasst. Das *σῶμα* ist aber hier nicht in direktem Gegensatze zum *πνεῦμα* als *σῶμα σαρκικόν*, vielmehr ist die geistig-leibliche Persönlichkeit des Menschen, welche Gott zum Opfer hingegeben werden soll, als sittlich indifferent gedacht. Denn im ersteren Falle könnte die Aufforderung nicht lauten, das *σῶμα σαρκικόν* Gott als eine *θυσία ἁγία* darzustellen, sondern nur, dasselbe zu ertöden, d. i. die *σάρξ* gänzlich zu vernichten. Diejenigen Ausleger, welche *σῶμα* ausschliesslich auf den Leib beziehen, finden v. 1. nur die Ermahnung zur leiblichen Heiligung im Gegensatze zur Erneuerung des *νοῦς*, zu der erst v. 2. aufgefordert werde. Doch dagegen spricht sowohl die Apposition *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*, welche sich offenbar auf den ganzen Akt des geist-leiblichen Selbstopfers des Christen bezieht, wie ja auch das alttestamentl. Opfer selber nicht nur die leibliche Heiligung des Gläubigen, sondern die totale persönliche Selbsthingabe desselben nach Geist und Leib symbolisirte, vgl. 1 Petr. 2, 5., als auch das Gedankenverhältniss und der Gedankenfortschritt in v. 1. u. v. 2. Denn wie v. 1. die Gläubigen zum völligen Selbstopfer nach beiden Seiten ihres menschlich-persönlichen Wesens hin, so fordert sie v. 2. zu einem dieser ein für alle Mal geschehenen Selbstübergabe entsprechenden Wandel auf; weshalb auch v. 2. an die Stelle des Aorists v. 1. das Präsens tritt. Denn jene Selbstübergabe an Gott ist als ein momentan für immer abgeschlossener Akt zu denken, der seine Wirkungen in dem gottwohlgefälligen Wandel fortgehend offenbart. *θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ*] als ein lebendiges heiliges Gott wohlgefälliges Opfer. Das Opferthier wird an den Altar gebracht, um getödtet zu werden, im geistlichen Selbstopfer aber erstirbt der Christ nur um der wahren *ζωή* theilhaftig zu werden, vgl. 6, 4, 11, 13. Luk. 17, 33. Hier wie Joh. 6, 51. 1 Petr. 2, 4, 5. (*ἄριστος, λίθος ζῶν*) ist von dem geistlichen, nicht bloss von dem natürlichen Leben (so dass *hostia viva* nur so viel als *actuosa*, quae spiret et aliquid molitur wäre) die Rede, woraus gleichfalls hervorgeht, dass *σῶμα* nicht ausschliesslich auf den Leib bezogen werden kann. Abominabile est, cadaver offerre. Bengel. Schon die alttestamentl. *θυσία* war *ἁγία* und *εὐάρεστος τῷ θεῷ*, doch was von dem leiblichen Opfer mehr nur in vorbildlicher und äusserlicher Weise galt, das gilt von dem geistlichen Opfer des N. B. im realsten und innerlichsten Sinne des Wortes. Zu *εὐάρεστος τῷ θεῷ* vgl. Phil. 4, 18. Eph. 5, 2. Hebr. 13, 16. Schon aus diesen Stellen geht hervor, was auch die Wortstellung selber zeigt, dass *τῷ θεῷ* mit *εὐάρεστος*, nicht mit *παραστήσαι* zu verbinden ist. Ueberdies ergänzt sich ja *τῷ θεῷ* zu *παραστήσαι* ganz von selbst. *Unico sacrificio per Christum Deo reconciliati, ipsius gratia facti sumus omnes sacerdotes ad nos nostraque omnia Dei gloriae dedicanda. Sacrificium expiationis nullum relinquitur, neque erigi potest sine insigni crucis Christi contumelia. Calvin. Vgl. auch Melancthon's schöne Entwicklung des Unterschiedes von sacramentum und sacrificium, so wie von sacrificium propitiatorium und sacrific. laudis oder εὐχαριστικόν z.*

u. St. und Umbreit S. 343 ff. *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*] Apposition nicht zu *θυσίαν*, sondern zum ganzen Satze *παραστήσαι — τῷ θεῷ*, denn nicht die *θυσία* victima, sondern nur das *παραστήσαι τὴν θυσίαν* kann eine *λατρεία* ein cultus genannt werden. Es ist also *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν* aufzulösen ὅ (sc. τὸ παραστήσαι τ. σ. ὑμ. *θυσίαν ζῶσαν κτλ.*) *ἔστιν* oder besser *ἔστω* (vgl. *παρακαλῶ ὑμᾶς παραστήσαι κτλ.*) ἢ *λογικὴ λατρεία ὑμῶν*. Vgl. Winer III. K. 4. §. 48. 1. S. 421 f. Der Accusativ (= Accus. der Epexege) ist eine Satzapposition, welche über das Vorhergesagte ein Urtheil ausspricht, (was es nämlich ist, oder was es sein soll.) Vgl. Kühner II. §. 500, 3. Luther hat zu seiner Uebersetzung: „welches sei euer vernünftiger Gottesdienst“ die Randglosse: „S. Paulus heisset hier alle Opfer, Werke und Gottesdienste unvernünftig, wenn sie ohne Glauben und Gottes Erkenntniss geschehen.“ Doch liegt ein solcher Gegensatz von vernunftgemäsem und vernunftwidrigem Kultus und eine solche Invektive gegen letzteren hier fern. Auch findet keine Beziehung auf die *ἄλογα ζῶα* vgl. Sap. Sal. 11, 16 statt. Denn die Darbringung derselben war an sich keine *ἄλογος λατρεία*, und das persönliche Selbstopfer der Christen im Gegensatze zu den alttestamentl. Thieropfern konnte wohl eine *λογικὴ θυσία*, nicht aber eine *λογικὴ λατρεία* genannt werden. Vielmehr bildet *λογικός*, wie *νοερός*, *πνευματικός*, den Gegensatz zu *σωματικός*. Die *λογικὴ λατρεία* ist also der geistige Gottesdienst der Christen, welcher nicht, wie der gleichfalls gottgeordnete und darum an sich nicht etwa tadelnswerthe theokratische Kultus in leiblichen Opfergaben und äusserlichen Darbringungen, sondern in der inneren, geistigen Selbsthingabe zum Dienste Gottes nach Seele und Leib besteht. Vgl. Joh. 4, 23, 24. 1 Petr. 2, 5. (die *λογικὴ λατρεία* soll zugleich eine *πνευματικὴ* sein, der geistige Gottesdienst auch ein geistlicher, insofern das menschliche *πνεῦμα*, der *νοῦς*, *λόγος* sie *ἐν πνεύματι ἁγ(ῳ)* vollzieht), Hebr. K. 7 — 10. den Gegensatz des Alttestmtl. und Neutestmtl. Priestertums und Opfers, besonders 7, 16., wo vom *νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς* die Rede; endlich Röm. 1, 9. und 1 Petr. 2, 2. das *λογικὸν ἄδολον γάλα*, vgl. Steiger z. St. Chrysostomus bemerkt z. u. St.: — *ταῦτα γὰρ ποιῶν ἀναφέρεις λογικὴν λατρείαν, τουτέστιν οὐδὲν ἔχουσαν σωματικόν, οὐδὲν παχύ, οὐδὲν αἰσθητόν*, und Oekumenius erklärt: — *διὰ λογικῆς λατρείας, τουτέστι τῆς ἀναμάκτου*. So sagt auch das Testam. XII. patr. von den Engeln: *προσφέρουσι δὲ κυρίῳ ὁσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναμακτον προσφοράν*, und Athenagoras nennt in der *legatio pro Christianis* die Gotteserkenntniss und die frommen Gebete eine *ἀναμακτος θυσία* und eine *λογικὴ λατρεία*. Endlich bemerken auch die Constitt. apost. VI. 23., dass Christus eingesetzt habe im N. B. *ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων λογικὴν καὶ ἀναμακτον*.

V. 2. Der innerlichen, ein für alle Mal vollzogenen Gottgeweihtheit und Selbsthingabe des Christen soll der stettige nicht der Weltgestalt, sondern dem Gotteswillen conforme Wandel desselben entsprechen. *ὑποτίθεται ἡμῖν τρόπον, δι' οὗ οὐ δυνησώμεθα τὴν λογικὴν λατρείαν κατ-*

ορᾶσαι, ὅς ἐστιν, ἐὰν μὴ συσχηματιζώμεθα τῷ αἰῶνι τούτῳ. Theophylact. Die überwiegend (durch AB**DEFG. al.) beglaubigte Lesart, welche Griesbach gebilligt, Lachmann recipiert hat, ist *συσχηματίζεσθαι* und *μεταμορφοῦσθαι* statt der Imperative *συσχηματίζεσθε* und *μεταμορφοῦσθε*. Dass die Neigung, den mit v. 2. beginnenden Satz zu verselbstständigen, den Imperativ an die Stelle des ursprünglichen Infinitivs gesetzt habe, ist wahrscheinlicher, als dass der so leichte und häufige Konstruktionswechsel (vgl. 16, 17. und über die oratio variata überhaupt Winer Anhang. §. 64. III. 1. S. 626 ff.) Anstoss erregt und die Abschreiber bestimmt habe, zur Herstellung gleichförmiger Konstruktion die Infinitive zu substituieren. Es stimmen daher äussere Zeugnisse und innere Gründe für die Restitution der Infinitive *συσχηματίζεσθαι* und *μεταμορφοῦσθαι*, welche dann, wie der Infinitiv *παρᾶσθαι* v. 1., von *παρᾶκαλῶ* abhängig sind. καὶ μὴ *συσχηματίζεσθαι* τῷ αἰῶνι τούτῳ] *συσχηματίζεσθαι* ist eigentlich Passiv mit reflexiver Bedeutung, vgl. Buttmann Ausf. gr. Sprachl. I, 360. ed. 2. Also s. v. a. conformari, in eandem formam redigi = se conformare, se in eandem formam redigere, sich gleich gestalten. *συσχηματίζεσθαι* τινι vgl. 1 Petr. 1, 14 (sonst auch *συσχηματίζεσθαι* πρὸς τινα oder πρὸς τι) „ein gleiches σχῆμα mit Jemandem annehmen, Jemandem gleich gestaltet werden“, oder „sich gleich gestalten.“ Der ursprüngliche Unterschied von *σχῆμα* und *μορφή* dürfte der sein, dass letzteres mehr die organische Gestalt, ersteres mehr die mechanische Form, den äusseren, zufälligen Habitus (*σχῆμα* von ἔχω, *σχεῖν*) bezeichnet, vgl. 1 Cor. 7, 31. Daher *σχῆμα* auch der äussere Schein, die pompa, und *σχηματίζεσθαι* synonym dem *προσποιεῖσθαι* eine Gestalt, Scheingestalt annehmen, sich stellen, anstellen, vgl. die von Wetstein angeführten Stellen, *μορφή* auch die schöne Gestalt, forma, vgl. formosus. So eignet sich denn *μορφή* mehr zur Bezeichnung der wesentlichen, inneren Gestalt, *σχῆμα* mehr zur Bezeichnung der äusseren, zufälligen Erscheinung. Dieser Unterschied dürfte namentlich da festzuhalten sein, wo wie an unserer Stelle, vgl. Phil. 2, 6—8., *σχῆμα* und *μορφή* neben einander auftreten. Der Apostel würde nicht gleich passend die Umgestaltung zu dem äusseren, weltförmigen Wandel durch *συμμορφοῦσθαι*, vgl. Phil. 3, 10. 2 Cor. 3, 18., die innere, geistliche Umwandlung durch *μετασχηματίζεσθαι*, vgl. 2 Cor. 11, 13 ff. Phil. 3, 21., bezeichnet haben. Richtig also Bengel: *μορφή* forma penetius et perfectius quiddam notat, quam *σχῆμα* habitus. conf. Phil. 2, 6. 8. 3, 21. A forma interna non debet abluere habitus sanctorum externus. Ueber *αἰών* vgl. Harless zu Eph. 2, 2. S. 143 ff. ὁ αἰών οὗτος oder ὁ νῦν αἰών 2 Tim. 4, 10. ὁ ἐνεστώς αἰών Gal. 1, 4. entspricht der rabbinischen Formel עולם הזה und steht im Gegensatz zu ὁ αἰών ὁ μέλλων Matth. 12, 32. ὁ αἰών ὁ ἐρχόμενος Luk. 18, 30. ὁ αἰών ἐκείνος Luk. 20, 35., עולם הבא. Es bedeutet die gegenwärtige und die zukünftige Weltperiode, und bezeichnet bei den Rabbinen den Gegensatz der vormessianischen und der messianischen Zeit. Auch nach dem Ein-

tritte der letzteren unter dem neuen Bunde bleibt dieser Unterschied bestehen, insofern die Vollendung und sichtbare Realisation des messianischen Zeitalters erst mit der durch die Parusie vermittelten Umbildung und Verklärung der gegenwärtigen Weltgestalt eintreten wird. Dennoch gehören die Gläubigen innerlich nicht mehr dem αἰών οὗτος an, insofern dieser Ausdruck, wie der biblische Begriff des κόσμος, eine ethische Beziehung gewonnen hat, sondern sie sind durch Christum erlöst ἐκ τοῦ ἐνεστώτος αἰῶνος πονηροῦ Gal. 1, 4., und werden demnach an unserer Stelle ermahnt, sich nicht in ihrem Wandel dem gegenwärtigen Zeitalter, welches eben den Charakter der Unsittlichkeit an sich trägt, d. i. sich nicht diesem verderbten Weltleben gleichzustellen, sondern einen gottgemässen Wandel zu führen. (αἰῶνι seculo quod totum, neglecta Dei voluntate, suitatem sequitur. Bengel.) Doch hebt der Apostel bei der positiven Ermahnung nur die geistliche Erneuerung des Sinnes als die Quelle des dem αἰών οὗτος entgegengesetzten Wandels hervor, und setzt als Zweck dieser fortgehend zu erstrebenden Erneuerung die Erforschung des vollkommenen Gotteswillens, welcher ja allein die rechte Norm des nicht weltförmigen, sondern gottgemässen Wandels enthält. Der so erneuerte, auf diese Prüfung gerichtete Sinn gewährt zugleich die sicherste Bürgschaft für den wirklichen Eintritt solchen Wandels. ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι] „sondern dass ihr euch umgestaltet.“ Die Präposition μετὰ steht im prägnanten Gegensatze zu dem σύν in *συσχηματίζεσθαι*. Das Präsens aber markiert den fortgehenden Akt, insofern die ein für alle Mal vollzogene geistliche Selbsthingabe v. 1. sich doch in der stetig sich wiederholenden geistlichen Erneuerung fortsetzt. Vgl. das Präsens ἀναγενοῦσθαι Eph. 4, 23 und τὸν νέον (ἄνθρωπον) τὸν ἀνακαινούμενον Col. 3, 10. Zu dem metaphorischen Gebrauche *μεταμορφοῦσθαι* vgl. Seneca Epist. 6.: Sentio non emendari me tantum, sed transfigurari. Quintilian VI, 2.: — movendi iudicium animos, atque in eum, quem volumus, habitum formandi ac velut transfigurandi. τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν] Der Dativ ist als dativ. instrum. = durch Erneuerung eures Sinnes oder Gemüthes, (vgl. νοὺς 7, 23. 25.) nicht als dativ. modi = bei Erneuerung eures Sinnes d. i. indem ihr euren Sinn erneuert, zu nehmen, da nicht von der Metamorphose des äusseren Wandels, als Consequens der geistlichen Erneuerung, sondern von der Metamorphose des Innern als der unmittelbaren, mit ihr identischen Wirkung der Anakainose die Rede ist. ὑμῶν ist nach ABD* gr. FG gr. al. von Lachmann und Tischendorf getilgt. Doch scheint nur die Entbehrlichkeit des Wortes den Ausfall veranlasst zu haben. Ueberdies lieben die Ntm. Schriftsteller den auch nicht absolut nothwendigen Gebrauch der Pronomina, und durch die Weglassung erscheint in unserem Falle nach dem vorausgegangenen ὑμᾶς — ὑμῶν — ὑμῶν die Rede allerdings zu nackt und inconcinn. Auch das nachfolgende ὑμᾶς nach δοκιμάζειν fehlt in einem Codex. εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς] Zweck der Erneuerung: damit ihr prüfet, nicht: damit ihr prüfen könnet; denn es heisst nicht εἰς τὸ δύνα-

σθαι ὑμᾶς δοκιμάζειν. Allerdings kann nur der Wiedergeborene das Gottwohlgefällige vom Gottmissfälligen unterscheiden; aber er allein thut es auch, und dieses Thun ist eben der Zweck der Wiedergeburt. Auch liegt nicht sowohl in dem Vermögen der Erforschung, als vielmehr nur in der faktischen Erforschung selbst das Unterpfand für einen dem Resultate der Prüfung entsprechenden Wandel. Diese Prüfung ist aber natürlich nicht bloss eine äusserlich verstandesmässige und buchstäbliche, wie die 2, 18. bezeichnete, sondern eine aus dem Geiste der Erneuerung fliessende, also selbst geistliche Prüfung, vgl. Eph. 5, 10. Phil. 1, 10. Hebr. 5, 14. *τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον*] Luther: „welches da sei der gute, der wohlgefällige und der vollkommene Gottes Wille.“ So auch die Vulg. und viele, namentlich ältere Ausleger, welche τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ von dem subjektiven Gotteswillen, der Aktion des göttlichen Wollens verstehen, und dann τὸ ἀγαθὸν κτλ. als adjektivische Bestimmung dieses Willens fassen. Doch da zu εὐάρεστον nicht etwa τοῖς ἀνθρώποις = *προσφιλές* Phil. 4, 8., sondern offenbar τῷ θεῷ, vgl. εὐάρεστον τῷ θεῷ v. 1., zu ergänzen ist, es aber inconvenient ist, das eigene Wollen Gottes als Gott selbst wohlgefällig zu bezeichnen: so muss hier τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ von dem objektiven Gotteswillen d. i. dem Inhalte oder Objekte des subjektiven Gotteswillens = demjenigen, was Gott will, vgl. 2, 18. 1 Thess. 4, 3., interpretirt werden. τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον „das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ sind dann substantivirte Adjektiva, welche die erläuternde Apposition zu τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ bilden; denn Gott will eben nichts Anderes, als das Gute u. s. w. τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ bezeichnet aber das formale Verpflichtungsprincip des menschlichen Wollens, und setzt die Theonomie an die Stelle der prätendirten Autonomie desselben. Und wie τὸ θέλημα τ. θ. Form und Norm, so zeichnet τὸ ἀγαθὸν κτλ. dem menschlichen Wollen Inhalt und Ziel vor, τὸ ἀγαθὸν κτλ. ist aber nach schriftgemässer Anschauung die Liebe in allen ihren Aeusserungen und Erscheinungsweisen. Der Artikel ist vor εὐάρ. und τέλ. nicht wiederholt, weil die verbundenen Nomina nur als Theile eines Ganzen betrachtet werden, vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 4. S. 145., und zur erschöpfenden Darstellung des einheitlichen Begriffes der sittlichen Vollkommenheit dienen. Zu τὸ ἀγαθὸν vgl. 2, 10. 7, 18 f. 12, 9. 21. 13, 4., zu τὸ εὐάρεστον Hebr. 13, 21., zu τὸ τέλειον Matth. 5, 48. 1 Cor. 13, 10.

V. 3—8. Auf die allgemeine Aufforderung zur Erneuerung des Sinnes und Heiligung des Wandels lässt der Apostel die speciellen Ermahnungen folgen. Wie seine Sorge aber niemals bloss auf den Einzelnen als solchen, sondern stets auch auf die ganze Gemeinde oder auf den Einzelnen immer zugleich als auf einen integrierenden Bestandtheil des Ganzen, als auf ein Glied am Leibe Jesu Christi gerichtet ist: so beginnt er auch hier mit der Einschärfung derjenigen christlichen Tugend, welche die Grundbedingung des Zusammenhaltes jenes grossen geistigen Organismus, der Kirche des Herrn, so wie der harmonischen

Verrichtungen aller seiner Glieder und des geordneten Verlaufes aller seiner Funktionen ist, nämlich der Demuth, welche sich selbst bescheidet nach dem Masse der gottverliehenen Gabe, und eben so fern von Selbstüberschätzung, als einzig und allein mit der treuen und gottgefälligen Lösung der mit der Gabe stetig gesetzten Aufgabe beschäftigt ist.

V. 3. λέγω γάρ] ich sage nämlich. λέγω, wie öfter, = edico, jubeo, ich gebiete, vgl. Matth. 5, 34. 39. 44. 23, 9. γάρ ist explicativ und führt die Specialisirung der v. 2. gegebenen allgemeinen Ermahnung ein. καὶ φησι μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ), ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν κτλ. Chrysost. διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι] Die χάρις ist die Gnade, welche ihm das Apostelamt verliehen hat, vgl. 1, 5. 15, 15. Eph. 3, 7. 8. 1 Cor. 15, 9. 10. Gal. 1, 15. 16. 1 Tim. 1, 12. Er gebietet durch oder vermöge d. i. in Autorität derselben, so dass der Ausdruck seinem Gewichte nach dem λέγω ἐν λόγῳ κυρίου 1 Thess. 4, 15. gleichgilt. Denn das Apostelwort ist dem Herrnworte gleich zu achten, vgl. Luk. 10, 16. Sehr abschwächend ist die Beziehung der χάρις auf die allgemeine Gottesgnade überhaupt, der auch Paulus als Christ theilhaftig geworden. παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν] τοιῷστί πᾶσι λέγω, πᾶσι παραινῶ. Photius bei Oekum. Doch wird durch den vom Apostel gewählten Ausdruck die Richtung seiner Ermahnung ausnahmslos auf jeden Einzelnen absichtlich scharf hervorgehoben. Denn nur durch die Befolgung derselben von Seiten jedes Einzelnen konnte ihr Ziel, die gegliederte Einheit des Leibes Christi herzustellen und vor jeglichem Bruch und jeder Verrenkung zu bewahren, erreicht werden. Die Erklärung von παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν „einem Jeden, der unter euch ist“, durch: „nicht nur dem gewöhnlichen Christen, sondern auch demjenigen unter euch, welchem Gott besondere Gaben verliehen hat und der ein besonderes Amt verwaltet“, passt weder zu dem allgemeinen Inhalte unseres Verses, noch auch zu dem Inhalte der folgenden Verse. Denn auch v. 4 ff. setzen voraus, dass einem jeglichen Gliede der Christengemeinde ohne Unterschied ein besonderes χάρισμα verliehen sei, mit welchem es der Gemeinschaft zu dienen berufen sei. μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν] Aehnliche Paronomasieen s. 1 Cor. 11, 31. 32. 13, 6. 7. 31. Vgl. die von Wetstein angeführten klassischen Parallelstellen. Derselbe bemerkt auch richtig: Paronomasia ὑπερφρονεῖν, φρονεῖν, σωφρονεῖν. Illud peccat in excessu per superbiam: Istud est iustum de se et aliis iudicium: Hoc vero significat modestiam. Vgl. auch die Erklärung des Chrysostomus: καὶ γὰρ τοῦτο (sc. τὸ νῆφειν καὶ ὑγιαίνειν κατὰ διάνοιαν) σωφροσύνη λέγεται ἀπὸ τοῦ σώας τὰς φρένας ἔχειν. Daher steht σωφρονεῖν im Gegensatz zu μαλίσθαι, vgl. Mark. 5, 15. 2 Cor. 5, 13. Die σωφροσύνη, die Gesundheit des Sinnes, bezeichnet dann bald die Enthaltbarkeit, bald die Keuschheit, bald die Bescheidenheit. Hier ist σωφρονεῖν synonym dem με-

τριγορνεῖν, ταπεινογορνεῖν. παρά ist = ultra, εἰς = usque ad. Zu den von λέγω abhängigen Infinitiven vgl. Matth. 5, 39. AG. 15, 24. Der Apostel gebietet also, nicht übermüthig zu sein über das Mass der rechten Gemüthsverfassung, die man hegen soll, hinaus, sondern diese rechte Gemüthsverfassung bis zum Masse der Demuth hin zu hegen. Vgl. Luther. ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως] Zu der Traktion ἐκάστῳ ὡς für ὡς ἐκάστῳ vgl. 1 Cor. 3, 5. 7, 17. und zu Röm. 11, 31. Die nachdrückliche Voraufstellung des ἐκάστῳ entspricht dem nachdrücklichen παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν. Ersteres ist also weder von λέγω abhängig, noch steht es durch Attraktion für ἑκάστον, sei es Attraktion durch die vorangehenden Dative, oder statt γορνεῖν ἑκάστον ὡς ὁ θ. ἐμέρισεν αὐτῷ μέτρον. πῖστ. Zu μερίζειν τίτι τι Jemandem etwas zutheilen vgl. Mark. 6, 41. 1 Cor. 7, 17. 2 Cor. 10, 13. Hebr. 7, 2. ὡς dient zur Bezeichnung des Massstabes der Selbstschätzung. Diesen Massstab gibt eben das Jedem von Gott zuertheilte Glaubensmass ab. πῖστις kann aber hier nicht wohl ohne Weiteres in dem gewöhnlichen paulinischen Sinne: Glaube an Christum, fides salvifica, genommen werden. Denn einmal ist das Mass desselben nicht sowohl von der Gabe Gottes (vgl. ἐμέρισ. ὁ θεός), der Allen durch die gleich wirksamen Gnadenmittel ein gleiches Mass desselben verleihen will, als vielmehr von dem menschlichen Verhalten abhängig. Darum wird von Jedem das μὴ διακρίνεσθαι τῇ ἀπιστίᾳ, das ἐνδυναμοῦσθαι τῇ πίστει, die πληροφορία τῆς πίστεως vgl. 4, 20. verlangt. Das geringere Mass dieses Glaubens dürfte also weniger auf das geringere Mass der göttl. Gabe, als auf das grössere Mass des menschlichen Widerstandes zu reduciren sein. Dann aber kann auch der Grad des christlichen Heilsglaubens für den Besitzer nicht füglich einen Massstab der richtigen Selbstbeurtheilung abgeben; denn gerade der Starkgläubige wird in Betracht der Relativität seiner Glaubensstärke in Demuth mehr auf seinen relativen Glaubensmangel, als auf seinen relativen Glaubensbesitz zu blicken geneigt und verpflichtet sein. Die entgegengesetzte Gemüthsstimmung würde selbst schon einem ὑπεργορνεῖν παρ' ὃ δεῖ γορνεῖν gleich zu achten sein. Endlich aber bedingt die Stärke dieses Heilsglaubens wohl im Allgemeinen die Stärke seiner Wirkungen nach aussen, keinesweges aber die eigenthümliche Verschiedenheit derselben, von der doch gerade im Folgenden die Rede ist. Denn wenn auch beispielsweise die προφητεία höher zu stellen ist, als die διακονία, wegen der höheren Zwecke des Gemeindelebens, denen sie dienstbar ist, so folgt doch daraus keinesweges, dass deshalb der προφήτης nothwendig einen stärkeren Heilsglauben besitze, als der διάκονος. Die unterschiedliche charismatische Begabung ist vielmehr von der unterschiedlichen menschlichen Eigenthümlichkeit abhängig. Es ist aber auch nicht etwa die πῖστις an unserer Stelle an sich mit dem χάρισμα v. 6. identisch. So z. B. Schol. Matth.: πῖστιν ἐνταῦθα τὸ χάρισμά φησιν. Vielmehr erzeugt die objektive göttliche χάρις, indem sie sich durch Mittheilung des πνεῦμα mit dem individuellen Menschengeniste vermählt, das Jedem eigenthüm-

liche χάρισμα. Indem aber die χάρις und das πνεῦμα zugleich und zwar in primärer Weise das Erzeugungsprincip der πῖστις ist, lässt sich die Sache subjektiverseits allerdings auch so anschauen, dass die charismatische Begabung eines Jeden identisch sei mit der durch den Glauben verkärten menschlichen Individualität. Die πῖστις hat demnach in eben dieser beschränkten menschlichen Individualität ihr eigenes μέτρον. Denn nur Einer besass das πνεῦμα οὐκ ἐκ μέτρον Joh. 3, 34, und Er ist darum auch die Quelle aller geistlichen Gaben. Bei den Anderen geht Geist und Glaube in die menschliche Schranke ein, und auch der stärkste Glaube ist bei ihnen nicht ein allwirksamer, sondern nur ein nach dem Masse ihrer Eigenthümlichkeit wirksamer Glaube. In der Gabe der προφητεία besteht das μέτρον πίστεως des προφήτης, in der Fähigkeit der διακονία das μέτρον πίστεως des διάκονος, in der διδασκαλία das μέτρον πῖστ. des διδάσκαλος. Unter πῖστις ist also hier der praktische Glaube, der in der Wirksamkeit begriffene Glaube, die s. g. fides concreta, entsprechend dem Hebr. K. 11. vorherrschenden Begriffen der πῖστις, analog dem ἔργον des Jakobus K. 2, vgl. 1 Cor. 12, 9. Gal 5, 22. 1 Tim 6, 11., zu verstehen. Sein ὅρος oder seine specifische Bestimmtheit ist durch die natürlich menschliche Eigenthümlichkeit bedingt, in der auch sein μέτρον gegeben ist, insofern in seinen charismatischen Wirkungen eine bestimmte Stufenleiter zu statuiren ist, wie denn die προφητεία höher als die διδασκαλία, die διδασκ. höher als die διακονία u. s. f. zu schätzen ist. Vgl. das μέτρον τῆς δωρεᾶς Eph. 4, 7. und die ἐνέργεια ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους Eph. 4, 16. Das Glaubensmass, welches Gott verliehen, ist nun insofern der Massstab der rechten Selbstbeurtheilung, als die Erkenntniss, dass auch das höchste Mass Gottes Gabe ist, vgl. 1 Cor. 4, 7., in der Demuth erhält, wie die Einsicht, dass es doch immer nur ein individuell bestimmtes und begränztes Maas ist, die Bescheidenheit erzeugt, welche das den Anderen zu Theil gewordene, den eigenen Mangel ergänzende, und zum Bau des Reiches Christi gleich nothwendige Mass liebend anerkennt, und durch Beschränkung auf den der eigenen Gabe entsprechenden Beruf, so wie durch Abstehen von dem unbefugten und hochmüthigen Ein- und Uebergreifen in einen fremden, die eigene Kraft übersteigenden Beruf thatsächlich ehrt. Vgl. auch 2 Cor. 10, 13. Arrogantes autem sunt, tum qui in alienas vocationes irrumpunt, tum qui modum sui doni non vident, sed arrogant sibi iudicium de his quae non intelligunt. Utrumque igitur hic complexus est Vocationem, et usum doni. Melancthon. Unsere Auffassung des μέτρον πίστεως widerspricht übrigens nicht Matth. 17, 20. vgl. 1 Cor. 13, 2. Denn an unserer Stelle ist eben nur von den natürlichen und ordentlichen, nicht von den übernatürlichen und ausserordentlichen Wirkungen des Glaubens die Rede, und auch die letzteren sind ja gerade nach dem Herrnworde nicht unbedingte Manifestationen eines höheren Glaubensmasses, sondern erfordern nur πῖστιν ὡς κόκκον σινάπεως.

V. 4. u. 5. Die christliche Gemeinschaft wird unter dem Bilde des

gegliederten Leibes dargestellt, um daraus v. 6—8. ohne Bild die dem Inhalte von v. 3. entsprechende Ernennung abzuleiten, dass ein jedes Glied dieser Gemeinschaft nur die ihm zustehende Funktion in der rechten Weise verrichten möge, wodurch es ja allerdings am sichersten vor hochmüthiger Selbstüberschätzung und anmassenden Ein- und Uebergriffen in ein fremdes Amt und Werk geschützt sein wird. — *Καθάπερ γάρ ἐν ἐνὶ σώματι μέλη πολλὰ ἔχομεν*] Auch bei den Alten findet sich häufig die Parallele zwischen einem menschlichen Leibe und einer socialen Gemeinschaft. Die Beispiele haben Grotius und besonders Wetstein z. u. St. gesammelt. Der Apostel vergleicht aber mit dem corpus humanum nicht das corpus sociale, welches die natürliche menschliche Gemeinschaft, sondern das corpus mysticum (vgl. *ἐν Χριστῷ* v. 5.), welches die Gemeinde der Gläubigen bildet. Die speciellere Ausführung des Bildes, welches im N. T. nur bei Paulus erscheint, findet sich 1 Cor. 12, 12 ff. *τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πράξιν*] „alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben“ d. i. jedes Glied aber eine andere Verrichtung hat. Der Ausdruck ist aber absichtlich negativ gewählt, um von vorneherein der Vorstellung zu wehren, als vermöchte unterschiedslos Jeder Jedes zu verrichten. *πρᾶξις* ist auch hier nicht res gesta, That, Handlung, sondern res gerenda, Geschäft, Verrichtung; vgl. zu 8, 13. *οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ*] *οἱ πολλοὶ* die Vielen im Gegensatz zu dem *ἐν σῶμα*, vgl. 5, 15, 19. Wir, die wir viele sind, bilden doch nur Einen Leib. Vgl. 1 Cor. 10, 17. Ueber *ἐν Χριστῷ* s. zu 8, 1. Nur *ἐν Χριστῷ*, in der realen Lebensgemeinschaft mit ihm stehend, bilden wir Einen Leib. Ausser ihm ist dieser lebendige, geistliche Organismus nicht vorhanden. Nicht durch sein *πνεῦμα* zusammengehalten, fällt er vielmehr durch die Selbstsucht zerrissen in seine einzelnen, sich gleichgültig und abstossend gegen einander verhaltenden Glieder auseinander. Diese *disjecta membra*, vom zusammenhaltenden und belebenden spiritus Christi verlassen, haben wiederum aufgehört Ein corpus zu bilden und gehen in Tod und Verwesung über. Christus aber ist hier nicht etwa selbst als das den Gemeindeorganismus durchwirkende geistige Princip gedacht. Vielmehr bilden wir in ihm seiend, *ἐν Χριστῷ*, das von seinem *πνεῦμα* beseelte *σῶμα*, vgl. 1 Cor. 12, 13. Eph. 4, 4. Als von ihm gebildet und ihm zugehörig ist dieses *σῶμα* ein *σῶμα Χριστοῦ* 1 Cor. 12, 27., kein natürlicher oder weltförmiger, sondern ein geistlicher, ein christlicher Gemeindeorganismus. Insofern dieser Leib von der Lebensfülle Christi erfüllt Eph. 1, 23. ein Abbild Christi, der mystische Christus, ist, wird ihm auch selber der Name *ὁ Χριστός* beigelegt 1 Cor. 12, 12. Dieser Leib hat seine verschiedenen, edleren oder unedleren Glieder, Haupt, Auge, Ohr, Hand, Fuss, u. s. w., 1 Cor. 12, 15—21. Nach einer etwas anderen Wendung des Bildes wird nicht sowohl die in Christo seiende Gemeinde an und für sich selbst, sondern nur mit Christo zusammen als ein vollständiger in sich abgeschlossener Organismus betrachtet, so dass dann Christus *ἡ κεφαλή*, die Gemeinde

τὸ σῶμα Christi des Hauptes ist Eph. 1, 22. 4, 15, 16. 5, 23. Col. 1, 18. 2, 19. Auch an unserer Stelle nun wollen einige Ausleger *ἐν Χριστῷ* an Christo, als an dem Haupte, erklären. Doch einmal ist ohne Noth nicht von der sonst ganz fixirten Bedeutung des *ἐν Χριστῷ* abzugehen, und dann kommt es hier sowohl, als in der angeführten Corintherstelle, nur auf das Verhältniss der Glieder des Leibes zu einander, nicht auf ihr Verhältniss zu Christo dem Haupte an, während gerade im Epheser- und Colosserbriefe der Gedanke, dass nur Christus das ausschliessliche, den ganzen Leib sowohl der oberen, himmlischen, vgl. Col. 2, 10., als der niederen, irdischen Gemeinde beherrschende und bewegende Haupt ist, den vorherrschenden Grundgedanken der Entwicklung bildet. *ὁ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη*] *ὁ καθ' εἰς* im Sinne von *εἰς ἕκαστος* ist ein in der späteren Gräcität nicht seltener Solöcismus. Die regelrechte Form findet sich 1 Cor. 14, 31.: *καθ' ἕνα πάντες* und Eph. 5, 33.: *ὁμῆς οἱ καθ' ἕνα*. So lesen wir auch Mark. 14, 19. Joh. 8, 9.: *εἰς καθ' εἰς* und Apok. 21, 21.: *ἀνὰ εἰς ἕκαστος*. Den Uebergang zu der Formel *εἰς καθ' εἰς* und den ähnlichen, in welchen das *κατὰ* seine Rektion verloren hat und nur noch als Adverbium fungirt, dürfte die an sich correcte Formel *ἐν καθ' ἐν*, vgl. Apok. 4, 8., vermittelt haben. Die von Lachmann und Tischendorf besonders nach ABD*FG. recipirte Formel *τὸ δὲ καθ' εἰς* für *ὁ δὲ καθ' εἰς* passt weder zu dem vorausgegangenen *οἱ πολλοὶ*, noch zu den nachfolgenden *Μαρκινοὶ ἔχοντες*, *ὁ διδάσκων* etc. Ueberdies ist wohl *ὁ καθ' εἰς*, *ὁ καθ' ἕνα*, nicht aber *τὸ καθ' εἰς*, *τὸ καθ' ἕνα* eine sonst nachweisbare und einen rechten Sinn gebende Ausdrucksweise. Vgl. überhaupt Fritzsche z. u. St. Tom. III. p. 44 sq. ad Marcum p. 613 sqq. und Winer III. K. 3. §. 38. 3. Anm. S. 288. Zu *ἀλλήλων μέλη* vgl. Eph. 4, 25. Es war zunächst nur zu sagen, dass wir Alle Glieder dieses mystischen Leibes der Gemeinde Christi sind. Statt dessen sagt der Apostel, dass wir Alle unter einander, ein Jeder des Anderen Glied ist; mit welchem Ausdrucke er allerdings wieder theilweise schon aus dem Bilde herausgeht und in die Sache selbst hinterspielt. Durch das *ἀλλήλων μέλη* ist aber das *ὑπερφρονεῖν* abgeschnitten, indem dadurch einem Jeden eine dienende, nicht eine herrschende Stellung im Verhältnisse zum Anderen angewiesen ist.

V. 6—8. Es handelt sich zunächst um die Construction und die damit im Zusammenhang stehende Interpunktion. Tischendorf (im Wesentlichen auch Lachmann) und einige neuere Ausleger interpungiren die ganze Stelle von v. 5—8. folgender Massen: *οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ (ὁ) δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη, ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητεῖαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει, ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἐλεηρότητι. Dann ist also ἔχοντες Participialbestimmung zu ἐσμέν v. 5, εἴτε προφητεῖαν, εἴτε διακονίαν hängt von ἔχοντες ab und dient zur spe-*

cialisirenden Angabe der *χαρίσματα*, und *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*, *ἐν τῇ διακονίᾳ*, *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ* u. s. w. sind einschränkende Bestimmungen zur Bezeichnung des Masses und der Sphäre, in welchen jene *χαρίσματα* verliehen sind. V. 6—8. ist dann nur descriptiv, nicht paränetisch zu fassen, und v. 4—8. zusammengenommen enthält die Beschreibung des christlichen Gemeindeorganismus unter dem Bilde eines gegliederten Leibes, um dadurch mittelbar für jedes einzelne Glied die Pflicht zur Befolgung der v. 3. enthaltenen Ermahnung zum *φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ἐκάστω ὡς ἐμ. ὁ θ. μέτρ. πίστεως* zu motiviren. Indess *ἐν ἀπλότῃ*, *ἐν σπουδῇ*, *ἐν ἰλαρότητι* gibt weder das Mass, wie etwa *κατὰ τ. ἀναλογίαν τ. πίστεως*, noch die Sphäre, wie *ἐν τῇ διακονίᾳ*, *διδασκαλίᾳ*, *παρακλήσει* an, für welche das Charisma verliehen ist und in welcher es geübt wird, sondern die Art und Weise, wie es geübt werden soll. Jene Bestimmungen *ἐν ἀπλότῃ* κτλ. sind also entschieden paränetischer Natur, und dadurch wird auch rückwirkend den ganz parallelen Bestimmungen *ἐν τῇ παρακλήσει*, *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ*, *ἐν τῇ διακονίᾳ*, *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* der Charakter von Ermahnungssätzen aufgeprägt, wie denn auch die Paränese den durchgehenden Charakter unseres Kapitels bildet, und die v. 9 ff. enthaltenen Ermahnungen offenbar schon der Form nach als unmittelbare Fortführungen vorangegangener Ermahnungen zu betrachten sind. Ueberdies muss nach der von uns bestrittenen Construktionsweise das *εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ* erklärt werden: „sei es, dass wir Diakonengabe im Diakonengeschäfte besitzen.“ Nun aber bedeutet *διακονία* wohl Diakonengeschäft, nicht aber Diakonengabe, und überdies wird jegliche Gabe nicht nur innerhalb, sondern auch ausserhalb ihrer Bethätigung besessen. Wir hätten also dann mindestens *εἰς τὴν διακονίαν* statt *ἐν τῇ διακονίᾳ* erwartet. Ebenso wenig bedeutet auch *διδασκαλία* = *διδαχή* 1 Cor. 14, 26. Lehrgeschäft, oder *παράκλησις* Ermahnungsgeschäft *). Darum wird nun die seit Erasmus von den meisten Auslegern befolgte Auffassung den Vorzug verdienen, nach welcher *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*, *ἐν τῇ διακονίᾳ* etc. als elliptische Ermahnungssätze genommen werden. Man kann dann, so schon Theodoret, Erasmus, Calvin, *ἔχοντες* noch an das Vorhergehende anschliessen und folgendermassen interpungiren und suppliren: *οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη, ἔχον-*

*) Meyer nämlich übersetzt v. 6—8.: „aber Gnadengaben besitzend, die nach der uns verliehenen Gnade verschieden sind: sei es, dass (wir) Prophetengabe (besitzen) nach dem Verhältnisse des Glaubens, oder Diakonengabe im Diakonengeschäfte, oder dass der Lehrende im Lehrgeschäfte (seine Gabe habe), oder der Ermahnende im Ermahnungsgeschäfte, der Mittheilende in Einfalt, der Vorstehende in Betriebsamkeit, der Erbarmende in Heiterkeit.“ Doch stimmt dieser Ausleger jetzt in der 2ten so wie in der 3ten und 4ten Auflage seines Commentars mit unserer Fassung der Struktur überein.

τες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα *εἴτε προφητείαν* (sc. *ἔχοντες*), *κατὰ τὴν ἀν. τῆς πίστεως* (sc. *προφητεύωμεν*), *εἴτε διακονίαν* (sc. *ἔχοντες*), *ἐν τῇ διακονίᾳ* (sc. *ὤμεν* vgl. 1 Tim. 4, 15), *εἴτε ὁ διδάσκων* (sc. *ἔστιν* vgl. 1 Cor. 15, 11. 2 Cor. 8, 23), *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ* (sc. *ἔστω*), *εἴτε ὁ παρακαλῶν* (sc. *ἔστιν*), *ἐν τῇ παρακλήσει* (sc. *ἔστω*), *ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότῃ* (sc. *μεταδιδότω*), *ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ* (sc. *προϊστάσθω*), *ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι* (sc. *ἐλεείτω*). Da aber der Apostel das Bild vom menschlichen Leibe nur bis zu den Worten *ὁ δὲ* ... *μέλη* festhält, mit *ἔχοντες δὲ χαρίσματα* aber dasselbe verlässt, so ziehen wir es vor mit Beza, Griesbach und einigen der neuesten Ausleger, vgl. Olshausen, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, mit *ἔχοντες* einen neuen Satz zu beginnen, welches uns auch an sich wegen der Abhängigkeit der Accusative *προφητείαν*, *διακονίαν* von *ἔχοντες* näher liegend erscheint. Wir interpungiren dann also: *οὕτω καὶ οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη. Ἐχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει, ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότῃ, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι.* Die vorhin angegebenen Suppletionen bleiben natürlich auch bei dieser Construktionsweise bestehen. Eine ähnliche Brachylogie findet sich 1 Petr. 4, 11.: *Ἐὰν τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ* (sc. *λαλεῖτω*), *εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἢς χορηγεῖ ὁ θεός* (sc. *διακονείτω*), *ἢνα κτλ.* Vgl. auch die von Fritzsche z. u. St. nach Raphaelius und Elsner aus Epiktet angeführten Parallelen. Zur Vermeidung der Einförmigkeit lässt der Apostel nach den Abstraktis *προφητείαν*, *διακονίαν*, die Concreta *ὁ διδάσκων*, *ὁ παρακαλῶν* eintreten, und gibt dann vor *ὁ μεταδιδούς* auch das *εἴτε* auf. Vgl. über diese oratio variata Winer Anhang. §. 64. III. 1. S. 627. Statt auf den Satz *ἔχοντες* — *διάφορα* „indem wir aber nach der uns verliehenen Gnade verschiedene Charismen empfangen haben“, den allgemeinen Gedanken folgen zu lassen: „so soll ein Jeder von uns sie ihrer Bestimmung gemäss verwenden“, lässt der Apostel mit den Worten *εἴτε προφητείαν* gleich die Specialisirung dieser Gnadengaben eintreten, und ermahnt demnach zur entsprechenden Verwendung jeder besonderen Gabe. *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα*] entspricht dem *τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν* v. 4. *χάρισμα* ist = Gnadengabe, *δωρεὰ τῆς χάριτος* vgl. Röm. 5, 15. Es ist zunächst zwischen objektivem und subjektivem *χάρισμα* zu unterscheiden. Das objektive ist entweder leiblicher Natur, so 2 Cor. 1, 11., wo von dem *ῥύεσθαι ἐκ τοῦ θανάτου* die Rede ist, oder geistlicher Beschaffenheit, so Röm. 5, 15. 6, 23., wo die Gnadengabe in der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, in der Verleihung der *δικαιοσύνη*, der *ζωὴ αἰώνιος* besteht. Dieser objektive Begriff des *χάρισμα* herrscht auch Röm. 11, 29., wo sämtliche dem Volke Israel verliehenen Gnadenvorzüge gemeint sind, vgl. Röm. 9, 4. 5. *χάρισμα* steht aber auch im subjektiven Sinne,

und bedeutet dann entweder die allen Christen gemeinsame Gabe der Wiedergeburt und Heiligung, der *πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς* u. s. f., so Röm. 1, 11., oder die mit der Eigenthümlichkeit des Einzelnen zusammenhängende besondere Gabe, das *ἴδιον χάρισμα*, die entweder leiblicher, so 1 Cor. 7, 7. das donum continentiae, oder gemüthlich etlicher, vgl. a. u. St. *ὁ παρακαλῶν, ὁ ἐλεῶν*, oder intellektueller, vgl. a. u. St. *ὁ διδάσκων*, oder praktischer Natur ist, vgl. a. u. St. die *διακονία, ὁ μεταδιδούς, ὁ προϊστάμενος*. Vgl. auch 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. 1 Petr. 4, 10. Gott ist der Verleiher des objektiven, wie des subjektiven, allgemeinen und besonderen, *χάρισμα*, das wirkende Princip des letzteren ist der Geist. Es gibt aber auch ein *χάρισμα* im besonderen Sinne des Wortes, welches in der natürlichen Individualität des Menschen entweder gar keinen, oder doch nur einen verhältnissmässig geringen Anknüpfungspunkt findet, und demnach als specifisch übernatürliche Wundergabe des Geistes auftritt, so die *χαρίσματα λαμάτων* 1 Cor. 12, 9. 28. 30., die *ἐνεργήματα δυνάμεων*, die *προφητεία* κτλ. vgl. 1 Cor. 12, 10. Das auf das objektive Charisma sich beziehende allgemeine subjektive Charisma ist vorherrschend zu eigener Heilserlangung und zur Selbsterbauung, das besondere und besonderste ist zur Erbauung der Gemeinde verliehen, und seine Bedeutung ist dann nicht sowohl nach seiner wunderbaren Form, als nach diesem seinem Zwecke zu bemessen, vgl. 1 Cor. 14, 1—5. Wegen dieses den Charismen gemeinsamen Zweckes, so wie wegen des ihnen allen gemeinsamen wirksamen Principes des Pneuma 1 Cor. 12, 11. werden sie auch sämmtlich, namentlich die speciellen und speciellsten, mit Nichtberücksichtigung der mehr natürlichen und der mehr übernatürlichen Art und Weise ihrer Erscheinung parallelisirt und zu einer Klasse gerechnet, vgl. 1 Cor. 12, 4. 7—10. 28—31. 1. 7. Besonders in der Corinthergemeinde fand sich eine grosse Fülle und ein reiches Wogen der mannigfachsten Geistesgaben; die Römergemeinde scheint spärlicher bedacht gewesen zu sein; namentlich an ausserordentlichen oder wunderbaren Charismen im engsten Sinne des Wortes, weshalb wohl der Apostel an unserer Stelle ausser der *προφητεία* keine derartigen *χαρίσματα* aufführt; und selbst die Prophetie stand doch mehr nur in der Mitte und bildete gewissermassen den Uebergang von den ordentlichen zu den ausserordentlichen Geistesgaben. Die Quelle aller *χαρίσματα* ist die göttliche *χάρις*, sie sind *διάφορα*, grösser oder geringer, nützlicher oder weniger fruchtbringend 1 Cor. 12, 31., nach dem verschiedenen Masse der Jedem ertheilten Gnade, *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν*, welche *χάρις* daher auch selbst eine *ποικίλη χάρις* 1 Petr. 4, 10. genannt wird. *ἐκτε προφητεῖαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*] Der neutestamentliche Begriff des Prophetenthumes ist wesentlich mit dem alttestamentlichen identisch. Propheten sind Männer, welche vom Geiste Gottes beseelt und getrieben in theopneustischer Rede theils die verheilte Zukunft enthüllen Apok. 1, 3. 22, 7. 10. Joh. 11, 51. AG. 11, 27. 28. 21, 10. 11: vgl. 1 Petr. 1, 10., theils die verborgene Gegenwart kundthun, sei es

dass sie den geheimen göttlichen Rathschluss und Willen eröffnen Luk. 1, 67 ff. AG. 13, 1 f. Eph. 3, 5. oder das verschlossene Innere des Menschen erschliessen 1 Cor. 14, 24. 25. und seine unbekannten Thaten ans Licht ziehen Matth. 26, 68. Mark. 14, 65. Luk. 22, 64. Joh. 4, 19. AG. 5, 3., theils in begeisterter und gewaltig mit sich fortreissender Rede, die über das gewöhnliche Mass der wenn auch geistlichen, doch in der Form der Reflexion auftretenden Lehrhaftigkeit hinausgreift, den Hörern Lehre, Trost, Ermahnung spenden Matth. 7, 28. 29. Luk. 24, 19. Joh. 7, 40. AG. 15, 32. 1 Cor. 14, 3. 4. 31. Der alttestamentl. Prophet hatte seine Sendung durch Wunderthaten zu legitimiren, vgl. Mark. 6, 15. Luk. 7, 16. Luk. 24, 19. Joh. 6, 14. 9, 17. Hingegen seit der Vollendung des alttestamentl. Prophetenthums durch Christum und der Ausgiessung des heil. Geistes über alles Fleisch, vgl. AG. 2, 17. 18., ist zwar einerseits die prophetische Autorität und Gabenfülle auf die Apostel, andererseits jedoch wenigstens letztere in der Form charismatischer Begabung auch auf die ganze Gemeinde übergegangen, wo dann das Weissagen und Wunderthun, die *προφητεία* und die *ἐνεργήματα δυνάμεων* 1 Cor. 12, 10., getrennt und auf verschiedene Individuen vertheilt auftreten. Hieraus erklärt sich, weshalb zwar die Apostel auch Propheten genannt werden Eph. 2, 20. 3, 5., nicht aber alle Propheten auch Apostel oder mit noch anderen Charismen als der *προφητεία* begabte Männer sind Eph. 4, 11. Die von Zwingli, Calvin und fast allen älteren lutherischen Auslegern befolgte Auffassung, wonach die *προφητεία* in der Gabe der Auslegung der alttestamentl. Bücher, namentl. der Prophetenschriften, bestanden haben soll, ist seit Baumgarten mit Recht verlassen worden und gegenwärtig als antiquirt zu betrachten. Zwar kann sie sich auf den klassischen Gebrauch von *προφητεύειν* berufen, vgl. Valcken. zu Herodot 7, 111., wonach *οἱ προφητεύοντες τοῦ θεοῦ* solche sind, qui Dei responsa per mulierem ut Delphis edita fatidicam interpretarentur, *προφήτης* also = interpres sc. oraculorum divinorum ist: doch findet diese Auffassung in den neutestamentlichen Stellen keine Begründung, woselbst die Propheten der Natur der Sache entsprechend als Interpreten der durch unmittelbare Inspiration ihnen selbst gegebenen göttlichen Offenbarungen auftreten, wiewohl dieselben vorkommenden Falls sich allerdings ja an die heiligen Schriften anschliessen konnten, dann aber prophetische Auslegung, nicht blosse Auslegung der Propheten übten. Vgl. etwa das Verhältniss der Apokalypse zu den alttestamentl. Propheten. Ueber das *χάρισμα προφητείας* s. Neander Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. christl. Kirche durch d. Apostel. 4te Aufl. Bd. I. S. 58 f. S. 237 ff. Löhne Aphorismen über die neutestamentl. Aemter. V. S. 34 ff. und, gegen dessen Verwechselung von Propheten - Amt und Propheten - Gabe, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. 1849. Bd. 18. S. 135 f. *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* wird von den bedeutendsten neueren Auslegern, = *κατὰ μέτρον πίστεως*, secundum proportionem fidei, für einen mathematischen Ausdruck erklärt, nämlich von dem subjektiven

Glaubensmasse, durch welches auch der verschiedene Grad der prophetischen Begeisterung und der Fähigkeit theopneustischer Rede bedingt sei. Doch einmal kann dies nicht von der Prophetengabe gesagt werden, insofern sie rein übernatürliches Charisma der Weissagung ist, denn diese findet wohl *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἀποκαλύψεως*, nicht aber *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* statt, und selbst insofern sie als Gabe der begeisterten Lehr-, Trost- und Ermahnungsrede auftritt, ist doch eben der prophetische Instinkt, welcher sie über die gewöhnliche *διδασκαλία* und *παράκλησις* erhebt, nicht gerade von dem Glaubensmasse des Individuums unbedingt abhängig zu denken, sondern es kann auch hier ein wunderbares Uebergreifen der pneumatischen Erregung statt finden. Vgl. 1 Cor. 13, 2. Jedenfalls muss behauptet werden, dass die energischere oder weniger energische Wirksamkeit der übrigen vom Apostel an unserer Stelle aufgeführten Gnadengaben in viel höherem Grade durch das Glaubensmass des sie besitzenden Individuums bedingt sei, als grade die grössere oder geringere Stärke der prophetischen Aeusserung, so dass nicht einzusehen ist, warum der Apostel grade die Prophetie vom *μέτρον πίστεως* abhängig macht. Ueberdies kann diese Erklärung dann gar nicht Platz greifen, wenn wir die Sätze *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ἐν τῇ διακονίᾳ κτλ.* nicht als Angabe des Masses und der Sphäre, sondern als Ermahnungssätze fassen. Denn ich kann wohl sagen, dass Jemand sein *χάρισμα* in dem Masse seiner *πίστις* besitzt; ich kann ihn aber nicht auffordern, es in dem Masse seiner *πίστις* zu üben, weil es sich theils von selbst versteht, dass er es nur in dem Masse dieser *πίστις* wird üben können und üben wird, und er ander Seits sogar verpflichtet ist, wie nach einem immer höheren Glaubensmasse, so auch nach einer immer energischeren Bethätigung seiner charismatischen Begabung zu streben. Man müsste denn etwa meinen, es werde hier der *προφήτης* nicht sowohl zur Bethätigung seines Glaubensmasses in der Prophetie ermuntert, als vielmehr verwahrt, nicht über dieses Mass hinauszuschweifen, sondern sich nur innerhalb der Grenzen seiner *πίστις* zu halten, damit nicht seine erhobene Stimmung sich mit den Impulsen fleischlicher Erregung mische und über das Ziel hinausgehe. Indess die subjektive *πίστις* bietet doch in der That, eben als eine stets mangelhafte, keine sichere Schutzwehr gegen solche Trübung und Vermischung des geistlichen und fleischlichen Elementes in der Prophetie. Dies kann nur von der objektiven *πίστις*, d. i. nicht von der fides qua creditur, sondern nur von der fides quae creditur gesagt werden. Es wird daher doch zu der älteren, in neuerer Zeit noch von Flatt, Klee, Glöckler, Schrader, Köllner, O. v. Gerlach, Umbreit, Bisping, Besser vertretenen Auffassung zurückzukehren sein, wonach *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* durch pro congruentia cum doctrina fidei zu erklären ist, und die Propheten angewiesen werden, in ihren theopneustischen Reden der norma et regula fidei christianae unterthan zu bleiben *). Wie nothwendig

*) Ueber diesen objektiven Sinn von *πίστις* auch im N. T. vgl. Fritz-

eine solche Ermahnung gerade in Beziehung auf die Prophetie war, können Stellen wie Matth. 24, 11. 24. 1 Thess. 5, 19—21. 1 Tim. 4, 1. 1 Joh. 4, 1. beweisen. Gegen diese Auffassung wird im Grunde nur der Ausdruck *μέτρον πίστεως* v. 3. geltend gemacht. Indess abgesehen davon, dass die gewöhnliche Deutung dieses Ausdruckes uns nicht einmal richtig erscheint, ist auch überhaupt nicht einzusehen, warum der Apostel *ἀναλογία πίστεως* nothwendig in demselben Sinne gebraucht haben müsse. Viel eher könnte grade der Wechsel von *μέτρον* und *ἀναλογία* von vorneherein einen verschiedenen Gedanken andeuten, und der Begriff der *πίστις* wird eben das eine Mal durch den Begriff des *μέτρον*, das andere Mal durch den Begriff der *ἀναλογία* verschieden bestimmt. Richtig also Luther: „Hat Jemand Weissagung, so sei sie dem Glauben ähnlich“ d. i. entsprechend, congruent. Omnino in fide, quae creditur, (sic enim vocant Theologi) mirabili analogia congruunt inter se omnia capita; et quivis articulus, de quo quaestio incidit, ad articulos jam firmiter cognitos dijudicari, ad Dictum scripturae liquido explicatum interpretatio ceterorum exigi debet. Estque haec analogia ipsius scripturae et fidei, quae creditur. Bengel. *εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ*] Luther nach Chrysostomus: „Hat Jemand ein Amt, so warte er des Amtes.“ In dieser Bedeutung, von jeglicher Dienstverrichtung, jedem kirchlichen Amte überhaupt, steht *διακονία* 1 Cor. 12, 5. Eph. 4, 12. Doch einmal sind hier überall specielle Leistungen und Verrichtungen genannt, und dann würde *διακονία* in diesem allgemeinen Sinne namentlich die gleich folgende *διδασκαλία* schon mit umfassen. Eben so wenig ist *διακονία* auf das evangelische Lehramt zu beziehen. So Theodoret: *διακονίαν δὲ* (sc. *καλεῖ ὁ Παῦλος*) *τὴν τοῦ κηρύγματος λειτουργίαν*. Allerdings werden die Apostel als Verkündiger des Evangeliums *διάκονοι* oder *ὑπηρέται Χριστοῦ* genannt 1 Cor. 3, 5. 4, 1. vgl. Röm. 11, 13. AG. 20, 24., doch ist der Begriff der *διακονία τοῦ Χριστοῦ* an sich umfassender, als der des christlichen Lehramtes, vgl. AG. 12, 25. Röm. 15, 31., deshalb hätte Paulus in jenem engeren Sinne die *διακονία* wenigstens als eine *διακονία τοῦ εὐαγγελίου* Eph. 3, 7. Col. 1, 23. *τῆς καινῆς διαθήκης* 2 Cor. 3, 6. *τοῦ λόγου* AG. 6, 4. oder ähnlich bezeichnen müssen. Die *διακονία* wird also hier auf das specielle Amt der *διάκονοι* zu beziehen sein, vgl. AG. 6, 1 ff. Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 8. 12. 1 Petr. 4, 11., welches es mit der Besorgung der äusseren Gemeindeangelegenheiten, der leiblichen Pflege der Armen, Kranken u. s. w. zu thun hatte. Vgl. die *ἀντιλήψεις* 1 Cor. 12, 28. Der Apostel führt hier fixirte Gemeindeämter neben losen und unfixirten Charismen auf, denn er hat es hier nicht mit dem Gegensatz von Amt und Gemeinde zu thun, sondern nur mit der den

sche ad Rom. Tom. I. p. 17. Will man auch an unserer Stelle die subjektive Bedeutung festhalten, so wäre dann wenigstens an den christlichen Gemeindeglauben in abstracto zu denken, der eben als Gesamtglaube auch der normale Glaube ist.

Gliedern der Gemeinde selbst zum Zwecke des Gemeindedienstes verliehenen, charismatischen Gabenfülle. Darum nennt er hier zwar das Amt der Diakonie, meint aber damit eigentlich nur die in ins Amt gefasste und für dasselbe angelegte, besondere Gabe, die er eben bei Jedem voraussetzt, der das entsprechende Amt überkommen hat. Vgl. eine ähnliche Zusammenstellung von Aemtern und Gaben 1 Cor. 12, 28. Wie also aus diesen Stellen allerdings nicht die gottgesetzte Ueberordnung des Amtes über die Gemeinde ohne Weiteres entnommen werden kann, selbst nicht aus Eph. 4, 11. 12. vgl. v. 16. und die Parallelstelle 1 Cor. 12, 28., so darf doch auch umgekehrt aus ihnen nicht etwa gefolgert werden, dass das Amt nur als Schöpfung und Ausfluss der Gemeinde zu betrachten sei, so dass nur die Charismen selbst als göttliche Gabe und Stiftung, die darauf gegründete, geordnete Gemeindethätigkeit aber nur als menschliche Fügung, und namentlich die Träger des kirchlichen Amtes nur als zufällige Beauftragte der Gemeinde anzusehen wären. Die gottgewollte Ueberordnung des Amtes über die Gemeinde folgt vielmehr, auch abgesehen von der göttlichen Einsetzung des Apostolates, schon von selbst aus der gottgesetzten Unterordnung der Gemeinde unter das gottverleihe Wort und Sakrament, als den göttlich nothwendigen Mitteln ihrer Erzeugung, ihres Wachstums und ihrer Erhaltung. Die dem Amte des Wortes untergebene Gemeinde ist darum eben so göttlich verpflichtet, als göttlich berechtigt, die Träger des Amtes in geordneter Weise, namentlich mit Beachtung der gottverliehenen Charismen, aus ihrer eigenen Mitte hervorgehen zu lassen. Die demuthsvolle Beschränkung auf die dem eigenthümlichen Charisma entsprechende besondere Sphäre der Thätigkeit, zu welcher der Apostel durch das *ἐν τῇ διακονίᾳ, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, ἐν τῇ παρακλήσει* ermahnt, wird aber von selbst vor dem *ὑπερφρονεῖν* παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν bewahren, und das *φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκαστῷ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως* zu Wege bringen. Denn eine der eigenthümlichsten und weitverbreitetsten Aeusserungsweisen des menschlichen Hochmuthes ist das unberufene *ἄλλοτριοεπισκοπεῖν* 1 Petr. 4, 15. Wenn der Apostel hingegen durch *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ἐν ἀπλότητι, ἐν σπουδῇ, ἐν ἡλικρότητι* zur Verrichtung jeglicher christlichen Gemeindethätigkeit im rechten Geist und Sinn ermahnt, so sind das hinzutretende, durch die eigenthümliche Art der Thätigkeit veranlasste Bestimmungen, bei denen immer die Ermahnung zur Beschränkung auf die der Gabe entsprechende Thätigkeit selbst mit zum Grunde liegt = „der Prophet warte des Prophetenamtes, und zwar thue er es *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*, u. s. f.“ *εἴτε ὁ διδάσκων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ*] Wie hier wird auch 1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11. vgl. AG 13, 1. der *διδάσκων* von dem *προφήτῃ* unterschieden. Denn einmal erschöpft das *διδάσκειν* nicht die ganze Sphäre der Prophetie, sondern bildet nur ein Moment derselben, und dann ist die ruhige, verstandesmäßige Lehrentwicklung des *διδάσκων*, in welcher er, wie Chrysostomus zu 1 Cor. 12, 28. es bezeichnet, *ἐξ οἰκείας διανοίας*

redet, von dem pneumatischen Ergriffensein des *προφήτης* zu unterscheiden, welches auch die Form seiner Didaskalie bestimmte. Darin ist auch der Unterschied begründet, dass wohl für die *διδασκαλία*, nicht aber für die *προφητεία*, ein festes Gemeindeamt, das des *ἐπίσκοπος, ποιμὴν* oder *πρεσβύτερος* bestand, welcher, wenn auch nicht immer vgl. v. 8., doch wohl gemeinlich vgl. Eph. 4, 11. und namentlich in dem späteren apostolischen Zeitalter vgl. 1 Tim. 3, 2. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 9. zugleich auch *διδάσκων* war. *εἴτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει*] Die Didaskalie richtet sich an den Verstand, die Ermahnung *παρακλήσις* an Gemüth und Wille. Beide Charismen konnten natürlich auch in einer Person vereinigt sein, vgl. Tit. 1, 9., doch fand auch bei verschiedenen Individuen vorherrschende Begabung für die eine oder die andere Form der Mittheilung statt. Wie ferner auch der *προφήτης* die Didaskalie, so konnte er auch die Paraklese üben, vgl. 1 Cor. 14, 31., doch geschah dann eben beides in eigenthümlich prophetischer Form. Da es dem Apostel hier auf das Charisma und seine Bethätigung, nicht auf das geordnete Amt ankommt, und da neben den ordentlichen, lehrenden und ermahnenden Presbytern auch Andere lehrend oder ermahnend in und ausser der Gemeindeversammlung auftraten, so führt er hier die *διδασκαλία* und die *παρακλήσις* seinem Zwecke entsprechend als zwei gesonderte Gnadengaben auf. Oefter übrigens scheint die Paraklese sich an die Vorlesung alttestamentlicher Schriftabschnitte angeknüpft zu haben, vgl. Luk. 4, 20. 21. und besonders AG 13, 15. *) *ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι*] Einige Ausleger wollen *ὁ μεταδιδούς*, wie *ὁ προϊστάμενος*, *ὁ ἐλεῶν* auf verschiedene Branchen der Diakonie bezogen wissen. Doch *μεταδιδόναι* ist mittheilen von seinem Eigene vgl. Luk. 3, 11. Eph. 4, 28. und *εὐμετάδοτος* 1 Tim. 6, 18. Hingegen das Austheilen, Vertheilen des fremden, zu diesem Zwecke anvertrauten Gutes ist *διαδιδόναι* vgl. AG 4, 35. Hätte Paulus also an die Almosenvertheilung aus der Gemeindekasse durch die Diakonen gedacht, so hätte er *ὁ διαδιδούς* geschrieben. Auch stimmt die Ermahnung zur *ἀπλότης* offenbar viel besser zum Begriff der privaten, als der officiellen Wohlthätigkeit. Dass aber auch für die zweckmässige Uebung der ersteren ein besonderes praktisches Charisma erforderlich ist, ist gewiss. Da die Diakonie nicht in der Armenpflege aufging, auch die Thätigkeit des *μεταδιδόναι* sich von der des blossen *διαδιδόναι* unterscheidet, so konnte sehr wohl neben dem Charisma der Diakonie, noch das der Privatwohlthätigkeit aufgeführt werden, während das Zerlegen der schon aufgeführten Diakonie selbst in ihre verschie-

*) Vgl. auch Justinus M. Apol. I. c. 67.: *καὶ τῇ τοῦ ἡλλου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγρῶν μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐλχωρεῖ. Εἶτα πανσαμένον τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγον τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.*

denen Geschäftszweige, die dann doch nicht einmal erschöpft werden, wenig passend erscheint. *ἐν ἀπλότῃ* = *ἀπλῶς*, candid, in Herzeneinfalt, Aufrichtigkeit, welche nur der Bruderpflicht zu genügen und dem Bedürftigen hilfreich beizuspringen bedacht ist, jedes ambitionöse Streben aber, jegliche Ostentation, Lohnsucht und Rücksicht auf Wiedervergeltung oder eigenen Vortheil ausschliesst. Dass *ἀπλοῦς* nur simplex, und daher in bonam partem gebraucht, probus, *ἄκακος* bedeute, hingegen in malam s. v. a. stultus, *εὐήθης* sensu malo sei, darüber vgl. Fritzsche z. u. St. Tom. III. p. 62 sqq. *ἀπλότης* ist also nicht etwa durch liberalitas, Freigebigkeit, zu erklären. Gut demnach Luther: „gibt Jemand, so gebe er einfältiglich.“ Vgl. Matth. 6, 2 f. *ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ*] Nach dem Vorgange von Bengel (*ὁ προϊστάμενος*, qui alios curat et in clientela habet.) und Vitringa Synag. p. 503., und mit Berufung auf die Bedeutung von *προΐσταμαι*, *προστάτης* im Griechischen = „gerichtlicher Patron der *μέτοικοι*, der Einsassen“, vgl. Passow s. v., hat Meyer, (so auch Borger,) die Behauptung aufgestellt *), *ὁ προϊστάμενος* sei an unserer Stelle s. v. a. der Fremdenpatron, d. i. der die Fürsorge für Fremde auf sich hat. Den Beweis für diese im N. T. ganz unerweisliche Bedeutung soll Röm. 16, 2. führen, denn daselbst sei *προστάτης* s. v. a. die weibliche Fremdenpatronin, und es sei aus dieser Stelle zugleich die Zugehörigkeit dieser Funktion zur Diakonie ersichtlich. Indess *προστάτης* bezeichnet dort, vgl. Fritzsche z. St., wie die hinzugefügten Genitive und das Verbum *ἐγενήθη* zeigen, nicht ein stehendes Amt, sondern eine freie Liebeshätigkeit = patrona, fautrix, Gönnerin. Nach Anderen soll *ὁ προϊστάμενος* von jedweden Vorgesetzten in irgendwelchen Verhältnissen verstanden werden. Da indess bei der charismatischen Begabung die Gemeindebeziehung an sich am nächsten liegt, überdies *ὁ προϊστάμενος* auch sonst im N. T. 1 Thess. 5, 12. vgl. 1 Tim. 5, 17. 3, 4. 5. und im kirchlichen Alterthume, vgl. Justinus M. Apol. I. c. 67. *ὁ προεστώς*, als stehende Bezeichnung für den Gemeindevorstand, sonst *ἐπίσκοπος*, *πρεσβύτερος*, *ποιμήν* genannt, vorkommt, so ist es vorzuziehen auch an unserer Stelle *ὁ προϊστάμενος* mit den meisten Auslegern von dem bestimmten Amte des Gemeindevorstehers zu erklären, vgl. auch Rothe Anfänge der christlichen Kirche S. 167. 189 f. Das zu diesem Amte erforderliche Charisma ist das *χάρισμα κυβερνήσεως* 1 Cor. 12, 28.; jedenfalls fasst der Apostel es hier ausschliesslich unter diesem Gesichtspunkte, da von der Disdaskalie schon vorher die Rede war, und sowohl das *προΐστασθαι* als die *σπουδή* auf eine praktische Thätigkeit hinweist. Dies Moment der praktischen Thätigkeit ist auch dasjenige, welches dem *προΐστάμενος* mit dem *μεταδιδούς* und dem *ἐλεῶν* gemein ist und die Zusammenstellung dieser drei Thätigkeiten erklärt. Dass übrigens das oberste Gemeindeamt hier un-

*) Die er aber in der zweiten und in den folgenden Auflagen selbst zurückgenommen hat.

ter freien und verhältnissmässig untergeordneten Gemeinethätigkeiten rangirt, kann nicht gegen unsere Auffassung entscheiden, da es dem Apostel hier weder auf den Unterschied von Amt und Charisma, noch auch auf eine erschöpfende Aufzählung und auf bestimmte Klassificirung der letzteren ankommt, welche Klassificirung nicht einmal 1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11. strenge durchgeführt erscheint. An unserer Stelle war vielmehr Veranlassung, die verschiedenen Charismen, trotz ihres an sich vorhandenen Werthunterschiedes, dennoch promiscue aufzuführen, um eben auch dadurch dem *ὑπερφρονεῖν* keinerlei Vorschub zu leisten. Die *σπουδή* ist also hier auf den Amtseifer zu beziehen. *ὁ ἐλεῶν ἐν ἰατρότῃ*] Nach dem Vorgange von Grotius (*ἐλεῶντας* hic vocat, qui aegrotis aderant, quos posterior aetas parabolanos vocavit) erklärt Meyer (in der ersten, nicht in der zweiten und den folgenden Auflagen) *ὁ ἐλεῶν* vom bestimmten Amte des Krankenpflegers als einem Zweige des Diakonats. Die Begründung dieser Annahme liegt nur in der selbst unbegründeten Annahme, dass auch die beiden vorhergehenden Benennungen *ὁ μεταδιδούς*, *ὁ προϊστάμενος* officiële Benennungen und zwar bestimmter Branchen des Diakonenamtes seien. Es ist vielmehr von der in mannigfachen Sphären sich bewährenden Thätigkeit des Barmherzigen überhaupt die Rede, und die Wirksamkeit des *ἐλεῶν* ist eine weitere und allgemeinere, als die des *μεταδιδούς*, vgl. z. B. Luk. 10, 33 ff. besonders v. 37. Dabei dürfte bei *ὁ ἐλεῶν* im Unterschiede von *ὁ μεταδιδούς* die vorherrschende Beziehung nicht auf Arme, sondern auf Kranke, Verwundete, Gefangene u. s. f. zu statuiren sein. Zu der Ermahnung zur *ἰαρότης*, der Heiterkeit, welche als Siegel der Freiwilligkeit dem Werke der Barmherzigkeit an sich und für den Empfänger erst den rechten Werth verleiht, vgl. 2 Cor. 9, 7. Philem. 14. *Ut enim aegrum vel alio quovis modo afflictum nihil magis solatur, quam ubi videt alacres ac promptos ad opem sibi ferendam animos: ita si tristitiam cernat in eorum vultu a quibus juvatur, id in contumeliam suam accipiet.* Calvin.

V. 9—21. Auf die Ermahnung zum *μη ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δει φρονεῖν*, *ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*, welche der Apostel v. 3—8. durchgeführt hat, folgen nun andere Ermahnungen zu verschiedenen christlichen Tugenden, die im Ganzen gemischter Natur nur im Einzelnen durch innere Verwandtschaft ihrer Objekte mit einander verknüpft sind. An der Spitze steht die *ἀγάπη* als das *πλήρωμα νόμου* 13, 10., der *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* Col. 3, 14. Sie reiht sich auch am leichtesten an das im vorigen Verse zuletzt genannte besondere Charisma des *ἐλεος* als dessen allgemeine und nothwendige Basis an.

V. 9. *ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος*] sc. *ἔστω*. Dieselbe Ellipse s. Hebr. 13, 4. 5. Die Ellipse des Imperativs von *εἰμὶ* ist im Griechischen allerdings sehr selten, doch nicht unerhört, vgl. Kühner Ausf. Gr. der gr. Sprache Th. II. S. 41., und die von ihm angeführten Beispiele aus Hom. II. v. 95. *αἰδώς*, *Ἀργεῖοι* (sc. *ἔστω*). Sophocl. Oed. Col. v. 1480. *Ἰλαος*, *ὦ δαίμων*, *Ἰλαος* (sc. *ἔσθι*). Die *ἀγάπη ἀνυπόκριτος* erscheint

auch 2 Cor. 6, 6., wie 1 Petr. 1, 22. die *φιλαδελφία ἀνυπόκριτος*, wo diese Bestimmung zugleich durch das nachfolgende *ἐκ καθαρᾶς καρδίας ἀλλήλους ἀγαπᾶν* ihre Erläuterung findet. Est enim dictu difficile, quam sint ingeniosi omnes fere homines ad fingendam quam vere non habent caritatem. Neque enim aliis modo mentiuntur, sed sibi quoque imponunt, dum sibi persuadent, non male abs se amari quos non modo negligunt, sed re ipsa abjiciunt. Itaque Paulus non aliam esse caritatem hic pronuntiat, quam quae sit omni simulatione vacua: sibi vero facile quilibet testis esse potest, an nihil habeat in recessu cordis, quod caritati adversetur. Calvin. Wie die *ἀγάπη*, so soll nach 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 5. auch ihre Wurzel die *πίστις ἀνυπόκριτος* sein. ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ] Der Apostel fährt anakoluthisch fort, als ob er im Vorhergehenden statt *ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος* geschrieben hätte *ἀγαπᾶτε ἀνυποκρίτως*, was dem Sinne nach ja allerdings in jenen Worten liegt. Vgl. 2 Cor. 1, 7.: καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν (= καὶ ἐλπίζομεν βεβαίως ὑπὲρ ὑμῶν) εἰδότες, ὅτι κτλ. Hebr. 13, 5.: ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος (ἀφιλάργυροι περιπατεῖτε) ἀρκοῦμενοι τοῖς παροῦσιν. Vgl. auch Winer Anhang. §. 64. 2. S. 620 f. Man kann aber auch, und dies wohl dem Charakter der Rede noch entsprechender, die Participia und Adjektiva durch Suppletion von *ἔστε* als lauter Vorschriften nehmen, so dass nach *ἀνυποκρ.* ein Punkt, und nach *διώκοντες* v. 13. wieder ein Punkt steht. So gewöhnlich, auch Meyer, Lachmann ed. maj. Hingegen in der ed. min. interpungirt Lachmann v. 9—14.: *ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν — — — τὴν φιλοξενίαν διώκοντες εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς.* Er verbindet also die v. 9—13. enthaltenen Participia und Adjektiva mit *εὐλογεῖτε*. Doch einmal können dieselben zum grossen Theil ihrem Inhalte nach gar nicht passender und natürlicher Weise nur als vorbereitende Nebenbestimmungen des *εὐλογεῖτε* gedacht werden, und dann hat auch offenbar erst der Ausdruck *τὴν φιλοξενίαν διώκοντες* v. 13. die Ermahnung *εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας* v. 14. hervorgerufen, die dem Apostel also nicht schon bei *ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν* im Sinne gelegen haben kann. Nach Chrysost. soll *ἀποστυγεῖν* stärker als *στυγεῖν* = *σφοδρὰ μισεῖν*, nach Theodor. = *ἀγαν μισεῖν*, nach Theophyl. = *ἐκ ψυχῆς μισεῖν* sein. So auch viele neuere Ausleger und Lexicographen. Doch zeigen die von Fritzsche z. u. St. beigebrachten Beispiele wenigstens so viel, dass diese verstärkende Bedeutung der Präposition nicht nothwendig zu statuiren ist *), und dass es einfacher ist, anzunehmen, *ἀπό* in *ἀποστυγεῖν* hebe nur die schon in *στυγεῖν* liegende aversative Bedeutung ausdrücklich hervor, wie im Lateinischen *horre* aliquid und *abhorre* aliquid. Dem in *ἀποστυγεῖν* liegenden Begriff der Abwendung entspricht dann der in *κολλᾶσθαι* enthaltene der Zuwendung = *abhorre* und *adhae-*

rescere, vgl. LXX. Ps. 119 (118), 31. Die ungeheuchelte Liebe ist ohne die allgemeine Abwendung vom sittlich Bösen und Zuwendung zum sittlich Guten nicht denkbar. τὸ πονηρόν ist also = turpitude, τὸ ἀγαθόν = honestas überhaupt. Beschränkende Erklärungen von dem, was dem Nächsten schädlich oder nützlich ist, von der Bösartigkeit oder Gutherzigkeit des Sinnes, oder gar von dem Bösen und Guten, was zu gleicher Zeit sich an demselben Menschen zu zeigen pflegt, liegen fern.

V. 10. τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι] „hinsichtlich der Bruderliebe (seid) liebevoll gegen einander.“ Ueber diesen Dativ der Rücksicht vgl. zu 4, 19. Die *φιλαδελφία*, die christliche Bruderliebe, bildet den Unterbegriff zur *ἀγάπη*, der Liebe im Allgemeinen, vgl. 1 Thess. 4, 9. Hebr. 13, 1. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7. *φιλόστοργος* eigentl. s. v. a. *ὃς φιλεῖ τὴν στοργήν*, daher liebevoll, liebevoll, besonders von der Eltern- und Kindesliebe gebräuchlich; hier in Beziehung auf *φιλαδελφία* zur Bezeichnung der Geschwisterliebe. *στοργή*, amor spiritualis fratrum. Bengel. τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι] „in der Achtung einander vorangehend.“ Denn die *φιλαδελφία* hat ihre nothwendige Aeusserungsweise in der dem *ἀδελφός* zu bezeugenden, zuvorkommenden *τιμῇ*. Man sagt sonst gewöhnlich *προηγείσθαι τινι* oder *τινος*. Hier ist es mit dem Accusativ der Person construirt. Vgl. Luk. 22, 47.: *προήρχετο αὐτούς*. So auch *προπορεύεσθαι*, *προδεῖν τινά* (vgl. Passow. s. vv.), Latein. *antecedere*, *anteire*, *praeire* aliquem. Es darf aber nicht erklärt werden, *se ipso potiores ducere* alios. Dies wäre τῇ τιμῇ ἡγούμενοι ἀλλήλους ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, vgl. Phil. 2, 3., oder auch τῇ τιμῇ ἡγούμενοι (ἄγοντες) ἀλλήλους πρὸ ἑαυτῶν. *Προηγείσθαι* im Gegensatz zu *ἔπισθαι* ist vielmehr s. v. a. „als Anführer vorangehen, anführen, vorangehen“, vgl. 2 Makk. 4, 40. Urgirt man den Begriff „als Anführer vorangehen“, so ist zu erklären: „Einander das Beispiel der Ehrerbietung gebend.“ Hält man aber nur das Moment des Voraufgehens überhaupt fest, so kann gesagt werden, dass indem Einer dem Andern vorangeht, so komme er ihm auch zuvor, wo dann die Erklärung Theophylact's durch *προφθάνειν ἕτερον τὸν ἕτερον* oder *προλαμβάνειν ἀλλήλους ἐν τῷ ἀλλήλους τιμᾶν*, der It. und Vulg.: *honore invicem praevenientes* und Luthers: *Einer komme dem Andern mit Ehrerbietung zuvor, die auch besonders gut in den Zusammenhang passt, gerechtfertigt erscheint.* Ferner ab liegt schon die Erklärung des Chrysostomus durch τῇ τιμῇ νικᾶν.

V. 11. τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί] „hinsichtlich des Eifers nicht saumselig.“ Es ist kein Grund vorhanden, die *σπουδή* irgend wie beschränkend, etwa vom Eifer in der Verkündigung und Verbreitung des Evangeliums, oder vom Eifer in der christlichen Frömmigkeit zu erklären. Es ist vielmehr der Eifer in jedweder christlichen Pflichterfüllung gemeint. Treffend daher, wiewohl nicht wörtlich, Luther: „Seid nicht träge, was ihr thun sollt.“ τῷ πνεύματι ζέοντες] „im Geiste brennend“,

*) Meyer erklärt sich wieder gegen Fritzsche für die verstärkende Bedeutung.

Gegensatz zu τῇ σπουδῇ δακνηοί, und Steigerung von τῇ σπουδῇ μὴ δακνηοί. Der Eifer soll eben ein glühender Eifer sein. Auch hier, vgl. zu 8, 4. wird πνεῦμα weder den Menscheng Geist an sich, noch den Gottesgeist an sich, sondern den vom Gottesgeiste durchdrungenen Menscheng Geist bedeuten. Vgl. ζῶν τῷ πνεύματι AG. 18, 25. auch 1 Thess. 5, 19. Zu der bei kleineren Wörtern auf ζῶ regelrechten, uncontrahirten Form ζῶντες vgl. Buttmann Ausf. gr. Sprachl. Th. I. §. 105. Anm. 2. S. 497. ζῶ vom geistigen aestuare findet sich oft auch bei den Klassikern. τῷ κυρίῳ δουλεύοντες] Diese durch AB. Cod. Sinait. D.** E. L. den meisten Minuskeln, so wie durch fast alle Versionen und Patres überwiegend bezeugte lect. rec., vgl. Reiche Comm. crit. p. 70 ff., ist auch in neuerer Zeit noch mit Recht von Matthiä, Lachmann, Tischendorf und Rink Lucubr. crit. p. 128 sq. festgehalten und von den meisten Auslegern vertheidigt worden. Der Anstoss, welchen die allgemeine Sentenz mitten unter den speciellen Vorschriften erregt, lässt sich dadurch heben, dass man τῷ κυρίῳ δουλεύοντες als Ziel und Beschränkung der beiden vorausgehenden Ermahnungen fasst. Der glühende Eifer soll nicht im Dienste des eigenen Ich, sondern im Dienste des Herrn stehen, wodurch er vor fanatischem Uebermass bewahrt bleibt. Denn wie der δοῦλος Χριστοῦ nicht als ἀνθρωπάρεσκος Eph. 6, 6. Col. 3, 22., so wird er auch umgekehrt in keinem Lebensverhältnisse in fleischlichem Eifer, sondern μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου 1 Petr. 3, 15. handeln und wirken. Ueberdies war auch schon äusserlich die Zusammenstellung von πνεῦμα und κύριος eine nahe liegende. Luther hat an unserer Stelle nach der weniger bezeugten Lesart τῷ καιρῷ δουλεύοντες (so namentlich D*FG. Griesbach) übersetzt: „Schicket euch in die Zeit.“ Auch an sich will diese von Olshausen, Meyer und Fritzsche vertheidigte Lesart wenig passend erscheinen. Denn dem Ausdrucke δουλεύειν τῷ καιρῷ haftet immer eine gewisse Zweideutigkeit an, und nach bestimmt ausgeprägter, specifisch paulinischer Vorstellung ist der Christ in jeder Beziehung ein ἐλεύθερος, und nur ein δοῦλος θεοῦ, Χριστοῦ oder auch δικαιοσύνης Röm. 6, 18., aber nicht ein δοῦλος ἀνθρώπων 1 Cor. 7, 23., und auch nicht ein δοῦλος καιροῦ. Die selbst für den Christen unverfänglichen Beziehungen, welche auch der Apostel der geläufigen Formel der natürlichen Weltklugheit, nämlich dem δουλεύειν, λατρεύειν τῷ καιρῷ, hätte unterlegen können, bestanden entweder in der Vorschrift, die Zeitleiden geduldig zu ertragen, — doch dies wäre ὑπομένειν τὰς θλίψεις s. den folg. Vers, τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ 8, 18., oder, den rechten Zeitpunkt des Handelns sei es vorsichtig abzuwarten, — doch dies wäre τηρεῖν τὸν καιρόν, sei es nicht vorüber gehen zu lassen, sondern eifrig zu ergreifen, — doch dies wäre ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν Eph. 5, 16. Col. 4, 5., an welchen Stellen Luther sprachlich falsch, durch die in Rede stehende Lesart unserer Stelle verleitet, gleichfalls „schicket euch in die Zeit“ übersetzt hat. Dass τῷ κυρίῳ δουλεύοντες an unserer Stelle sehr gut passen würde, gibt übrigens Meyer zu.

Nur meint er, dass die Abschreiber sich leichter an dem δουλεύειν τῷ καιρῷ, als an dem sehr gangbaren δουλεύειν τῷ κυρίῳ, vgl. AG. 20, 19. Eph. 6, 7. Röm. 14, 18. 16, 18. Col. 3, 24. al., vergriffen haben werden. Indess eine absichtliche, reflexionsmässige Aenderung dürfte hier keinesfalls zu statuiren sein, da die Verwechslung von κύριος und καιρός in den Handschriften auch sonst vorkommt, vgl. Fritzsche z. u. St.

V. 12. Wie die drei Ermahnungen des vorhergehenden Verses, so stehen auch die drei Ermahnungen dieses Verses im inneren Zusammenhange; und wie das τῷ κυρίῳ δουλεύειν das beschränkende Ziel des glühenden Eifers, so gibt das τῇ προσευχῇ προσκατερεῖν die Quelle der Kraft für die hoffende Geduld an. τῇ ἐλπίδι χαίροντες] Man sagt allerdings eben sowohl χαίρειν τινί, laetari re, vgl. LXX. Prov. 17, 19. als χαίρειν ἐπὶ τινί, laetari de re, Luk. 1, 14. 1 Cor. 16, 6. Hier aber soll nicht zur Freude über die in Trübsalen vorhandene Hoffnung, so dass der Dativ das Objekt der Freude bezeichnete, sondern zur Freude vermittelt oder vermöge der Hoffnung aufgefordert werden. Der Dativ ist also entweder einfach instrumental zu nehmen, oder dient zur Angabe des Grundes, vgl. zu 11, 20. und Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 584. S. 252 f. Die Christenhoffnung ist das Motiv der Christenfreude, wie die heidnische Hoffnungslosigkeit das Motiv der heidnischen Trauer, vgl. 1 Thess. 4, 18. Der sichere und beständige Grund dieser Hoffnung ist aber nicht etwa die Verheissung irdischer Hülfe, sondern die Verheissung himmlischer Errettung, der Verleihung zukünftiger δόξα, vgl. 5, 2. 8, 24. Gaudium non modo est affectus, sed etiam officium christianorum. Bengel. τῇ θλίψει ὑπομένοντες] wohl nicht = der Drangsal Stand haltend, nach Analogie der Ausdrücke ὑποστῆναί τινι und μένειν τινί, sondern = in oder bei der Drangsal beständig. Luther: „geduldig in Trübsal.“ Der Dativ bezeichnet den Zustand, in welchem man etwas thut, Winer III. K. 3. §. 31. 4. c. S. 246., und steht mit Weglassung der Präposition ἐν wegen des Parallelismus mit den vorhergehenden und nachfolgenden Dativen. Die ἐλπίς erzeugt die ὑπομονή 8, 25., wiewohl auch umgekehrt, dem beständigen Kreislaufe des inneren Lebens entsprechend, durch die bewährte ὑπομονή die ἐλπίς selbst vollendet wird, vgl. 5, 4. τῇ προσευχῇ προσκατεροῦντες] vgl. Luk. 18, 7. AG. 1, 14. Eph. 6, 18. Col. 4, 2. 1 Thess. 5, 17. Caeterum ne fatigemur, optimum est remedium precandi assiduitas. Calvin.

V. 13. Nach der allgemeinen Ermahnung zum Trachten nach ungefärbter Liebe, so wie nach dem Guten überhaupt mit Vermeidung des Bösen v. 9., folgte eine in sich geschlossene Reihe specieller Vorschriften, welche sich als solche durch die äussere Harmonie des Satzbaues kund gibt. Denn auf die zweigliedrige Paränese v. 10. folgten zwei dreigliedrige v. 11. u. 12., welche nun v. 13. wieder durch eine zweigliedrige abgeschlossen werden. Mit v. 14. hört dann die Participialconstruction auf und es beginnt mit dem eintretenden Imperativ

eine neue Constructionsweise und Ermahnungsreihe. *ταῖς χρεαῖς τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες*] Schon Thomas M. bemerkt richtig: *Οὐ μόνον κοινωνῶ σοι τοῦ δέινος ἀντὶ τοῦ συμμετέχω σοι, ἀλλὰ καὶ κοινωνῶ σοι ὧν ἔχω ἀντὶ τοῦ μεταδίδωμι*. Denn *κοινωνεῖν* hat sowohl intransitive, als transitive Bedeutung = theilnehmen, oder = mittheilen. In allen anderen neutestamentl. Stellen herrscht nun die intransitive Bedeutung, vgl. Röm. 15, 27. Phil. 4, 15. 1 Tim. 5, 22. Hebr. 2, 14. 1 Petr. 4, 13. 2 Joh. 11. und *συγκοινωνεῖν* Eph. 5, 11. Phil. 4, 14. Apok. 18, 4. Zweifelhaft kann nur sein Gal. 6, 6. und unsere Stelle. Doch vgl. auch über die Galaterstelle Meyer im Commentar z. St. So hat denn auch in unserem Verse die intransitive Bedeutung von vorne herein ein günstiges Vorurtheil für sich, und es wäre daher *ταῖς χρεαῖς τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες* zu erklären: „an den Bedürfnissen der Heiligen Gemeinschaft habend“, oder „Theil nehmend“, d. i. auch so verhaltend, als ob sie eure eigenen wären, d. h. ihnen abhelfend. Auch an sich ist diese Erklärung näher liegend und einfacher, als die aktive Fassung des Verbums, nach der man vielmehr den Ausdruck *τοῖς χρεαῖς ἔχουσιν ἁγίοις κοινωνοῦντες* erwartet hätte, weil man wohl den Bedürftigen, nicht aber den Bedürfnissen mittheilt. AG. 20, 34. lesen wir zwar *αὐτοὶ γινώσκετε, ὅτι ταῖς χρεαῖς μου καὶ τοῖς οὐσι μετ' ἐμοῦ ὑπήρεθσαν αἱ χεῖρες αὐταί*: doch wenn man auch hier mit Winer Anhang. §. 64. III. 1. Anm. S. 628. und mit Fritzsche z. u. St. *καὶ τοῖς μετ' ἐμοῦ* für identisch mit *καὶ ταῖς χρεαῖς τῶν ὄντων μετ' ἐμοῦ* nehmen will, so steht eben hier das Verbum *ὑπηρετεῖν* und nicht *κοινωνεῖν*, und man sagt wohl „dem Bedürfnisse dienen“, oder „ihm abhelfen“, aber nicht „dem Bedürfnisse mittheilen.“ Die Mildthätigkeit gegen die armen Heiligen lag dem Apostel auch sonst sehr am Herzen, vgl. AG. 24, 17. 1 Cor. K. 16. 2 Cor. K. 8. u. 9. Gal. 2, 10. Sanctos autem specialiter juvare praecipit: nam tametsi ad universum hominum genus extendere se debeat caritas nostra, singulari tamen affectu debet amplecti domesticos fidei, qui arctiori nobiscum vinculo conjuncti sunt. Calvin. Und hierin folgte er dem Vorbilde des lebendigen Gottes, *ὃς ἐστὶ σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν*. 1 Tim. 4, 10. Die Lesart *μνείαις* statt *χρεαῖς*, welche D*FG. al. Clar. Boern. Codd. lat. bei Rufin und mehrere Patres darbieten, und die schon durch das folgende *τὴν φιλοξενίαν διώκοντες* widerlegt wird, verdankt offenbar ihren absichtlichen oder unabsichtlichen Ursprung der späteren Märtyrerverehrung. Denn *αἱ μνῆαι* oder *αἱ μνήμαι τῶν ἁγίων* (*μαρτύρων*) wurden die jährlichen Gedächtnisstage der Märtyrer genannt, (vgl. *τὰ γενέσια τῶν μαρτύρων*), und *τὰς μνείας τῶν μαρτύρων τελεῖν*, *ταῖς μνήμαις* (*μνείαις*) *τῶν ἁγίων* (*μαρτύρων*) *κοινωνεῖν*, *memoriis sanctorum communicare* sind bei den Kirchenvätern öfter vorkommende Ausdrucksweisen, vgl. Matthäi ed. min. z. u. St. Fritzsche z. u. St. u. Suicer Thes. eccles. II. 372. Memorabile est, Paulum, ubi expresse de officiis e communione sanctorum fluentibus agit, nil tamen de defunctis usquam ponere. Bengel. *τὴν φιλοξενίαν διώκοντες*] Eine im N. T. öfter vorkommende Ermahnung vgl.

Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9. auch 1 Tim. 5, 10. Tit. 1, 8., die unter den damaligen Verhältnissen, namentlich bei dem Mangel an öffentlichen Gastherbergen im Alterthume, besonders nahe lag. Die *φιλοξενία* als Ausfluss der *φιλαδελφία* v. 10. bestand in der gastfreundlichen Aufnahme und Pflege reisender Brüder. *διώκοντες*, sectantes, ut hospites non modo admittatis, sed quæeratis. Bengel.

V. 14. Der Ausspruch dieses Verses erinnert an Matth. 5, 44. vgl. Luk. 6, 28., welches Wort des Herrn dem Apostel hier wohl auch vorgeschwebt haben mag. Zwar heisst es im Evangelium *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς*; indess einmal war Paulus zur Wahl des *διώκειν* durch das unmittelbar vorhergegangene *διώκειν* veranlasst, dann ist das *καταρᾶσθαι* selbst nur eine Species des *διώκειν* und das *εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς* schliesst also das *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* mit ein, vgl. auch das gleich folgende *εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε*, und endlich folgt auch umgekehrt bei Matthäus auf das *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* das verwandte *προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν — διωκόντων ὑμᾶς*. Die Annahme der Beziehung auf ein solches ausdrückliches Herrnwort wird überdies durch andere, entsprechende Beziehungen in den apostolischen Briefen, welche vorherrschend auf die Bergpredigt zurückweisen, unterstützt, vgl. Röm. 2, 19. 1 Cor. 4, 12. 13. 7, 10. Jak. 4, 9. 5, 12. 1 Petr. 3, 9. 14. 4, 14. *διώκοντας*, persequentes, Christi causa, καὶ μὴ καταρᾶσθε, neque maledicite, ne animo quidem. Bengel. Vgl. auch Luk. 23, 34. AG. 7, 60.

V. 15. Die Infinitive *χαλεῖν*, *κλατεῖν* (= *χαλεῖν*, *κλατεῖν ὑμᾶς δεῖ*) stehen, wie auch sonst öfter in präcis gebietender Rede, statt der Imperative *χαλεῖτε*, *κλατεῖτε*, vgl. Phil. 3, 16. Winer III. K. 4. §. 45. 7. S. 383. Der Gegensatz von *χαλεῖν* und *κλατεῖν* findet sich auch sonst öfter, vgl. Joh. 16, 20. 1 Cor. 7, 30. Zur Sentenz vgl. Jes. Sir. 7, 34.: *μὴ ὑστέρει ἀπὸ κλαιόντων καὶ μετὰ πενθούντων πένθησον*. Sehr wahr und treffend bemerkte schon Chrysostomus: *κατοίγι ἐκεῖνο φιλοσφωτέρας δεῖται ψυχῆς, τὸ χαλεῖν μετὰ χαϊρόντων μᾶλλον ἢ τὸ κλατεῖν μετὰ κλαιόντων*. *Τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ἡ φύσις αὐτὴ κατορθοῖ, καὶ οὐδεὶς οὕτω λίθινος, ὃς οὐ κλατεῖ τὸν ἐν συμφοραῖς ὄντα*. *ἐκεῖνο δὲ γενναίας ἀφόδρα δεῖται ψυχῆς, ὥστε τῷ εὐδοκίμοῦντι μὴ μόνον μὴ φθονεῖν, ἀλλὰ καὶ συνήδουσαι*. Gut auch Bengel: *Fletui proprie opponitur risus: sed hoc loco (uti 1 Cor. 7, 30.) gaudium dicitur, non risus, qui Christianis in mundo minus convenit*.

V. 16. Es fragt sich, wie die Participia *φρονοῦντες* und *συναπαγόμενοι* zu construiren sind. Man kann sie von den vorhergehenden, statt der Imperative gesetzten Infinitiven *χαλεῖν*, *κλατεῖν* abhängen lassen. Indess mit v. 16. beginnt eine neue, nicht bloss den Inhalt von v. 15. näher bestimmende und erläuternde Sentenz. Oder man kann sie zu dem nachfolgenden *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς* struiren. So Lachmann, Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2. sqq., u. Meyer (in der ersten, nicht in der zweiten und in den folgenden Auflagen). Doch diese Construction erscheint an sich und namentlich auch deshalb ge-

zwungen, weil dann auch die Participia v. 17—19. von *γίνεσθε* abhängig gemacht werden müssen. Vielmehr sind auch hier die Participia *φρονοῦντες* κτλ. (vgl. zu v. 9.) durch ein suppletives *ἔστε* imperativisch zu verstehen. So auch Meyer in der zweiten und in den folgenden Auflagen. *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες*] Die Liebe, aus welcher das Mitfreuen und Mitleiden mit der Freude und dem Leiden der Anderen hervorgeht, ist zugleich die Quelle der wechselseitigen brüderlichen Eintracht. Zu *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* = einträchtig, gleichgesinnt sein, vgl. 15, 5. 2 Cor. 13, 11. Phil. 2, 2. 4, 2. Allerdings findet sich in diesen Stellen entweder einfach *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* oder *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις* einträchtig gesinnt sein unter einander. Doch sagt *εἰς ἀλλήλους* gegen einander, d. i. im Verhältnisse zu einander, so dass einer auf den Andern blickend mit ihm in Eintracht zu stehen bestrebt ist, wesentlich dasselbe. Es ist deshalb kein Grund vorhanden, von der constanten Bedeutung der Formel *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* abzugehen, und *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονεῖν* als Gebot nicht der Eintracht, sondern der Bescheidenheit zu fassen, im Sinne von: „so gegen einander gesinnt, dass der eine den andern sich gleich stelle und sich nicht mehr zuschreibe als ihm.“ Auch das nachfolgende *μὴ τὰ ὑψηλά φρονοῦντες* enthält keine Nöthigung für diese Auffassung. Denn diese Worte geben nicht sowohl eine nähere Erklärung des unmittelbar Vorhergegangenen, als sie vielmehr theils äusserlich durch den Ausdruck *φρονεῖν*, theils innerlich dadurch veranlasst sind, dass zweckgemäss auf das Gebot der Eintracht das Verbot des Hochmuthes folgt, insofern nämlich der Hochmuth eine Hauptquelle der Zwietracht ist. *μὴ τὰ ὑψηλά φρονοῦντες*] nicht nach hohen Dingen trachtend, vgl. 11, 20. *τὰ ὑψηλά* sind Reichthum, Ehre, hohe Stellung u. s. f. *ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι*] *συναπάγεσθαι* mit fortgezogen werden. Die schlimme Bedeutung des Wortes „mit zum Bösen fortgeführt, mit verführt werden“ liegt weder in dem Worte an sich, noch findet sie hier statt, sondern resultirt nur zuweilen aus dem Zusammenhange, vgl. Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17. *συναπάγεσθαι* mit dem Dative der Person heisst: „zugleich mit Jemandem fortgezogen werden“, mit dem Dative der Sache: „zugleich durch etwas fortgezogen werden“, so in den angef. St. Nehmen wir nun *τοῖς ταπεινοῖς* als Maskul. (Luther: „haltet euch herunter zu den Niedrigen“), so ist also zu erklären: „lasset euch zugleich mit den Niedrigen fortziehen, näm. *εἰς τὴν ταπεινωσιν αὐτῶν* Joh. 1, 10, zu ihrer Niedrigkeit.“ Wesentlich denselben Sinn ergebend, wiewohl, wegen des Gegensatzes zu *τὰ ὑψηλά*, grammatisch näher liegend ist es aber, auch *τοῖς ταπεινοῖς* als Neutrum zu fassen. Dann ist zu erklären: „lasset euch durch die Niedrigkeit mit fortziehen, näm. *εἰς τὰ ταπεινά*, zum Niedrigen.“ *τὰ ταπεινά* sind die niederen Verhältnisse, Zustände und Geschäfte des Lebens, die den Menschen wie eine Gewalt ergreifen und gleichsam in ihren Strudel hineinziehen oder mit sich (*συν*) hinwegreissen. Die Demuth nun lässt dies willig geschehen, und entzieht sich nicht, wie der hochmüthige

Sinn, der Theilnahme am Niedrigen, sondern wird vielmehr von selbst zu ihr hingezogen. *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς*] vgl. zu 11, 25. Wie der Hochmuth in dem *τὰ ὑψηλά φροεῖν*, so gibt er sich auch in dem *φρόνιμον εἶναι παρ' ἑαυτῷ* als seiner eigenthümlichsten Species kund. Dieser das Urtheil anderer verachtende Eigendünkel ist auch dem *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* besonders hinderlich.

V. 17. Der Apostel hat bisher den Gläubigen neben den Selbstpflichten vorherrschend (doch vgl. v. 14.) ihre brüderlichen Pflichten gegen einander eingeschärft; nunmehr richtet sich sein Blick vorherrschend auf die, welche draussen sind, und er regelt das Benehmen der Christen zu denselben in einigen im Verhältnisse zu ihnen besonders nahe liegenden Punkten, indem er namentlich das Verbot der Selbstsuche und das Gebot der Friedfertigkeit und Gutthätigkeit aufstellt. *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες*] sc. *ἔστε*. Keinem, er sei Christ oder Nichtchrist, Jude oder Heide, Böses mit Bösem vergeltend. Diese specifisch christliche Ermahnung, vgl. 1 Thess. 5, 15. 1 Petr. 2, 23. 3, 9. Matth. 5, 39., steht in direktem Gegensatze zu den Vorschriften eben sowohl der heidnischen, vgl. Hermann zu Sophoc. Philoct. v. 679. (Nec laudant Graeci, si quis iniquis aequus est, sed virtutem esse censent, aequis aequum, iniquum autem iniquis esse.), als der pharisäischen, vgl. Matth. 5, 38. 43., Moral. *προνοοῦμενοι κατὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων*] LXX. Prov. 3, 4. allerdings abweichend vom Grundtexte: *καὶ προνοοῦ κατὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων*. Polycarp. ep. ad. Philipp. c. 6.: *προνοοῦντες αἰὲ τοῦ καλοῦ ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*. Vgl. 2 Cor. 8, 21.: *προνοοῦμενοι κατὰ οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου, ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων*. Hieraus erklärt sich die Entstehung der Lesarten *προνοοῦμενοι κατὰ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων* und *προνοοῦμενοι κατὰ οὐ μόνον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων* an unserer Stelle, die allerdings an sich eine angemessene Glosse enthalten. Gemma non solum debet esse gemma, sed etiam bene sedere in annulo, ut splendor occurrat in oculos. Bengel. Mit Recht bemerkt aber auch Theophyl., Pauli Ermahnung bezwecke nicht die *κενοδοξία*, sondern das *ἀκανθάλιστον καὶ ἀπρόσκοπον*, näm. *ἵνα μὴ παρέχωμεν καθ' ἡμῶν ἀφορμὰς τοῖς βουλομένοις*. Vgl. 1 Cor. 10, 32. Der Apostel ermahnt die Gemeinde, auf Gutes d. i. auf einen sittlichen und ehrbaren Wandel bedacht zu sein vor den Augen oder nach dem Urtheile aller Menschen, d. i. nicht nur vor den Christen, sondern auch vor den Juden und Heiden. Indem er so für ihren eigenen Ruf besorgt ist, trägt er damit im letzten Grunde Sorge für ihren Gottes Ruhm, der durch bösen Wandel der Seinen geschändet wird vor den Ungläubigen, vgl. Röm. 2, 24., und für ihres Nächsten Heil, welches eben durch das Anschauen ihres guten Wandels vermittelt wird, vgl. Matth. 5, 16. 1 Cor. 10, 33. Die Verba, welche eine Fürsorge ausdrücken, wie *ἐπιμελεῖσθαι*, *προνοεῖσθαι* werden nicht nur mit dem Genitiv 1 Tim. 5, 8., sondern zuweilen, wie hier LXX. Prov. 3, 4. 2 Cor. 8, 21., auch mit dem Akkusa-

tiv construiert, vgl. Kühner Ausf. Gr. der gr. Spr. Th. II. §. 593. Anm. 1. S. 190. Ueber den wechselnden Gebrauch des Deponens *προνοεῖσθαι* und der aktiven Form *προνοεῖν*, so 1 Tim. 5, 8., vgl. Passow s. v.

V. 18. *εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες*] Vgl. Phil. 4, 5. Gut Grotius: Omnium amici este, si fieri potest, si non potest utrimque, certe ex vestra parte amici este. Durch *εἰ δυνατόν* wird zugestanden, dass die objektive Unmöglichkeit des *εἰρηνεύειν* eintreten könne; namentlich auch da, wo Wahrheit, Recht und Pflicht den Kampf gebieten. Doch wäre auch in diesem Falle der Friedensbruch nicht von unserer, sondern von der gegnerischen Seite her verschuldet. *τὸ ἐξ ὑμῶν* weist jede subjektive Beschränkung des *εἰρηνεύειν* zurück; gebietet also nicht sowohl ein unbedingtes Friedehalten, als vielmehr nur eine unbedingte Friedfertigkeit. Es kann demnach den kampfgerüsteten Wahrheitszeugen nicht etwa der apostolische Ausspruch unseres Verses entgegen gehalten werden. Wie derselbe nach der einen Seite hin (*τὸ ἐξ ὑμῶν*) allerdings diejenigen trifft, welche statt den wahren Frieden, d. i. den Frieden auf Grund der Wahrheit, als Ziel des Kampfes zu betrachten und zu erstreben, am Unfrieden selber ihre Freude haben, so trifft er doch nach der andern Seite hin (*εἰ δυνατόν*) eben so sehr diejenigen, welche den Frieden um jeden Preis, auch den der Wahrheit, zu erhalten sich bemühen. Dem *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* muss stets das *ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ* zur Seite gehen, und die *ecclesia Christi* heisst hier auf Erden nicht umsonst eine *ecclesia militans*. Neque enim fieri potest, ut Christi militibus aeterna sit pax cum mundo, cujus princeps est Satan. Calvin. Die Formel *τὸ ἐξ ὑμῶν*, quantum ex vobis fieri potest, „was das von euch aus Geschehende betrifft“, ist selten; häufiger sind die Ausdrücke *τό γε ἐπ' ἐμοί*, *τοῦτ' ἐμέ*, *τὸ εἰς ἐμέ*, *τὸ κατ' ἐμέ* vgl. 1, 15. Lateinisch: quantum in me est.

V. 19. *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί*] Je schwerer der Mensch dem Verbote der Selbstrache sich unterwirft, je leichter er es übertritt, desto angemessener sucht der Apostel es hier durch die inständige und gewinnende Anrede *ἀγαπητοί* seinen Lesern eindringlich zu machen. Et quoniam non facile frenum admittunt qui semel correpti sunt hoc impotenti affectu, blanda appellatione quasi manum injicit ut nos retineat, dum nomine appellat Dilectos. Calvin. Vgl. auch eben denselben über den Unterschied von *ἑαυτοὺς ἐκδικεῖν* und *κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόναι* v. 17. *ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ*] Ueber den Konstruktionswechsel, für *ἀλλὰ δόντες τόπον τῇ ὀργῇ* vgl. Winer Anhang. §. 64. 2. b. S. 621 f. Der Eintritt des Imperativs lässt die eingeschränkte Pflicht stärker und selbstständiger hervortreten. Richtig schon Chrysostomus: — *ποῖα ὀργῇ; τῇ τοῦ Θεοῦ*. — *Συγχώρησον οὐτ' αὐτῷ, φησὶν, ἐπεξελθεῖν. τοῦτο γὰρ ἐστὶ δότε τόπον τῇ ὀργῇ*. So auch die meisten Ausleger. Dass die *ὀργῇ τοῦ Θεοῦ* gemeint sei, zeigt sowohl der Gegensatz zu *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες* d. i. der Gegensatz der

Selbstrache und der Gottesrache, als auch der Inhalt des gleich folgenden begründenden Citats. Wir sollen dem Zorne Gottes Raum geben, weil er sich selbst die Rache vorbehalten hat. Der sich von selbst verstehende Zusatz *τοῦ Θεοῦ* brauchte also nicht ausdrücklich hinzugefügt zu werden. Eben so fehlt er 1 Thess. 1, 10. 2, 16. Röm. 5, 9. irae illi, bemerkt Bengel, de qua in scripturis tam multa dicuntur; id est, irae Dei, quae sola justa est, et sola meretur ira dici. Ellipsis religiosa. 2 Chron. 24, 18. *τόπον* (oder *χώραν*) *διδόναι τῇ ὀργῇ τινος*, dem Zorne Jemandes Raum geben, heisst, gestatten, dass sein Zorn an dem Gegner Rache nehme, denn jegliche Kraft verlangt, dass ihr Raum verstattet werde zu ihrer Ausübung. Vgl. Eph. 4, 27.: *μηδὲ δίδετε τόπον τῷ διαβόλῳ*. Man soll dem Satan keinen Raum verstatten, sondern ihm den Zugang wehren, damit er nicht den Sieg davontrage. Jes. Sir. 38, 12.: *καὶ ἱατρῷ δὸς τόπον*. Man gibt dem Arzte Raum, lässt ihn zu, damit er heilen könne. So soll man auch dem Zorne Gottes Raum gestatten, ihn gewähren und walten lassen, damit er strafen könne, denn durch voreilige und vorgreifende Selbstrache schneidet man ihm den Zugang ab. Die Ausleger führen als Parallelstelle Synops. Sohar. p. 95. an: Homo non debet properare, ut vindictamumat (vgl. *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες*); melius est, si vindictam committit alii (Deo), (vgl. *ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ*). Der Christ soll die persönliche Verletzung, so weit sie eben nur Verletzung seiner eigenen Person ist, unbedingt vergeben; so weit sie aber zugleich Verletzung der göttlichen Heiligkeit, des gottgewollten Rechtes und der gottgesetzten Ordnung ist, soll er die ihr zukommende Vergeltung, d. i. ihre Strafe, zur Herstellung dieser heiligen und unverbrüchlichen Ordnungen und unantastbaren Güter wollen, den Vollzug dieser Strafe aber, so weit ihm nicht etwa selber das Strafamt befohlen, oder er zur Inanspruchnahme der gottverordneten Strafgewalt verpflichtet ist, gern und willig Gott dem Herrn selber anheimstellen. Vgl. Melanchthon z. u. St. Aber nicht nur Gott anheimstellen, sondern auch von Gott erflehen soll er die Offenbarung der richterlichen Gerechtigkeit Gottes zu seines heiligen Namens Verherrlichung gegenüber jeglicher freventlichen Verletzung desselben, sie sei nun durch Verletzung seiner eigenen Person oder der Person eines Anderen oder sonst wie vermittelt. Doch soll er dies in Beziehung auf die Person des Frevlers immer nur in der Absicht thun, damit er, wo möglich, durch Zucht zur Busse, zur Umkehr und zum Heile geleitet werde. So verwirft also nicht, sondern bestätigt vielmehr das apostolische Diktum unserer Stelle das Gebet wider die Feinde in den alttestamentlichen s. g. Fluch- oder Rachepsalmen. Auch die Fürbitte des Herrn am Kreuze *πάτερ ἄφες αὐτοῖς* Luk. 23, 34. widerspricht dem nicht. Denn wie die heilige Gegenbitte den Inhalt der christlichen Fürbitte immer als letztes Ziel im Hintergrunde birgt und in sich einschliesst, so setzt auch die christliche Fürbitte den Inhalt der heiligen Gegenbitte stets als ihre Basis voraus, wenn auch dem Charakter der Alttestamentlichen Oekonomie entsprechend die Ge-

genbitte, dem der Neutestamentlichen die Fürbitte in den Vordergrund tritt. Vgl. Luk. 9, 5. 2 Thess. 1, 6. 2 Tim. 4, 14. 1 Petr. 2, 23. Apok. 6, 10. und die trefflichen Bemerkungen Hengstenbergs in seinem Commentar über die Psalmen B. IV. Abth. II. S. 297—305. Andere Ausleger beziehen *ὀργή* an unserer Stelle auf den eigenen Zorn des Beleidigten, und erklären *διδόναι τόπον τῇ ὀργῇ* „dem Zorne Raum geben“, durch: „ihm Zeit lassen, zu verzaubern, seinem Ausbruche wehren, bis er innerlich verfliegen ist.“ Sie berufen sich dafür auf den Gebrauch der Lateiner, namentlich Liv. 2, 56.: Darent irae spatium. 8, 32. Seneca de ira 3, 39. Lactant. de ira 18.: Ego vero laudarem, si, quum fuisset iratus, dedisset irae suae spatium, ut residente per intervallum temporis animi tumore haberet modum castigationis. Doch spatium ist in allen diesen Stellen s. v. a. temporis spatium der Zeitraum, was *τόπος* im Griechischen nicht bedeutet. Da *διδόναι τόπον τῇ ὀργῇ* nicht: „innerlich dem Zorne Zeit lassen“, sondern: „innerlich oder äusserlich dem Zorne Spielraum verstatten“, bedeutet, so kann hier eben nur von dem göttlichen Zorne die Rede sein. Noch andere endlich erklären *ὀργή* von dem Zorne des Widersachers, der *ὀργή τοῦ ἐχθροῦ*, dem man Raum geben, d. i. ausweichen solle. Diese Auffassung liesse sich sprachlich rechtfertigen. So heisst es Luk. 14, 9.: *δὸς τούτῳ τόπον* d. i. mache ihm Platz, weiche ihm; vgl. LXX. Jud. 20, 36.: *καὶ ἔδωκεν ἀντὶς Ἰσραὴλ τῷ Βενιαμὴν τόπον*. Doch einmal wird man, wenn vom menschlichen Zorne die Rede wäre, nicht leicht an den Zorn des Beleidigers denken, weil ja die Beleidigung gar nicht nothwendig im Zorne verübt zu sein braucht, sondern an den Zorn des Beleidigten, der in Folge der erlittenen Beleidigung in ihm aufzusteiern pflegt; dann aber hat auch die Ermahnung, dem Zorne des Gegners auszuweichen, und ihn gleichsam sich austoben zu lassen, da man doch gewiss sein könne, dass Gottes Strafe ihn treffen, und man so an ihm gerächt werden würde, einen gewissen unapostolischen Anstrich einer nicht einmal recht würdigen Klugheitsregel. *γέγραπται γάρ* Deuter. 32, 35. *ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος* Der hebr. Text lautet: *לִּי נִקְמָה בְּיָמַי*, „mir gehört Rache und Vergeltung.“ Die LXX. haben: *ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*. Paulus hat, mit Hinzufügung des *λέγει κύριος*, wodurch der Inhalt des Citates als ein Gotteswort markirt wird, vgl. 14, 11. 1 Cor. 14, 21. 2 Cor. 6, 17., und mit Benutzung der Ausdruckweise der LXX., dem hebräischen Grundtexte entsprechender übersetzt. Das *ἐγὼ ἀνταποδώσω* statt *καὶ ἀνταπόδοις* (auch die Paraphrase des Onkelos hat *אֲנִי נִקְמָה בְּיָמַי*) schliesst entsprechend dem *ἐμοὶ ἐκδίκησις* die Selbststrache des Beleidigten energisch aus. Die gleiche Form desselben Citats Hebr. 10, 30. ist wohl schwerlich als bloss zufällige Uebereinstimmung zu betrachten, vgl. Bleek z. St.

V. 20. ist aus Prov. 25, 21. 22. genau nach den mit dem Grundtexte im Wesentlichen übereinstimmenden LXX. entnommen. Der Apo-

stel eignet sich diese Worte selbst an, weshalb er sie ohne Citirformel einführt, vgl. zu 10, 13. Die Folgerungspartikel *οὖν* hat er selbst hinzugefügt. Sie fehlt in D*FG. al. Goth. al. und ist von Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2 sqq., weggelassen worden. Die Auslassung ist entweder dem Texte der LXX. conformirt, oder daraus zu erklären, dass den Abschreibern hier nicht sowohl eine Folgerung (*οὖν*) als vielmehr ein Gegensatz zu *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες* v. 19. an der Stelle zu sein schien. Daher lesen denn auch AB. Cod. Sinait. Vulg. Ruf. al. *ἀλλ' ἐὰν πεινῇ κτλ.*, was Lachmann recipirt hat. Dass diese Lesart erst nach erfolgter Weglassung des *οὖν* entstanden sei, dafür sprechen die sonst noch vorkommenden var. lect. *ἀλλὰ καὶ ἐὰν πεινῇ κτλ. ἐὰν γὰρ πεινῇ κτλ. ἐὰν δὲ πεινῇ κτλ.* Das *οὖν* enthält aber logisch nicht unrichtig eine steigernde Folgerung aus dem v. 19. enthaltenen Verbote der Selbststrache. Sollen wir Gott die Rache anheimstellen, so folgt, dass wir uns nicht nur nicht selbst rächen, sondern auch dem Feinde Gutes thun sollen. Und in der That wird psychologisch das innere Absehen von der Selbststrache die innere Geneigtheit zum Wohlthun zur Folge haben, während das Entziehen der Wohlthat als eine Art indirecter Selbststrache sich betrachten lässt. Ueber die Formen der späteren Gracität *πεινῇ* und *διψῇ* statt *πεινῇ* und *διψῇ* vgl. Lobeck ad Phryn. p. 61. Winer Zweiter Abschn. §. 13. 3. b. S. 88. *τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρωπος πρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ*] gibt das Motiv zur Wohlthätigkeit gegen den Feind an. Die meisten älteren, wie neueren Ausleger fassen mit Recht den Ausdruck „glühende Kohlen“ als orientalisches Bild des penetranten anhaltenden Schmerzes, (vgl. die Parallelen der arabischen Proverbialsprache, wie Kohlen im Herzen, Feuer in der Leber, auch das lat. urere für quälen bei Gesenius in Rosenmüller's Biblisch-exegetischem Repertorium B. I. S. 140 f.), bezüglich, wie hier, des Reueschmerzes, der durch grossmüthiges Wohlthun erregt wird. So erklärt schon Augustin de doctr. christ. III, 16. von den urentes poenitentiae gemitus, und sagt de catechiz. rudib. c. 4.: nulla est enim major invitatio ad amorem quam praevenire amando. Et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere. Die Kohlen werden aber auf das Haupt als auf einen besonders empfindlichen Theil des Körpers gelegt gedacht. Andere Ausleger fassen nach dem Vorgange des Chrysostomus das Brennen glühender Kohlen auf dem Haupte als Bild der schmerzlichen, göttlichen Strafe, welche der Wohlthäter über den verstocktbleibenden Widersacher herabziehen werde. Es kann gegen diese Erklärung nicht eingewendet werden, dass nur der Context (wie in 4 Esr. 16, 54.: Non dicat peccator se non peccasse, quoniam carbones ignis comburet (Deus, vgl. v. 49. 55. 68.) super caput ejus, qui dicit: non peccavi coram domino Deo et gloria ipsius.) ausnahmsweise gestatte, die glühenden Kohlen als Bild des heftigen Schmerzes auf die göttliche Strafe zu beziehen. Denn es fragt sich eben, ob nicht auch hier die Worte *ἀλλὰ δὲ τόπον τῇ ὀργῇ. Γέγραπται γάρ ἑμοὶ ἐκδίκησις κτλ.* v. 19. zu dieser Auffassung

veranlassen. Auch die Bedingung nisi respiscat adversarius, die sich allerdings im Texte nicht angedeutet findet, ist nicht nothwendig zu ergänzen. Denn der adversarius könnte eben absolute als solcher gedacht sein, so dass auf die Möglichkeit seiner Bekehrung hier nicht weiter reflektirt wird. Auch unchristlich könnte eine solche Begründung der christlichen Wohlthätigkeit gegen den Feind nicht genannt werden. Denn es ist nicht nur alt- sondern auch neutestamentlich, in seinem Thun sich eben sowohl zum willigen Organ der göttlichen Vergeltung, als zum willigen Organ der göttlichen Erbarmung herzugeben, und nicht nur Jesais hatte den göttlichen Beruf, das Volk durch seine Predigt zu verstocken, vgl. Jes. 6, 9. 10., sondern auch der Herr selbst übt dieses Amt, vgl. die Angabe des Zweckes seiner parabolischen Reden Matth. 13, 10—15. Mark. 4, 11. 12. Luk. 8, 10. Joh. 12, 40. 41., und Paulus ist sich dessen bewusst, dass sein Evangelium eben sowohl ein Geruch des Todes zum Tode, als ein Geruch des Lebens zum Leben sei, vgl. AG. 28, 25—28. 2 Cor. 2, 15. 16. Es fragt sich nur, ob der in Rede stehende Sinn einmal durch die alttestamentl. Grundstelle und dann durch den Zusammenhang unserer Stelle gerechtfertigt ist, oder gar gefordert wird. In neuerer Zeit hat dies nun besonders Hengstenberg behauptet, vgl. die Authentie des Pentateuchs B. II. S. 406 f. Er übersetzt Prov. 25, 21. 22.: „Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn u. s. w., denn brennende Kohlen häufst du auf sein Haupt, und der Herr wird ihm vergelten.“ Dass das: „Du wirst feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln“, so viel sei als: Du wirst ihm eine schmerzliche Strafe (von Seiten Gottes nänl.) bereiten, gehe unwidersprechlich aus dem Parallelismus hervor. Merkwürdiger Weise hat nun aber Hengstenberg hier das Hebr. וְיִרְחֹק יְיָ פָנָיו „und der Herr wird dir vergelten“ (LXX.: ὁ δὲ κύριος ἀνταποδώσει σοι ἀγαθά.), durch einen offenbaren Flüchtighkeitsfehler „und der Herr wird ihm vergelten“ übersetzt. Der Parallelismus des Grundtextes führt also vielmehr auf den Sinn: Du wirst deinen Feind durch Wohlthun beschämen und gewinnen, und dadurch — oder auch: und überdies noch — wird dir der Herr dein Wohlthun vergelten, vgl. Prov. 19, 17. Eben so wenig erfordert aber das Verhältniss von v. 20. zu v. 19. an unserer Stelle, wie Hengstenberg meint, nothwendig das ἀνθρακας πυρὸς σωρεύσεις κτλ. auf die göttliche Strafe zu beziehen. Denn so wie das εἰν οὖν — πότιζε αὐτόν dem μὴ ἐαυτοῦς — τῇ ὀργῇ entspreche (wo bei überdies wohl die falsche Beziehung des ἀλλὰ ὅτε τόπον τῇ ὀργῇ auf den eigenen Zorn zum Grunde liegt), so das τοῦτο γὰρ — κεφαλὴν αὐτοῦ dem γέγραπται γὰρ — κύριος. „Räche dich nicht an deinem Feinde; denn nach der Schrift hat Gott sich die Rache vorbehalten; thue du ihm also wohl; denn wenn du dich nicht rächst, wirst du die göttliche Rache in Bewegung setzen.“ Nach dieser Auffassung müsste dann aber v. 21. τὸ ἀγαθόν, wodurch man τὸ κακόν des Gegners überwinden solle, Bezeichnung der göttlichen Strafe sein, was doch sehr gezwungen genannt werden muss. Der Zusammenhang von v. 19—21.

wird vielmehr folgender sein: Wir sollen uns nicht selber rächen, sondern die Rache Gott anheim stellen v. 19., und inzwischen unser von persönlicher Gereiztheit und Rachsucht freies Gemüth dem Gegner durch Wohlthun kund geben, um ihn zu beschämen und zur Reue und Umkehr zu bewegen v. 20. So werden wir von dem herrlichsten Erfolge gekrönt werden, indem wir sein Böses durch unser Gutes überwinden v. 21.

V. 21. μὴ νικᾷ ὑπὸ τοῦ κακοῦ] Lass dich nicht vom Bösen überwinden, was der Fall sein würde, wenn du dich durch die Bosheit des Gegners selber zur Bosheit d. i. zur vergeltenden Rachsucht hinreissen liessst; ἀλλὰ νίκα ἐν τῇ ἀγαθῇ τὸ κακόν] sondern überwinde das Böse durch das Gute, indem du seine Bosheit durch deine Gutthat brichst, und ihn durch Wohlthun zur Beschämung und zur Umkehr bringst. Die Ausleger führen an Seneca de benef. 7, 31.: Vincit malos pertinax bonitas. De ira 2, 32.: Non enim ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita injurias injuriis: illic vinci turpe est, hic vincere. Vgl. auch Wetstein z. u. St. Dass übrigens, wenn der erzielte Erfolg nicht erreicht wird, allerdings die gesteigerte göttliche Strafe wegen der gehäuften Schuld über den Frevler hereinbrechen wird, ist an sich zwar richtig, aber hier nicht gesagt; und noch weniger ist gesagt, dass wir selbst bei unserem Wohlthun uns zum Zwecke setzen sollen, diese Strafe herbeizuführen.

Dreizehntes Kapitel.

Nachdem der Apostel 12, 14. 17—21. das Verhalten der Christen gegenüber der dem Christenthume feindseligen Welt geregelt hat, geht er in unserem Kapitel v. 1—7. zur Regelung ihres Verhaltens gegenüber der weltlichen, damals noch heidnischen Obrigkeit über. Der Zusammenhang zwischen dem Anfange unseres und dem Schlusse des vorigen Kapitels ist aber wohl nicht, wie Flatt, Olshausen, Tholuck meinen, der, dass Paulus die Christen ermahne, wie die Feindseligkeiten der unchristlichen Privatpersonen, so auch die feindselige, heidnische Obrigkeit mit Geduld und Gelassenheit zu ertragen, denn er handelt hier nur von dem Rechte, nicht aber von dem Unrechte der wenn auch heidnischen, doch immer gottverordneten Obrigkeit, und spricht wohl von dem Frevel der Auflehnung gegen jenes Recht, nicht aber von der an sich ja allerdings vorhandenen Pflicht der Unterordnung unter dieses Unrecht. Noch weniger findet die von Borger (dissert. theol. exeget. mor. de parte ep. Pauli ad Romanos paraenetica. Lugd. Bat. 1840. 8.) statuirte Verbindung zwischen 12, 19. und 13, 1 ff. statt,

wonach die göttliche *οργή* und *ἐκδίκησις* 12, 19. eben durch das Amt der Obrigkeit, welche *θεοῦ διάκονος ἐκδικῶς εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι* 13, 4. ist, vollzogen werden soll. Denn nicht von der Strafe der gegen die Christen frevelnden Uebelthäter, sondern von der Strafe der Uebelthäter überhaupt, und zwar nicht nur unter den Nichtchristen, sondern auch unter den Christen, und nicht nur von der Strafe der Uebelthäter, sondern auch von dem Lohne der Gutthäter ist in unserem Abschnitte die Rede. Der Uebergang von K. 12. zu K. 13. ist also ein loserer, von den *οἱ ἔξω* im Allgemeinen zu der in damaliger Zeit aus den *οἱ ἔξω* bestehenden *ἐξουσία*. (Vgl. 1 Cor. K. 5. u. K. 6. den Uebergang von dem die Auswärtigen richten zu dem vor den Auswärtigen rechten.) Mit Recht aber ist ziemlich übereinstimmend von den Auslegern hervorgehoben worden, dass Paulus wohl nicht ohne Veranlassung grade im Römerbriefe de professo den locus de magistratu mit verhältnissmässiger Ausführlichkeit abhandle. Treffend bemerkt in dieser Beziehung schon Calvin: Quod locum hunc tam diligenter in Christianae vitae institutione tractat, inde apparet majori aliqua necessitate ad id coactum: quam quum perpetuo secum ferat Evangelii praedicatio, illo maxime saeculo afferre potuit. Sunt enim semper tumultuosi spiritus, qui regnum Christi non bene extolli credunt, nisi aboleantur omnes terrenae potestates: nec libertate per ipsum data se frui, nisi quodvis humanae servitutis jugum excusserint. Judaeos tamen prae aliis hic error tenuit, quibus indignum videbatur, ut progenies Abrahae, ejus florentissimum ante adventum Redemptoris regnum fuerat, ipso jam manifestato maneret in servitute. Erat etiam aliud quod non Judaeos magis quam Gentes a suis principibus alienaret: quod non modo a pietate omnes abhorrebant, sed infestissimis animis religionem persequebantur. Eos ergo agnoscere pro legitimis dominis ac principibus absurdum videbatur, qui regnum Christo unico coeli et terrae Domino moliebantur eripere. His causis verisimile est inductum fuisse Paulum, ut intentiore cura magistratum potestatem confirmaret. Nicht nur unter Judas Gaulonites (vgl. AG. 5, 37. Joseph. Antt. 18, 1. 1.), sondern erst kürzlich noch zur Zeit des Kaisers Claudius war in Rom selbst der aufrührerische Sinn der Juden zum Ausbruch gekommen (vgl. Sueton. Claud. c. 25. auch Dio Cass. hist. rom. 1. 60, c. 6., und s. die Einl. z u. Br.), und nicht nur die Judenchristen, sondern auch die Heidenchristen waren aus den von Calvin angedeuteten Gründen der Ansteckung durch diesen Sinn leicht ausgesetzt. Wie gefährlich musste überdies für die Sache des Evangeliums selber der so schon gegen die Christen leicht in Bereitschaft gehaltene Vorwurf (vgl. AG. 17, 6. 7.) der revolutionären Tendenz, wenn ihm durch das Verhalten der Christen irgend Vorschub geleistet worden wäre, namentlich in Rom werden, in Rom, der Welthauptstadt, dem Sitze des Weltregimentes, wo die Christen, die ohnehin von Seiten der Heiden mit der tumultuirenden jüdischen Sekte identificirt wurden, und die dort vornehmlich den Augen der heidnischen Obrigkeit und des

lauernden und misstrauischen heidnischen Staatsthumes ausgesetzt waren, doppelt die Pflicht hätten, das Christenthum von diesem unbegründeten und ungerechten Vorwurfe durch den strengsten bürgerlichen Gehorsam und Ordnungssinn zu reinigen und zu befreien. Wie leicht aber die Lehre von der evangelischen Freiheit eben sowohl von Seiten ihrer angeblichen Freunde, als von Seiten ihrer offenen Gegner fleischlich aufgefasst und durch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* auf das politische Gebiet hinübergetragen wird, zeigen nicht nur in der Reformationszeit die wiedertäuferischen und ähnliche Bewegungen, sondern auch viele Erscheinungen der Neuzeit, unter Anderem die weitverbreitete und doch grundverkehrte Identificirung der Reformation mit der Revolution, und die Herleitung der letzteren aus den Principien der ersteren. Ac prudentia maxime necessaria est homini Christiano, intelligere quod Evangelium non constituat novas politias, sed jubeat praesentes politias et magistratus venerari, ac maxime prohibeat illam *πολυπραγμοσύνην* impiorum hominum, qui praetextu Evangelii civilem statum mutare aut corrigere conantur. — Hoc est igitur politia Evangelii, scire quod Evangelium approbet praesentes magistratus et politias et horum auctoritatem confirmet, nec constituat novas politias. Melancthon.

V. 1. *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω*] Jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten unterthan. Zu *πᾶσα ψυχὴ* vgl. zu 2, 9. Auch hier soll nicht etwa der Mensch nach seinem geistigen Wesen bezeichnet werden, als mit welchem das *ὑποτάσσειν*, ein Akt der Freiheit, geschehe. Sondern *πᾶσα ψυχὴ* ist dem Sinne nach in keiner Weise von *πᾶς ἄνθρωπος* verschieden, vgl. Exod. 1, 5. 1 Petr. 3, 20. Jeder Mensch hat eine *ψυχὴ*, ein *σῶμα*, eine *κεφαλὴ*. So viele *ψυχὰς* mentes, *σώματα* corpora und *κεφαλὰι* capita also, so viele *ἄνθρωποι*. Dahen stehen namentlich bei Zählung der Menschen (vgl. unser „Seelen“) jene Ausdrücke für die Seelen selber. Chrysostomus bemerkt: *πᾶσα ψυχὴ, καὶ ἀπόστολος ἦς, καὶ εὐαγγελιστής, καὶ προφήτης, καὶ ὁσιζοῦν*. Nur der allermodernsten abstrakten Dialektik aber war es vorbehalten, unter dieses *ὁσιζοῦν* auch die *ψυχὰς* der *ἄρχοντες* selber zu subsumiren, welche gleichfalls der *ἐξουσία* als der auch über ihnen stehenden gottgesetzten Ordnung unterworfen seien; ein Satz, der trotz seiner relativen dogmatischen Wahrheit, doch nur die entschiedenste exegetische Einlegung enthält. Denn hier ergibt sich aus dem Contexte von selbst zu *πᾶσα ψυχὴ* die natürliche Beschränkung: „jede Seele, die nicht selbst zur *ἐξουσία* *ὑπερεχούσα* gehört.“ Ueberdies wird die *ἐξουσία* erst nachher als eine *ὑπὸ θεοῦ τεταγμένη* bezeichnet, an sich ist das Wort nicht identisch mit *τῇ θεοῦ διαταγῇ* v. 2., sondern nur Ausdruck für die faktisch bestehende Gewalt, und dass nicht nur diese Gewalten in abstracto, sondern in unauf löslicher Einheit zugleich auch die concreten, persönlichen Träger derselben gemeint seien, zeigt v. 3., wo das Concretum *οἱ ἄρχοντες* selber eintritt, vgl. v. 6. u. 7. und den Gebrauch von *ἐξουσία* Eph. 1, 21. 6, 12. Col. 1, 16. 2, 15. Der Plural *ἐξουσίαι* an unserer Stelle

umfasst aber die ganze obrigkeitliche Gewalt in ihrer verschiedenartigen Zusammensetzung und Gliederung, vgl. 1 Petr. 2, 13. 14. Tit. 3, 1. Luther übersetzt *ἐξουσία ὑπερέχουσα* umschreibend: „die Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat.“ Es sind die potestates supereminentes, die magistratus praecellentes. Bengel verweist auf das französische Souverain. Auch unser deutsches „die hohe Obrigkeit“ bietet ein Analogon. Vgl. 1 Tim. 2, 2. 1 Petr. 2, 13. Sap. Sal. 6, 6. 2 Makk. 3, 11. Es ist Bezeichnung der hervorragenden Stellung, welche die Obrigkeit faktisch einnimmt, und die der Christ durch Unterordnung von seiner Seite als wohlberechtigt anzuerkennen hat. Den Grund für diese Pflicht der Unterordnung gibt das gleich Folgende an. *ὑποτασσέσθω* reflexiv unterwerfe sich, gehorche, nicht gezwungen, sondern freiwillig v. 5. Vgl. zu 10, 3. auch Luk. 2, 51. 1 Cor. 16, 16. Eph. 5, 22 ff. Tit. 2, 5. *οὐ γὰρ ἐστὶν ἐξουσία ἐκ μὴ ἀπὸ θεοῦ*] Angabe des Grundes, weshalb der Christ der Obrigkeit zu gehorchen habe. *εἶναι ἀπὸ* drückt, wie auch *εἶναι παρὰ*, *εἶναι ἐκ* den Ursprung aus, von dem etwas herrührt. Dieser von der Obrigkeit hier im Allgemeinen prädicirte göttliche Ursprung wird im gleich Folgenden näher als Bestand der Obrigkeit in Folge göttlicher Einsetzung bestimmt, so dass das in neuerer Zeit vom unchristlichen und revolutionären Zeitgeiste, nicht nur seiner missbräuchlichen, sondern auch seiner wahren Bedeutung nach, in Anspruch genommene Prädikat der Obrigkeit „von Gottes Gnaden“ die entschiedenste und unmittelbarste biblische Begründung aufzuweisen vermag. Denn was *jure divino* besteht, besteht eben nicht nur *gratia humana* oder *voluntate populi*. Die von Bengel und Griesbach gebilligte, von Lachmann recipirte, äusserlich allerdings gut begründete Lesart *ὑπὸ* statt *ἀπὸ* ist nur aus dem folgenden *ὑπὸ* gebildet. Hätte Paulus beide Male *ὑπὸ* geschrieben, so entstünde noch dazu, da dann auch das erste Mal grammatisch zu *ὑπὸ θεοῦ* ein *τεταγμένη* zu ergänzen wäre, eine reine Tautologie. *αἱ δὲ οὐσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσιν*] Die lect. rec. *αἱ δὲ οὐσαι ἐξουσίαι* ist mit Griesbach nach weit überwiegenden Zeugen mit Recht von allen Neueren gemissbilligt. *ἐξουσίαι* ist sich von selbst verstehende grammatische Suppletion. Ebenso ist in Correspondenz mit *ἀπὸ θεοῦ* die Lesart *ὑπὸ θεοῦ* statt der weniger beglaubigten lect. rec. *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* zu recipiren. *αἱ οὐσαι* „die seienden, die vorhandenen, die faktisch (nicht bloss die rechtmässigen) bestehenden.“ Jede *ἀνθρωπίνη* *κτίσις* 1 Petr. 2, 13. ist also als *θεία* *τάξις*, oder noch eigentlicher jede *ἀνθρωπίνη* *τάξις* als *θεία* *κτίσις* zu betrachten. Die auf geschichtlicher Entwicklung ruhende, menschliche Ordnung hat zugleich göttliche Sanktion. Zur Gehorsamspflicht gegen die *ἐξουσία* ist also nur erforderlich, dass sie eine *οὐσα* sei; die Form, Organisation und Gliederung derselben kann dabei verschieden bestimmt sein. Denn das Christenthum sanktionirt nicht in exclusiver Weise eine bestimmte Staatsform, aber es sanktionirt die jedesmal bestehende Staatsform, und schützt sie gegen den Versuch revolutionären Umsturzes. Zur Erörterung der casuistischen Frage, in welchem Falle

eine *ἐξουσία* als eine *οὐσα* zu betrachten sei, hatte der Apostel bei dem damals unzweifelhaft vorhandenen Rechtsbestande der imperatorischen Herrschaft keine Veranlassung, wohl aber zur Einschärfung der Pflicht des Gehorsams gegen diese *οὐσα ἐξουσία*, die, obschon eine tyrannische, dennoch eben als *οὐσα* zugleich als eine *ὑπὸ θεοῦ τεταγμένη* zu betrachten war. Denn der Apostel schreibt kein systematisches Compendium einer christlichen Ethik, sondern gibt sittliche Vorschriften auf gebotene praktische Veranlassung hin. Allerdings aber können bei einer rein usurpatorischen Herrschaft für ein christliches Gewissen oft schwer zu lösende Konflikte eintreten, und die Frage entstehen, inwiefern und wann dieselbe als eine wirklich seiende zu betrachten sei. Auch dem vielleicht nur temporären Bestande derselben darf und soll der Christ als einer göttlichen Schickung sich unterwerfen, nur soll er niemals durch aktive Anerkennung sich zum Eid- und Treubruche gegen die nach göttlichem Rechte noch fortbestehende, und nur durch menschliches Unrecht gestürzte frühere Herrschaft verleiten lassen. Dass durch freiwillige Entsagung oder Tod der eigentlich Berechtigten ihre Berechtigung und damit auch die Gehorsamspflicht der Unterthanen gegen dieselben gehoben ist, versteht sich von selbst. Weit schwieriger aber, und wohl kaum durch eine allgemein gültige Formel zu lösen, ist die Frage nach dem Eintritte des Verjährungsrechtes einer ursprünglich illegitimen Gewalt. Auch hier dürfte der Uebergang vom Nichtsein durch das Werden hindurch zum Sein sich schwer abgränzen und in jedem Momente begrifflich fixiren lassen; doch wird das abgeschlossene, eigentliche und wirkliche Gewordensein immer seine charakteristischen Erkennungszeichen an sich tragen *).

V. 2. *ὥστε*] itaque, demnach, vgl. 7, 4. 12., weil nämlich die Obrigkeiten von Gott verordnet sind v. 1. *ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἑξ.]* Gegensatz des *ὑποτασσέσθω* v. 1. *ἀντιτάσσεται* ursprünglich ein militärischer Ausdruck von der Aufstellung einer feindlichen Schlachtordnung gebraucht, dann überhaupt = „sich entgegenstellen, Widerstand leisten, widerstehen“, vgl. AG. 18, 6. Jak. 4, 6. *τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ*] in Rückbeziehung auf *ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσιν* v. 1. *διαταγή* = constitutio, Einrichtung, Anordnung. In der Obrigkeit haben wir also nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Constitution anzuerkennen. *ἀνθεστηκεν]* = *ἀντιτάσσεται*, vgl. zu 9, 19. Bereschith R. 94, 8. heisst es: quicunque faciem suam obfirmat contra regem, idem est ac si illam obfirmaret contra majestatem divinam. *ἐαυτοῖς]* Dativ. incommodi, vgl. 2, 5. 2 Petr. 2, 1., = zu ihrem eigenen Verderben.

*) Richtig bemerkt Meyer z. u. V.: „Keinenfalls aber ist nur an das obrigkeitliche Amt als von Gott eingesetzt zu denken (Chrys., Oecum. u. M.), sondern an die Obrigkeit nach ihren concreten Personen und Gliedern als den Trägern des gottgeordneten Amtes. Vgl. *οἱ ἄρχοντες* v. 3. u. v. 6. 7.“ S. oben unsere Bemerkung zu *ἐξουσία*.

κρίμα λήφονται] näml. ὑπὸ θεοῦ, dessen διαταγῇ sie widerstehen. Das *κρίμα* ist, wie der Zusammenhang von selbst ergibt, als Strafurtheil, als *κρίμα εἰς κατάκριμα* zu denken, vgl. 5, 16. 2, 2. 3. Matth. 23, 14. Keinesweges aber beweist, wie mehrere Ausleger behaupten, v. 3., dass als die ausschliesslichen Vollzieher dieses göttlichen Strafurtheils die *ἄρχοντες* selber zu denken sind. Denn unter τὰ κακὰ ἔργα v. 3. oder τὸ κακόν v. 4. ist doch nicht ausschliesslich die Sünde der Auflehnung wider die rechtmässige Obrigkeit, sondern jegliche Uebelthat gemeint, und der Sinn von v. 3—5. ist nicht der: Lehne dich nicht wider die Obrigkeit auf, denn Gott hat derselben das Strafmant gegen die Widerstrebenden befohlen, sondern diese Verse schärfen die Pflicht der Unterwerfung unter die gottverordnete Gewalt durch Angabe des allgemeinen Zweckes dieser göttlichen Verordnung ein, welcher Zweck nicht nur in der Bestrafung der Rebellen, sondern in der Bestrafung der Missethäter jeder Art, und nicht nur in der Bestrafung der Missethäter, sondern auch in der Belobung der Gutes Thuernden besteht. Das göttliche *κρίμα*, von dem in unserem Verse die Rede ist, kann sich also eben sowohl durch das Organ der Obrigkeit, als auf andere Weise vollziehen, und so wenig etwas ausschliesslich über den Modus, eben so wenig ist auch etwas direkt über die Zeit seines Vollzuges ausgesagt. Nur dass es deshalb eben auch nicht direkt und ausschliesslich als *κρίμα αἰώνιον* zu denken ist.

V. 3. οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἀλλὰ τῶν κακῶν] entweder = „denn die Herrscher sind nicht furchtbar (οὐκ εἰσὶ φόβος eine metonymia rei pro rei causa = οὐκ εἰσὶ φοβεροί) wegen der guten, sondern wegen der bösen Werke“, oder = „denn die Herrscher sind nicht furchtbar den guten, sondern den bösen Werken.“ Mit Recht aber haben Lachmann und Tischendorf statt der lect. recept. τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἀλλὰ τῶν κακῶν nach ABD*FG. (so auch Cod. Sinait.) Copt. It. Vulg. Clem. Al. Iren. Tert. die gewähltere, schon von Griesbach empfohlene Lesart τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ recipirt. τὸ ἀγαθὸν (κακὸν) ἔργον ist personificirt = ὁ τὸ ἀγαθὸν (κακὸν) ἔργον ἐργαζόμενος. Die Partikel γὰρ (οἱ γὰρ ἄρχοντες) begründet aber nicht nur den unmittelbar vorhergehender Satz οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήφονται, sondern den ganzen v. 1. u. 2. enthaltenen Hauptgedanken, näml. das Gehot des Gehorsams und das Verbot des Ungehorsams gegen die bestehende, gottverordnete Obrigkeit, durch die Sentenz, dass nur der, welcher Böses thue, nicht der, welcher Gutes thue, Grund zur Furcht und demnach Veranlassung zur Auflehnung gegen die Obrigkeit habe, die eber zu keinem anderen Zweck von Gott eingesetzt ist, als das Böse zu strafen und das Gute zu lohnen. Darum ist nicht nur wegen des göttlichen Rechtes der Obrigkeit die ihr gebührende Unterwerfung schlechninige Gehorsamspflicht, sondern wegen des heilsamen Zweckes der Obrigkeit ist diese Unterwerfung auch sittliche Gewissenspflicht. θέλεις δὲ μὴ φοβέσθαι τὴν ἐξουσίαν] Die Partikel δὲ ist metabatisch, den erneuern

Gedanken anreihend. Vgl. Hartung Lehre von d. Part. d. gr. Spr. Th. I. S. 165. 3. u. die daselbst angeführte Stelle aus Bekker Anecd. καλεῖται δὲ καὶ μεταβατικός· ἀπὸ προσώπου γὰρ εἰς πρόσωπον ἢ ἀπὸ πράγματος εἰς πρᾶγμα μεταβαίνοντες κέχρηται αὐτῷ πάντες., besonders aber S. 166. 5. a. „Willst du die Obrigkeit nicht fürchten“, ist aber nicht fragender, sondern hypothetischer Satz = „Du willst die Obrigkeit nicht fürchten. Ich setze diesen Fall. Dann folgt, dass du Gutes thun musst.“ Vgl. 14, 22. 1 Cor. 7, 18. 27. 2 Cor. 11, 22. 23. Jak. 5, 13. 14. Winer Anhang. §. 66. 7. d. β. S. 672 f. Es ist also nicht mit Griesbach, Knapp, Lachmann, Tischendorf u. A. nach τὴν ἐξουσίαν ein Fragezeichen zu setzen, eben so wenig aber eine Ellipse der Conjunction εἰ zu statuiren. καὶ ἔξεις ἔπαινον] Ueber dieses s. g. consecutive καὶ vgl. Fritzsche ad Matth. p. 187 sq. ἔπαινος ist Belobung, nicht Belohnung. Vgl. 2, 29. 1 Cor. 4, 5. Meyer z. St. 1 Petr. 2, 14. Das Lob, welches der Gutes Thuernde von der Obrigkeit davon trägt, ist das Lob des guten Bürgers und Unterthanen. An sich kann dieses Lob freilich auch seinen faktischen Ausdruck finden im Lohne. Grotius bemerkt: Cum haec scriberet Paulus, non saeviebat Romae in Christianos. Allerdings war damals noch die bessere Zeit des Neronischen Regiments; doch würde Paulus auch später sein Princip und seine Vorschrift nicht geändert haben. Was er hier sagt, war überdies auch schon zu der damaligen Zeit, und ist, bei der Gebrechlichkeit menschlicher Natur und Verhältnisse, mehr oder weniger zu allen Zeiten, ideal gesprochen. Er hat sich abg. auch an unserer Stelle nur zum Ziele gesetzt, die christliche Idee der Obrigkeit gegenüber der pseudochristlichen Freiheitsidee zu entwerfen und sicher zu stellen. Darum hatte er hier keine direkte Veranlassung zur genaueren Erörterung der Frage, wie der Christ sich derjenigen Obrigkeit gegenüber zu verhalten habe, die mehr oder weniger von ihrer Idee abgefallen sei. Ohne Zweifel würde aber seine Antwort darauf gelautet haben, dass der Christ seinerseits stets die von Gott gesetzte und theilweise doch immer in Realisation begriffene Idee selber in den concreten Trägern der obrigkeitlichen Gewalt zu respektiren habe. Denn überhaupt macht Paulus die Gehorsamspflicht gegen die Obrigkeit nicht von der Beschaffenheit der letzteren, sondern von dem gottgeordneten Bestande derselben abhängig. Der Zweck ihres Bestehens ist allerdings die Aufrechterhaltung des Rechtes; aber einmal wird dieser Zweck auch unter dem tyrannischsten Regimente, trotz noch so vieler Ungerechtigkeiten im Einzelnen, im Allgemeinen doch immer noch realisirt, und kein Tyrann hat jemals principmässig das Unrecht an sich als Regierungsgrundsatz proklamirt, vielmehr selbst das mannigfache Unrecht, was er faktisch beging, gemeinlich noch unter den Formen und dem Scheine des Rechtes zu decken gesucht: und dann hat der Christ nicht das Recht, nicht einmal Gleichgestellten, vgl. 12, 19., geschweige denn das Recht, nicht einmal Gleichgestellten gegenüber, vgl. 1 Petr. 2, 18., sich selbst Recht zu schaffen, d. h. Unrecht mit Unrecht zu vergelten, vielmehr die Pflicht,

Unrecht zu leiden, vgl. 1 Petr. 2, 19., eine dem antiken, wie dem modernen, heidnischen Hochmuth freilich unerträgliche und verächtliche Lehre. Aber das charakteristische Kennzeichen der christlichen Sittlichkeit bleibt nun einmal die Demuth. Man könnte nun entgegen, Bestand und Zweck der Obrigkeit würden hier von dem Apostel so enge mit einander verknüpft, dass von selbst folge, dass die Obrigkeit, wo sie ihren gottgesetzten Zweck verfehlt und verkehrt, auch ihr gottverliehenes Recht verloren habe, und demnach diejenige Auflehnung gegen die Obrigkeit gerechtfertigt sei, welche selber nur die Herstellung des gottgeordneten Rechtszustandes zum Zwecke habe, und darum nicht nur ihre objektive Berechtigung in dem von Oben geschehenen Unrechte, sondern auch ihre subjektive Berechtigung in dem von Unten beabsichtigten Streben nach Herstellung des Rechtes aufzuweisen habe. Doch zerstört diese Sophistik die von Gott geordnete Schranke und die von Gott gesetzten Unterschiede zwischen Obrigkeit und Unterthanen, und löst, gerade indem sie an der abstrakten Idee der Obrigkeit festzuhalten sucht, mit dem concreten Bestande der Obrigkeit auch die Idee derselben selber auf. Denn der Unterthan ist eben durch seine gottgebotene Stellung niemals zur Obrigkeit über die Obrigkeit gesetzt, und selbst im günstigsten Falle also begehrt er mit der Auflehnung doch immer noch den Frevel der *ἀλλοτριεπισκοποι* 1 Petr. 4, 15., des Greifens in ein fremdes Amt, das Gott ihm nicht befohlen hat. Wohl aber hat er nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, je nach Stellung, Fähigkeit und in den öffentlichen Zuständen vorhandene Möglichkeit, gegen jegliches Unrecht, komme es von Oben oder von Unten, wenn auch in Demuth und Gehorsam, doch zugleich in Freimuth und Treue Zeugniß abzulegen durch das Wort, und, so viel an ihm liegt, mitzuwirken, dass nicht nur der gottgeheilte und unantastbare Bestand der Obrigkeit gesichert, sondern auch der gottgewollte Zweck der Obrigkeit erfüllt und die gottgesetzte Idee derselben erhalten und immer mehr realisirt werde. Es versteht sich dabei von selbst, dass der Christ niemals die Erlaubniß hat, zu dem wenn auch von Seiten der Obrigkeit von ihm etwa geforderten Unrechte aktiv mitzuwirken, sondern hier tritt für ihn das Gebot AG. 4, 19. 5, 29. ein. Gehorcht er der Obrigkeit um Gottes willen, so kann er ihr nicht gehorchen wider Gott *). Nur dass er in solchen Fällen sich ernstlich hüte vor einem falschen, selbstgemachten Gewissen, und auch da, wo er die That verweigern muss, sich doch niemals auflehne durch die That, sondern wo es erforderlich ist, sich willig unterwerfe durch das Leiden. Vgl. Harless Christliche Ethik. §. 54. B. Schleiermacher Die christliche Sitte.

*) Treffend Augustin Serm. VI. de verb. Dom. c. 8.: Si quid iusserit Curator, nunquid tibi faciendum, si contra Proconsulem iusserit? Rursum si quid Proconsul iusserit, et aliud Imperator. Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo obtemperandum est Deo.

S. 264—273. Sartorius Die Lehre von der heiligen Liebe. III. 1. 1851. S. 290—316.

V. 4. *θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι*] sc. *ἡ ἐξουσία*. Vgl. v. 6. Sap. Sal. 6, 5. Ueber die Ableitung des Wortes *διάκονος* von *διώκειν* laufen = der Läufer, Bote, Diener vgl. Buttmann Lexilogus Th. I. S. 218 ff. *σοί*] sc. *τὸ ἀγαθὸν ποιοῦντι* oder *ἐὰν τὸ ἀγαθὸν ποιῇς*, wie aus v. 3. und aus dem Gegensatze *ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς* v. 4. hervorgeht. *εἰς τὸ ἀγαθόν*] zum Guten, Nutzen, Vortheil, vgl. 8, 28., indem sie theils dir Lob spendet, theils dich schützt und vertheidigt, vgl. 1 Tim. 2, 2. Die v. 3. enthaltene Sentenz, dass der, welcher Gutes thut, die Obrigkeit nicht zu fürchten, sondern Lob von ihr zu gewärtigen habe, wird also zunächst in unserem Verse dadurch begründet (*γὰρ*), dass die Obrigkeit die von Gott zur Beglückung der Unterthanen eingesetzte Dienerin Gottes ist. *ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ*] Gegensatz des *θέλεις δὲ μὴ φοβῆσθαι τὴν ἐξουσίαν, τὸ ἀγαθὸν ποιεῖς* v. 3. *οὐ γὰρ εἰκὴ τὴν μάχαιραν φορεῖ*] Gegensatz zu *καὶ ἐξῆς ἐπαινον ἔξ αὐτῆς* v. 3. Sie trägt das Schwerdt nicht ohne Ursach, nicht umsonst, sondern um es erforderlichen Falles gegen die Uebelthäter zu brauchen. *μάχαιρα* bedeutet im klassischen Sprachgebrauche Dolch und Schwerdt. Demnach könnte hier entweder an den Dolch gedacht werden, welchen die Imperatoren (auch wohl ihre praefecti praetorio) als Insigne des ihnen zustehenden jus vitae et necis zu führen pflegten (vgl. Grotius und Wetstein z. St.), oder an das Schwerdt, welches die römischen Obrigkeiten als Zeichen ihrer Gewalt über Leben und Tod theils selber trugen, theils bei feierlichen Aufzügen vor sich hertragen liessen (Vgl. Wolf curae p. 257. und Grotius Bemerkung z. u. St.: In Talmudicis frequens illud est de rege hebraeo, rex qui portat gladium). Der durchgehende Nstmtl. Sprachgebrauch entscheidet für die letztere Bedeutung. Auch passt sie besser in den Zusammenhang unserer Stelle, in der nicht speciell von der Imperatorengewalt, sondern von der obrigkeitlichen Gewalt im Allgemeinen gehandelt wird. Ueber *φορεῖν* gestare und *φέρειν* gerere vgl. Fritzsche ad Matth. 11, 8. p. 399.: Sic enim differt *φορεῖν* a *φέρειν*, ut hoc sit ferre, illud ferre solere. (cf. Hermann. ad Soph. El. v. 715.: *φορεῖν* verbum est continuativum, *φέρειν* inceptivum.) Unsere Stelle enthält aber allerdings ein dictum probans dafür, dass auch das N. T. das obrigkeitliche Recht zur Verhängung der Todesstrafe nicht aufhebt, sondern ausdrücklich bestätigt. Denn steht hier das Schwerdt auch als Symbol der obrigkeitlichen Strafgewalt überhaupt, so bezeichnet es dieselbe doch eben in ihrer äussersten Spitze als jus gladii im eigentlichen Sinne des Wortes. Es ist also vollkommen absurd, während der Apostel den höchsten Gipfel der obrigkeitlichen Strafgewalt mit einem Ausdrucke markirt, dessen historisch und juridisch fest ausgeprägte Bedeutung gar nicht zweifelhaft sein kann, doch behaupten zu wollen, dass er das Recht der Ausübung dessen, was das Schwerdt eigentlich symbolisirt, der Obrigkeit abgesprochen habe. Vgl. Matth. 26, 52.

Apok. 13, 10., und über die faktische Ausübung des *jus gladii* AG. 12, 2. *Insignis locus*, bemerkt Calvin z. u. St., *ad jus gladii comprobandum*. Nam si Dominus magistratum armando gladii quoque usum illi mandavit, quoties sontes capitali poena vindicat, exercendo Dei ultionem, ejus mandatis obsequitur. Contendant igitur cum Deo qui sanguinem nocentium hominum effundi nefas esse putant *). *Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὁργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι*] Begründung des *οὐκ εἰκὴ τὴν μάχαιραν φορεῖ* und Gegensatz zu *Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι σοὶ* (sc. *τῷ τὸ ἀγαθὸν πράσσοντι*) *εἰς τὸ ἀγαθόν*. So erst ist die doppelseitige Aufgabe der Obrigkeit den Gutthätern, wie den Uebeltätern gegenüber vollständig umschrieben. Das von nicht ausreichenden Autoritäten entweder weggelassene, oder vor *ἔκδικος* gesetzte *εἰς ὁργὴν* ist sowohl an sich, als auch an seinem gewöhnlichen Platze hinter *ἔκδικος* als vollständig gesichert zu betrachten. *ἔκδικος εἰς ὁργὴν* = *ἔκδικος εἰς τὸ ἐπιφέρειν ὁργὴν* (vgl. 3, 5. und über diese Breviloquenz 1, 5. 16, 26. Gal 2, 8) steht nicht pleonastisch für *ἔκδικος* allein, da der *ἔκδικος* vindex nicht nur strafend, sondern auch vertheidigend auftreten kann. *τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι* hängt von *ἔκδικος εἰς ὁργὴν* sc. *ὤν*, nicht von *εἰς ὁργὴν* ab. Die Gedankenverknüpfung von v. 4. und 12, 19. lehrt aber, dass das *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικεῖν, ἀλλὰ δοῦναι τόπον τῇ ὁργῇ τοῦ Θεοῦ* mit dem Recurs an die Obrigkeit als *Θεοῦ διάκονος ἔκδικος εἰς ὁργὴν* wohl bestehen kann. 1 Cor. 6, 1 ff. widerspricht dem nicht. Denn dort ist nicht von der ständigen Obrigkeit für Criminalfälle, sondern von selbstgewählten Schiedsrichtern in Civilsachen die Rede. Vgl. Meyer z. St.

V. 5. Der Apostel argumentirt nicht aus den letzten v. 4. enthaltenen Worten, sondern aus der ganzen v. 1—4. entwickelten Sentenz. Ist die Obrigkeit von Gott eingesetzt, um den Guten zu lohnen, die Bösen zu strafen (v. 1—4.), so folgt (*διό* v. 5.), dass man ihr gehorchen müsse (v. 1.), nicht nur aus Furcht vor der Strafe (v. 4.), was auch die Bösen thun, sondern auch um durch Gehorsam gegen Gottes Ordnung einer heiligen Gewissenspflicht frei zu gentigen, wodurch eben der christliche Unterthanengehorsam eben sowohl vom pseudochristlichen Servilismus als vom unchristlichen Liberalismus sich unterscheidet. *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι*] daher ist es nothwendig (*ἀνάγκη* sc. *ἐστίν*, vgl. Hebr. 9, 16. 23.) sich zu unterwerfen. *ἀνάγκη* bezeichnet hier, wie 1 Cor. 9, 16., die sittliche Nothwendigkeit. Luther übersetzt mit der Vulgata (ideo necessitate subditi estote): So seid nun aus Noth unterthan, = *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθε*. Diese sehr wenig bezeugte Lesart entstand aus der von DEFG. einigen Versionen und

*) Richtig bemerkt auch Meyer: „Uebrigens beweist d. St., dass die Aufhebung der Todesstrafe der Obrigkeit eine Gewalt entzieht, die ihr neutestamentlich entschieden bestätigt ist, und die sie (darin aber liegt die höhere Schranke und Verantwortlichkeit dieser Gewalt) als Gottes Dienerin zu üben hat.“

Patres dargebotenen *lectio διὸ ὑποτάσσεσθε*, welche wohl ursprünglich nur als beigeschriebenes Interpretament von *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι* zu betrachten ist. *οὐ μόνον διὰ τὴν ὁργὴν*] sc. *τῆς ἐξουσίας* vgl. v. 4. *ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν*] sondern auch um des Gewissens willen, nämlich um des eigenen Gewissens willen, nicht etwa propter conscientiam eorum, qui nondum credunt nach 1 Cor. 10, 27—29. Vgl. vielmehr 1 Petr. 2, 13.: *ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον*, auch Eph. 6, 6. 7. *διὰ τὸ πληροῦν τὰ προσήκοντα*. Theodoret. Nulla potentia humana, nulli exercitus magis muniunt imperia, quam haec severissima lex Dei: necesse est obedire propter conscientiam. Melancthon. Der Apostel verbietet nicht das Gehorchen *διὰ τὴν ὁργὴν*, denn er sagt nicht *οὐκ* — *ἀλλὰ*, sondern *οὐ μόνον* — *ἀλλὰ καὶ*, sondern er bezeichnet es nur als dasjenige Motiv, welches für den Christen nicht das letzte und höchste ist. Auch er, soweit er noch Fleisch ist, soll gehorchen *διὰ τὴν ὁργὴν*, aber soweit er Geist ist, gehorcht er *διὰ τὴν συνείδησιν*.

V. 6. *διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε*] deswegen bezahlt ihr ja auch (*καὶ* auch, ausser anderen Gehorsamsleistungen) Steuern. Mehrere Ausleger beziehen diese Worte auf die v. 5. enthaltene Sentenz zurück im Sinne von: „denn deswegen, weil ihr nämlich selbst einsehet, dass man der Obrigkeit nicht nur aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen gehorchen müsse v. 5., zahlet ihr auch Steuern, was eben eine faktische Anerkennung dieser Gehorsamspflicht von eurer Seite enthält.“ Doch dass der Apostel diese Anerkennung von Seiten der römischen Gemeinde nicht so ohne Weiteres voraussetzte, zeigt eben seine ganze Deduktion v. 1—5., in welcher er die Pflicht des Unterthanengehorsams begründet und einschärft, offenbar in der Voraussetzung, dass dieselbe von vorneherein seinen Lesern nicht so unbedingt einleuchtend sein möchte. Man wird deshalb besser *διὰ τοῦτο*, analog dem *διό* v. 5., mit anderen Auslegern auf den Inhalt von v. 1—4. zurückbeziehen. Dann aber nicht im Sinne von: „dass die Obrigkeit von Gott eingesetzte Dienerin zum Lobe der Guten und zur Strafe der Bösen sei, erkennt ihr selbst durch eure Steuerzahlung faktisch an.“ Denn diese Auffassung würde dieselbe Schwierigkeit ergeben, wie die erstere. Vielmehr ist zu erklären: „Die faktisch bestehende Steuerzahlung ist darin begründet, dass die Obrigkeit Gottes zu heilsamem Zwecke verordnete Dienerin ist, der eben durch Steuerzahlung die Ausübung ihres Amtes ermöglicht wird.“ Denn die Steuerweigerung ist als Lähmung der Ausübung der Staatsgewalt mit der Vernichtung und Aufhebung der Staatsgewalt selber identisch *). Indem also der Apostel die faktische Entrichtung der Steuern (*τελεῖτε* ist Indicativ, nicht Imperativ, wogegen sowohl das *γὰρ*, als auch das erst v. 7. nachfol-

*) Vgl. Tacit. Hist. 4, 74.: Nam neque quies gentium sine armis, neque arma sine stipendiis, neque stipendia sine tributis haberi queunt.

gende ausdrückliche Gebot,) als in der göttlichen Einsetzung und dem heilsamen Zwecke der Obrigkeit begründet erklärt, bezeichnet er damit zugleich dieses Faktum selbst als zu Recht bestehendes, und bestätigt also mittelbar auch die Pflicht der Steuerzahlung; weshalb Luther den Sinn nicht unrichtig wiedergibt, wenn er übersetzt: „derhalben misset ihr auch Schoss geben.“ Man kann diesen Sinn fibrigens auch durch unmittelbaren Anschluss von *διὰ τοῦτο* — *τελεῖτε* nicht an den ganzen Inhalt von v. 5., wohl aber an die ersten Worte desselben *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι* gewinnen. „Es ist nöthig, dass ihr der Obrigkeit unterthan seid v. 5. Deshalb zahlet ihr ja Steuern, welches Faktum nicht in euer Belieben gestellt ist, sondern in eurer der Obrigkeit geschuldeten Gehorsamspflicht begründet ist.“ Insofern nun aber mit dem *διὸ* v. 5. auf den Inhalt von v. 1—4. zurückgegangen wird, kann man auch sagen, und dies dürfte das Richtige sein, dass *διὰ τοῦτο* v. 6. sich so auf *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι* v. 5. zurückbezieht, dass darin zugleich eine Rückbeziehung auf den Inhalt von v. 1—4. enthalten ist, nämlich in folgender Weise: „Weil ihr (um der göttlichen Einsetzung und des heilsamen Zweckes der Obrigkeit willen v. 1—4.) der Obrigkeit zum Gehorsam verpflichtet seid v. 5., besteht auch die Einrichtung der Steuerzahlung, die eben deshalb als eine rechtmässige zu betrachten ist.“ Dass Paulus hier und im folgenden Verse speciell die Pflicht der Steuerzahlung einschärft, dürfte darin begründet sein, dass sowohl die Judenchristen, etwa nach den Grundsätzen des Judas Gallonites, geneigt sein konnten, es für unerlaubt zu halten, den Heiden Abgaben zu entrichten, vgl. Matth. 22, 17., als auch die Heidenchristen im Missverstande der evangelischen Freiheit, vgl. Matth. 17, 24—27. Luk. 23, 2., sich von dieser Pflicht wenigstens entbunden glauben konnten. Man möchte aber sagen, dass der Apostel unsere Stelle gleichsam im prophetischen Instinkte mit Rücksicht auf die Steuerverweigerer *ἐν ἑσχάταις ἡμέραις*, vgl. 2 Tim. 3, 1—5., geschrieben habe. In den ersten Zeiten der Christenheit stand es in dieser Hinsicht anders, als in diesen letzten Zeiten. Vgl. Tertullian Apologet. adv. gentes c. 42. in fin.: Vectigalia gratias Christianis agent ex fide dependentibus debitum, qua alieno fraudando abstinemus*) *leitourgol γὰρ θεοῦ εἰσιν*] denn sie sind Gottes Dienstleute. *leitourgol θεοῦ* ist Prädikat, als Subjekt ergänzt sich aus dem Zusammenhange von selbst: sie, nämlich *οἱ ἄρχοντες*, vgl. v. 3., die obrigkeitlichen Personen. *leitourgós* 15, 16. Phil. 2, 25. Hebr. 1, 7. 8, 2., *leitourgeîn* AG. 13, 2. Röm. 15, 27. Hebr. 10, 11., *leitourgia* Luk. 1, 23. 2 Cor. 9, 12.

*) „Der Argumentation liegt die Anschauung zu Grunde, dass das bestehende Verhältniss der Steuerzahlung ein Ausfluss der v. 5. bezeichneten Nothwendigkeit sei, und mithin die Bestätigung derselben. — Uebrigens folgt aus u. St., dass die Steuerverweigerung die faktische Verwerfung der v. 5. ausgesprochenen Nothwendigkeit sei.“ Meyer.

Phil. 2, 17. 30. Hebr. 8, 6. 9, 21., *leitourgiakós* Hebr. 1, 14. bezeichnet den praktischen, durch sinnlich wahrnehmbare Handlung in die Augen fallenden Dienst, namentlich den Tempeldienst der Priester (vgl. über das Wort Liturgie Nitzsch Praktische Theologie B. II. §. 234. Anm. S. 150.), *diákonos* hingegen bezeichnet oft den Diener, insofern er im Dienste eines bestimmten Principes, namentlich der evangelischen Wahrheitsverkündigung steht, vgl. 1 Cor. 3, 5. 2 Cor. 3, 6. 6, 4. 11, 15. 23. Eph. 3, 7. Col. 1, 7. 23. 1 Thess. 3, 2. Darum bezeichnet Paulus die Obrigkeit, insofern sie Verwalterin des göttlichen Rechtes ist, als *diákonos θεοῦ* v. 4., insofern sie von Gott mit der Einforderung der gesetzlichen Steuern beauftragt ist, als *leitourgós θεοῦ* v. 6. Auch wird angemessen im ersteten Falle das Abstraktum *ἡ ἐξουσία* im Singular, im letzteren das Concretum *οἱ ἄρχοντες* im Plural gebraucht. Denn die Rechtsverwaltung führt uns mehr auf den einheitlichen Begriff der obrigkeitlichen Gewalt, die Steuererhebung auf die Mehrheit der obrigkeitlichen Personen. *εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*] indem sie eben hierfür beharrlich sind d. i. beständig thätig sind. *εἰς αὐτὸ τοῦτο* für eben diesen Zweck, nämlich die Steuerbezahlung, die *εἰσπραξίς τῶν φόρων*, das *φόρους τελεῖν* oder besser *ἵνα τελῶνται οἱ φόροι*. Dies ist der nächstliegende Sinn, indem schon bei dem *leitourgol γὰρ θεοῦ εἰσιν* die obrigkeitlichen Personen als mit der Steuereinzahlung beschäftigte Diener Gottes gedacht waren, was eben *εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες* ausdrücklich hervorhebt. Auch der Parallelismus mit dem Vorhergehenden führt auf diese Auffassung. Thue das Gute. Denn die *ἐξουσία* ist *θεοῦ διάκονος σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν* v. 3. 4. Meide das Böse. Denn die *ἐξουσία* ist *θεοῦ διάκονος ἐκδικος εἰς ὀργὴν τῷ κακὸν πράσσοντι* v. 4. Auch seid ihr verpflichtet, Steuern zu zahlen. Denn die *ἄρχοντες* sind *leitourgol θεοῦ εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*. So wird also durch *εἰς* immer eine neue specielle Bestimmung der Obrigkeit eingeführt, durch die die unmittelbar vorher gegebene specielle Vorschrift motivirt wird. Beziehen wir hingegen *εἰς αὐτὸ τοῦτο* im Allgemeinen nur auf ein aus *leitourgol θεοῦ εἰσιν* herauszunehmendes *leitourgeîn τῷ θεῷ*, so erhalten wir im Grunde nur einen ziemlich lästigen, tautologischen Cirkelschluss: „Ihr müsset der von Gott zu heilsamem Zwecke eingesetzten Obrigkeit gehorchen. Deshalb zahlet ihr auch Steuern. Und zwar mit Recht. Denn die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, die eben diesem Gottesdienste durch Verwaltung ihres obrigkeitlichen Amtes eifrig obliegt, weshalb ihr ihr auch durch Steuerzahlung euren Gehorsam zu beweisen habt.“

V. 7. Der Apostel fasst in paränetischer Anwendung von v. 1—6. die Pflichten gegen alle obrigkeitliche Personen zusammen, zunächst im Anschluss an v. 6. die Steuerpflichtigkeit hervorhebend. *ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς*] οὖν quae quum ita sint (v. 1—6.) wird von Lachmann und Tischendorf nach bedeutenden Zeugen, besonders ABD* (so auch Cod. Sinait*) Cypr. Ruf. weggelassen. Das Asyndeton ist aber hart und unbequem, und dürfte daraus entstanden sein, dass man

schon mit v. 7. die allgemeinen Ermahnungen beginnen liess, wie auch noch einige neuere Ausleger *πᾶσι* fälschlich auf alle Menschen, statt auf alle obrigkeitliche Personen beziehen. Vgl. indess das Asyndeton 12, 21. So leistet nun allen eure Schuldigkeiten. *τὰς ὀφειλάς* die betreffenden Schuldigkeiten. Im Klassischen kommt das Wort nicht vor. Vgl. Lobeck ad Phryn p. 90. Meyer zu 1 Cor. 7, 3. *τῷ τὸν φόρον*] sc. *ἀπαιτοῦντι* nicht *αἰτοῦντι*, denn nur ersteres bezeichnet die berechtigte Forderung, wie *ἀποδιδόναι* die schuldige Leistung. *ἀπαιτοῦντι* = *ἀποδιδόναι* *κελεύοντι* ergänzt sich aber als Correlat von *ἀπόδοτε* von selbst. Vgl. Winer Anhang. §. 66. 4. S. 662. und 2 Cor. 8, 15. Luther: „Schoss, dem der Schoss gebühret.“ Doch dies wäre *ὃ τὸν φόρον* sc. *ὀφείλετε*, oder *ὃ ὁ φόρος* sc. *ὀφείλεται*. *τὸν φόρον*] sc. *ἀπόδοτε*. *τῷ τὸ τέλος*] Richtig Grotius: Vectigalia (*τὰ τέλη*, Zoll,) pro mercibus dantur, tributa (*οἱ φόροι*, direkte Steuer,) pro solo aut capite. Wie *ὁ φόρος* und *τὸ τέλος* den Steuer- und Zollbeamten zukömmt, so *ὁ φόρος* vornehmlich den Richtern oder Justizbehörden und den höheren Magistratspersonen, *ἡ τιμή* den obrigkeitlichen Behörden überhaupt. Et hic honos vel maxime necessarius est paci publicae, non cavillari leges, non odiose interpretari. Deinde huc pertinet etiam, errata legum et magistratuum tegere, excusare et mitigare. — Noë pater maledicit filio Cham a quo nudatus et irrisus est. Ita sciant illi, qui cavillantur leges, qui magistratuum errata odiose traducunt, maledici sibi a Deo, et poenas se hujus peccati daturus esse, quod non habent debitum honorem legibus et magistratibus. Et haec calumniosa reprehensio legum ideo magis vitari debet, quia parit horribiles motus in rebus publicis. Melancthon.

Es folgen nun allgemeine Ermahnungen, und zwar zunächst zur Liebe v. 8—10.

V. 8. *Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε*] schliesst sich an *ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς* v. 7. an. Erfüllet eure Schuldigkeit gegen die Obrigkeit v. 7. Bleibt Niemandem die Erfüllung eurer Schuldigkeit schuldig v. 8. *ὀφείλετε* ist Imperativ, nicht, wie mehrere Ausleger wollen, Indicativ; denn dies hätte *οὐδενὶ οὐδὲν ὀφείλετε* heissen müssen. Vgl. Winer III. K. 5. §. 60. 1. S. 587 f. *εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν*] Ein Paulinisches argute dictum oder acumen. Doch besteht dies nicht nur in dem ziemlich matten Wortspiele, dass *ὀφείλειν* das erste Mal (*μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε*) für schuldig sein, das zweite Mal (wo nämlich *ὀφείλετε* nach *εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* im Gedanken zu wiederholen ist) für schuldig zu sein meinen steht = „Seid Niemandem etwas schuldig, nur die Liebe seid einander schuldig, d. i. nur zur Liebe haltet euch gegen einander verpflichtet.“ So Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Krehl. Dieser Sinn würde viel einfacher und energischer *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, μάλιστα μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν*. „Bleibet Niemandem etwas schuldig, vor allen Dingen bleibet einander nicht die Liebe schuldig“, ausgedrückt worden sein. Es wird vielmehr bei der

ältesten und gangbarsten Auffassung zu beharren sein, die der geistvollen Zartheit eines Paulus, vgl. AG. 26, 29, ganz entsprechend ist, wonach der Apostel hier vorschreibt, stets die Liebe schuldig zu bleiben, weil die Liebe ihrer Natur nach eine Pflicht ist, die durch Erfüllung doch niemals erfüllt wird, indem der nicht wahrhaft liebt, der da liebt, um aufzuhören zu lieben, d. i. um sich der Liebespflicht ein für alle Mal zu entledigen, sondern die Liebe vielmehr durch Lieben sich steigert, und je mehr sie gelibt wird, desto weniger sich selbst genug thun kann. Sehr schön schon Chrysostomus: *καὶ γησι καὶ αὐτὴν* (sc. *τὴν ἀγάπην*) *ὀφείλημα εἶναι, οὐ μὴν τοιοῦτον, οἷον τὸν φόρον, οἷον τὸ τέλος, ἀλλὰ διηνεκές. Οὐδέποτε γὰρ αὐτὴν ἀποδιδόναι βούλεται· μᾶλλον δὲ ἀποδίδοσθαι μὲν ἀεὶ βούλεται, οὐ μὴν πληροῦσθαι, ἀλλ' ἀεὶ ὀφείλεσθαι. Τοιοῦτον γάρ ἐστι τὸ χρέος, ὡς καὶ διδόναι καὶ ὀφείλειν ἀεὶ. Theodoret: οὐχ ἵνα μὴ ἐκτίνωμεν τῆς ἀγάπης τὸ χρέος (τοῦτο γὰρ ἐκτίνειν προσήκει πρὸς τῶν ἄλλων ἀπάντων), ἀλλὰ ἵνα αὔξωμεν τῇ ἐκτίσει· ἡ γὰρ ἀπόδοσις πολυπλασιάζει τὸ χρέος· θερμότεραν γὰρ τὴν ἀγάπην ποιεῖ* und Augustin: Reddatur enim (caritas), cum impenditur, debetur autem etiam si reddita fuerit, quia nullum erit tempus, quando impendenda jam non sit, nec cum redditur, amittitur, sed potius reddendo multiplicatur. Treffend auch Grotius: Est autem argute dictum. Cetera debita solvuntur nec manent; dilectionis debitum semper et solvitur et manet. Bengel aber bemerkt: *ἀγαπᾶν*, amare, Debitum immortale. Cant. 8, 7. fin. In dem *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε* bezieht sich der Apostel auf alle Menschen, in dem *εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* nur auf die Christen, weil nur diesen das Gebot der wechselseitigen Liebe gegeben werden kann; doch zeigt sowohl das vorausgehende *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε*, als auch das nachfolgende *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἑτερον*, mit seiner Ausdeutung v. 9. n. 10., dass Paulus unter das Gebot der wechselseitigen Christenliebe auch das Gebot der allgemeinen Menschenliebe mit befasst, nur dass das letztere der Natur der Verhältnisse nach nur einseitig sein kann. *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἑτερον, νόμον πεπλήρωκε*] denn wer den Andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Wer aber das Gesetz erfüllt hat, hat damit alle seine Schuldigkeit erfüllt, und ist also Niemandem mehr etwas schuldig (*οὐδενὶ οὐδὲν ὀφείλει*). Der Gedankengang unseres Verses wäre danach folgender: Seid Niemandem etwas schuldig. Nur die Liebe seid einander schuldig. Denn wenn ihr diese Liebesschuld anerkennt und löset, so habt ihr damit auch schon die erste Vorschrift, Niemandem etwas schuldig zu sein, erfüllt, weil ihr damit überhaupt das ganze Gesetz, also alle Schuldigkeit erfüllt habt. Si amabitis, nil debebitis, nam amor implet legem. Amare, libertas est. Bengel. Oder man kann auch *ὁ γὰρ — πεπλήρωκε* nur als Empfehlungsgrund der zuletzt eingeschränften Liebespflicht nehmen = „Erfüllet die Liebespflicht. Denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung und also die vornehmste aller Pflichten.“ Wer den Nächsten liebt, hat eben dadurch schon das ganze Gesetz, insofern es nämlich die Pflichten gegen den Nächsten

regelt, erfüllt, da ja die Liebe, als das wirksame Princip alles sittlichen Handelns, die Erfüllung der sittlichen Gebote selber, als thatsächliche Erscheinung, mit innerer Nothwendigkeit aus sich hervorgehen lässt, weshalb denn auch die einzelnen Sittengebote des Gesetzes in dem Einen Liebesgebote als in ihrer Summe enthalten sind v. 9. 10. Zu dem Perfektum der unmittelbaren Vollendung vgl. 14, 23. Joh. 3, 18. Zur Sentenz vgl. Matth. 22, 37—40. Non quod datur, qui legem vel quoad secundam tantum tabulam impleat; sed quod hypothetice illa dicta, et quoad perfectionem legis intelligenda, quae a nobis expetenda modisque omnibus ambienda est, sed obtineri in hac imperfectione non potest. Calov. Dilectio est impletio legis, item est iustitia, si id intelligatur de *idea*, non de tali dilectione, qualis est in hominibus in hac vita. Melanchthon. Deshalb kann unsere Liebe auch nicht der Grund unserer vor Gott geltenden Gerechtigkeit sein.

V. 9. In diesem und dem folgenden Verse begründet der Apostel die v. 8. aufgestellte Sentenz, dass wer den Nächsten liebt, das Gesetz erfüllt habe, indem er nachweist, wie alle einzelnen, auf den Nächsten sich beziehenden Gebote in dem Gebote der Nächstenliebe zusammengefasst sind und durch die Nächstenliebe erfüllt werden. τὸ γὰρ Es ist nicht etwa zu suppliren γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ. Vgl. vielmehr über diesen im Griechischen gebräuchlichen, einführenden Artikel im Neutro vor ganzen Sätzen, die angeführt werden, Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 280. S. 568. οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις] Es finden sich in diesen Satzgliedern bei den kritischen Zeugen mancherlei aus dem ὁμοιόγραφον und ὁμοιοτέλετον erklärliche Umstellungen und Auslassungen. Die lect. rec. ist aber als ganz gesichert zu betrachten, mit Ausnahme des οὐ ψευδομαρτυρήσεις, welches eben so sicher und allgemein anerkannt nach weit überwiegenden Zeugnissen als blosses späteres Einschleusen aus Exod. 20, 16. Deuter. 5, 20. vgl. Matth. 19, 18. anzusehen ist. Die hier und da (Syr. Clem. Al. Orig. Ruf.) sich findende Umstellung οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, ist blosser Correctur nach Exod. 20, 13 f. Deuter. 5, 17 f. Matth. 19, 18. Die Stellung des sechsten Gebotes vor dem fünften findet sich auch Mark. 10, 19. Luk. 18, 20. und öfter bei Philo de decalogo §. 12. §. 32. §. 24. 25. u. de special. legg. §. 10. u. 15. Ob diese Umstellung auf eine Ansicht der Rabbinen von der vorzüglichen Wichtigkeit des sechsten Gebotes zurückweist, oder nur auf der in einigen Handschriften der alexandrinischen Version sich findenden, zufälligen Vertauschung ruht, mag dahingestellt bleiben. καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή] sc. ἐν τῷ νόμῳ ἔστιν. Es sind aber Gebote gemeint, welche gleichfalls die Pflichten gegen den Nächsten einschärfen, wie οὐ ψευδομαρτυρήσεις, τίμα τὸν πατέρα κτλ. vgl. Matth. 19, 18. Mark. 10, 19. Luk. 18, 20. ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ] Lachmann und Tischendorf lesen nach BDEFG. Orig. ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ. λόγος wie das hebr. דְּבַר zur Bezeichnung des Gebotes. ἀνακεφαλαιοῦται] Vgl. Harless zu Eph. 1, 10. S. 42 f. ἀνακεφαλαιοῦσθαι ist entweder = summam comprehendere, d. i. partes

disiectas in unum corpus, κεφάλαιον, colligere, unter einem Hauptpunkte, einer Hauptsumme oder einem Principe vereinigen, d. i. zusammenfassen, oder, mit Festhaltung der Bedeutung von ἀνά = summam repetere, unter einem Hauptpunkte wieder zusammenfassen. Im letzteren Falle wäre auf die örtliche Stellung der Gesetze Lev. 19, 11—18. Rücksicht genommen, indem dort jenes Gebot der Nächstenliebe, in welchem die anderen Gebote enthalten sein sollen, nach den anderen Geboten zu stehen kommt, die es also rekapitulirt, summarisch wiederholt. Doch kommt es dem Apostel hier nicht sowohl auf die Bemerkung an, dass Moses an einer Stelle die Nächstengebote im Liebesgebote rekapitulirt, als vielmehr darauf, dass das Liebesgebot seiner Natur nach die Nächstengebote summarisch zusammenfasst. συντόμως καὶ ἐν βραχεί τὸ πᾶν ἀπαριθμεῖται τῶν ἐντολῶν τὸ ἔργον. Chrys. ἐν τῷ] fehlt in nicht ausreichenden Autoritäten. Die Auslassung erklärt sich aus der leichten Entbehrlichkeit. Eben so fehlt in der parallelen Stelle Gal. 5, 14. ἐν τῷ in einigen Codicibus. Auch hier ist das Gebot durch das Neutrum des Artikels eingeführt und so substantivirt. ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν] Vgl. Lev. 19, 18. Die von Lachmann und Tischendorf besonders nach ADE. recipirte Lesart ὡς σεαυτόν, so auch Cod. Sinait., ist wahrscheinlich nur als grammatisches Interpretament des ὡς ἑαυτόν zu betrachten. Ueber dieses ἑαυτόν von der zweiten Person gebraucht vgl. Winer III. K. 2. §. 22. 5. b. S. 174. ὁ πλησίον ist, wie ὁ ἕτερος v. 8., der Nächste überhaupt, nicht nur der christliche Bruder.

V. 10. ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται] fasst den Inhalt sämtlicher negativer Gebote v. 9. zusammen. Richtig Bengel: Pleraque autem officia in negativo consistunt, aut certe, ubi nemo laeditur, officia positiva sua sponte et cum voluptate peraguntur. Zunächst freilich bestimmte den Apostel zur Wahl der negativen Form des Ausdruckes die negative Fassung der von ihm v. 9. angeführten alttestamtl. Gebote. Wie aber diese selbst in ihrer Negation zugleich immer mit die entgegengesetzte Position enthalten (vgl. Luthers Auslegung im Catechismus), so schliesst auch das ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται das ἡ ἀγάπη χρηστεύεται 1 Cor. 13, 4. mit ein. Auf äusserlich gesetzlichem Standpunkte ist ἡ τῶν κακῶν ἀποχή noch nicht identisch mit ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐργασία. Wo aber das Meiden des Bösen aus der Liebe stammt, da ist es allerdings stets zugleich auch ein Thun des entgegengesetzten Guten. Das eine ist die negative, das andere die positive Erscheinungsform der Liebe. Wo aber die eine ist, da wird auch die andere sein, weil eben die doppelseitig erscheinende Kraft der Liebe selbst vorhanden ist. Die Griechen construiren ἐργάξεται τινά τι, Paulus hier ἐργάξεται τινί τι, vgl. Luk. 6, 27.: καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς. πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη] Sind die Verbote des Gesetzes, dem Nächsten Böses zu thun, deshalb in dem Liebesgebote zusammengefasst v. 9., weil die Liebe dem Nächsten nichts Böses thut, so folgt, dass die Liebe des Gesetzes Erfüllung

ist. So ist das *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε* v. 8. erwiesen. Der Apostel hat hier allerdings dem Zusammenhange entsprechend nur die s. g. zweite Tafel des Dekalogus im Auge, d. h. die sich auf das Verhalten gegen den Nächsten beziehenden, nicht nur negativen, sondern auch positiven (vgl. das *εἰ τις ἐτέρα ἐντολή* v. 9.) Gebote des Gesetzes überhaupt. An sich aber folgt zugleich, dass mit der Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel auch die Gebote der ersten Tafel des Dekalogus erfüllt sind, weil die Nächstenliebe, als Erscheinungsform der Gottesliebe, auch auf das Vorhandensein dieser ihrer Quelle mit innerer Nothwendigkeit zurückweist, vgl. 1 Joh. 4, 11. 12. 16. 20. 21. 5, 1. 2. Die Gottes- und die Nächstenliebe als das Princip der vollständigen Erfüllung des ganzen Gesetzes hebt Matth. 22, 40. hervor. Ueber *πλήρωμα* vgl. zu 11, 12.

Die Ermahnung zur Erfüllung des Liebesgebotes verstärkt der Apostel durch Hinweisung auf den nahe bevorstehenden Tag des Herrn, und knüpft daran neue Ermahnungen zum Wandel im Lichte dieses schon anbrechenden Tages v. 12—14.

V. 11. *καὶ τοῦτο*] idque, et quidem, et praesertim, und dieses, und dazu, und zwar, nämlich *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* v. 8, so dass also keine weitere besondere Suppletion, wie etwa *ποιῶμεν, ποιεῖτε* oder dgl. erforderlich ist. Vgl. Winer Anhang. §. 64. 2. S. 621. u. 1 Cor. 6, 6. 8. Eph. 2, 8. Phil. 1, 28. Hebr. 11, 12. 3 Joh. 5. (wo Griesb. in marg. Lachm. u. Tischend. *καὶ τοῦτο* *ξένους* lesen). Das auch in einigen dieser Stellen, vgl. 1 Cor. 6, 8. lect. rec. Hebr. 11, 12. auftretende *καὶ ταῦτα* ist bei den Klassikern das Gebräuchliche. Theodoret erklärt *καὶ μάλιστα* auch besonders. Vgl. das analoge *καὶ τοσούτω μᾶλλον* Hebr. 10, 25. *καὶ* ist steigend, Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. I. S. 145 f., *τοῦτο* zurückweisend. *καὶ τοῦτο* dient dazu, ein neues wesentliches Moment, einen Hauptgrund zu dem Vorhergehenden hinzuzufügen. Vgl. Viger ed. Herm. p. 176 sq. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 410. 6. S. 872 f. Hier leitet es das in *εἰδότες* *κτλ.* enthaltene Motiv ein. Luther fasst v. 11. u. 12. als eine zusammenhängende Periode und übersetzt: „Und weil wir solches wissen, nämlich die Zeit, dass die Stunde da ist, aufzustehen vom Schlafe, (sintemal unser Heil jetzt näher ist, denn da wir es glaubten; die Nacht ist vergangen, der Tag aber herbeigekommen:) so lasset uns ablegen die Werke der Finsterniss und anlegen die Waffen des Lichtes.“ Er verbindet also nach einer harten und geschraubten Constructionsweise *καὶ τοῦτο εἰδότες*, nimmt *τὸν καιρὸν* als Apposition zu *τοῦτο*, die Worte *ὅτι ὦρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι* als Erklärung der Apposition, *νῦν γὰρ* — — *ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν* als Parenthese, und *ἀποθώμεθα* *κτλ.* als den zu *εἰδότες* gehörigen Hauptsatz. Aehnlich Carpzov, Benecke, Glöckler. *εἰδότες τὸν καιρὸν*] da ihr den Zeitpunkt kennt, da ihr wisset, welche Zeit es (näml. im Reiche Gottes) ist. Diese Zeit wird durch das gleich folgende *ὅτι ὦρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι*] genauer bestimmt, dahin nämlich, dass

es Zeit ist, vom Schlafe aufzustehen. *ἤδη* ist nicht = jam, schon, dies wäre *ὅτι ἤδη ὦρα* *κτλ.* nicht *ὅτι ὦρα ἡμᾶς ἤδη* *κτλ.*, sondern = tandem aliquando, endlich, nun einmal, vgl. *ἤδη ποτέ* 1, 10. Hartung Lehre v. d. Part. Th. I. S. 238. 4. *) Gegen diese Auffassung spricht nicht das Folgende. Es liesse sich nämlich einwenden, dass ja doch nicht erwartet werden könne, dass Jemand noch vor Tagesanbruch aufstehen werde. Doch einmal kann dies etwa in Beziehung auf eine lange Winternacht allerdings an sich gefordert werden, und dann soll der Christ ja geistlich wach sein Nacht und Tag, wievielmehr also wenigstens beim entscheidenden Anbruche des Tages selber aufstehen vom Schlafe. *ἐξ ὕπνου ἐγείρειν* aus dem Schlafe wecken, *ἐξ ὕπνου ἐγείρεσθαι* aus dem Schlafe erwachen. Der Infinitiv. Aorist. bezeichnet die rasch vorübergehende, mit einemmal vollendete Handlung; Winer III. K. 4. §. 45. 8. b. S. 384. Zu der Construction *ὦρα ἐγερθῆναι* vgl. LXX. Genes. 29, 7.: *ἐτι ἐστὶν ἡμέρα πολλή, οὐπω ὦρα συναχθῆναι τὰ κτήνη*. Das gleiche Bild s. Eph. 5, 14. 1 Thess. 5, 4 ff. Was vom ersten Momente der Bekehrung gilt, das gilt auch von ihrem fortgehenden Entwicklungsprocesse, und namentlich von den charakteristisch einschneidenden Knotenpunkten derselben. Wie der Bekehrte schon vom Sündenschlafe aufgestanden ist, so soll er doch auch noch fortgehend von demselben aufstehen, und die ihm noch immerdar anhaftende Schläfrigkeit und Trägheit zum rüstigen Kampfe wider die Sünde abschütteln und überwinden. Denn er befindet sich hier auf Erden stets noch in einem Mischungszustande relativen Wachens und relativen Schlafes, und kann deshalb eben sowohl als Wachender, wie als Schlafender angeredet, und eben sowohl aufgefordert werden, im Wachen zu beharren, wie vom Schlafe aufzustehen. Und wie das Licht Christi schon hereingebrochen ist, so bricht es doch auch noch fortwährend herein, bis zu seinem vollen Aufgange *ἐν τῇ ἡμέρᾳ κυρίου* 1 Thess. 5, 2. So also leben wir schon im Lichte Col. 1, 12. 13., und doch noch in der Finsterniss im Verhältnisse zu dem Lichte jenes Tages, welcher die volle *σωτηρία* uns vermitteln wird. In dem Masse nun, als jener Tag herannaht, wird auch die Aufforderung dringender, aufzustehen vom Schlafe, um als die klugen Jungfrauen den nahenden Herrn wachend zu empfangen Matth. 24, 42. 25, 13. An einen eigentlichen Vorwurf kann also bei den Worten *ὅτι ὦρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι* nicht gedacht werden, um so weniger da der Apostel durch das *ἡμᾶς* sich selber mit einschliesst. *Paraclesis evangelica semper Plus Ultra tendit: et praesentis status vetustatem praesupponit in comparatione ad ea, quae sequi debent noviora, Salutis propinquitati respondentia.* Bengel. *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία*] Begründung des *ὅτι ὦρα — ἐγερθῆναι*. Es sind deshalb weder die Worte *νῦν γὰρ — ἐπιστεύσαμεν*,

*) Auch bei der von Lachmann, Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., Fritzsche recipirten Lesart *ὅτι ὦρα ἤδη ἡμᾶς* *κτλ.* gehört übrigens *ἤδη* zu *ἡμᾶς* *κτλ.* nicht zu *ὅτι ὦρα* (sc. *ἐστὶν*).

noch auch die Worte *νῦν γὰρ* — — *ἤγγικεν* in Klammern einzuschliessen. Denn erst die letzteren Worte in ihrem Zusammenhange sprechen deutlich das Argument aus, weshalb die Leser, aus dem Schlafe sich zu erheben, bedacht sein sollen, und überdies folgert *ἀποθώμεθα* — — *φωτός* aus *ἡ νῦξ* — — *ἤγγικεν*. Vulg.: nostra salus. Luther: unser Heil. Sie verbinden also *ἡμῶν ἡ σωτηρία*, vgl. 14, 16. Doch näher liegend ist die Verbindung *ἐγγύτερον ἡμῶν*, vgl. 10, 8. *ἡ σωτηρία* ist das Heil in seiner Vollendung gedacht, wie es mit der Wiederkunft des Herrn eintritt. Die Christen haben schon die *σωτηρία*, aber sie warten ihrer auch noch, vgl. 8, 24. 25., weil sie dieselbe erst dem Beginne nach besitzen, vgl. 8, 23. Nur die Parusie des Herrn, nicht ihr eigener Tod kann hier als die Vermittelung ihrer vollständigen Heilerlangung gedacht werden, denn es heisst nicht, dass sie subjektiv der *σωτηρία*, sondern dass die *σωτηρία* objektiv ihnen näher gekommen sei. *ἐπὶ θύραις γὰρ, φησὶν, ὁ τῆς κτίσεως ἔσται καιρός*. Chrys. An sich aber ersetzt allerdings für das Individuum einstweilen sein Kommen zur *σωτηρία* durch den Tod, das Kommen der *σωτηρία* zu ihm durch die Auferstehung von den Todten. *ἡ δὲ ἐπιστεύσαμεν*] Nicht mit Luther wiederzugeben: „denn da wir es glaubten“, sondern: „als da wir gläubig wurden.“ Vgl. AG. 19, 2. 1 Cor. 3, 5. Ueber die hier vom Apostel ausgesprochene Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft des Herrn vgl. zu 11, 26. Es ist an sich und objektiv ganz richtig, dass die Wiederkunft des Herrn damals näher war, als beim Beginn der Predigt des Evangeliums. Wenn der Apostel überdies auf die rasch und gewaltig um sich greifenden Wirkungen des Evangeliums blickte, indem in dem seit der Gründung der christlichen Kirche verflossenen viertel Jahrhunderte die Predigt von Christo schon Asien und Europa erfüllt hatte, vgl. 10, 18., und dabei bedachte, dass nach Abschluss aller wesentlichen Vorbereitungs Momente in der Heilsoökonomie nun die Wiederkunft des Herrn, als die nächste Epoche, auch stets als nahe bevorstehend bezeichnet werden durfte, so wie dass die von ihm selbst als nothwendig der Parusie vorausgehend gedachten Entwicklungen des Reiches Gottes, vgl. 11, 25. 26. mit 11, 15., mit derselben Schnelligkeit wie die erste Ausbreitung des Evangeliums eintreten konnten: so war er berechtigt, nicht nur die ideale Nähe des Tages des Herrn zu statuiren, sondern auch seine empirische und reale Nähe zu hoffen. Nur dass er sich dabei bewusst geblieben sein wird, dass diese Erwartung nur in menschlicher Hoffnung, nicht in göttlicher Gewissheit begründet sei. Ist nun die ideale Nähe des Herrntages zu allen Zeiten und war sie also auch schon zu jener Zeit vorhanden, war dieselbe nach Ablauf des ersten Viertels des ersten christlichen Säculums ihrer Realisation faktisch schon näher gekommen, und war Grund zu der Annahme vorhanden, dass der wirkliche Eintritt der erwarteten Heilsvollendung nicht mehr allzu lange zögern würde, so war auch Grund vorhanden, das zu sagen, was der Apostel hier sagt. Die Zeiten liessen sich ganz so an, als ob der Herr bald kommen würde. Vgl.

1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 ff. 1 Joh. 2, 18. Grund genug zur ernstlichen Mahnung, aufzuwachen vom Sündenschlafe. Die in göttlicher Gewissheit objektiv nahe gewusste Parusie musste auch der menschlichen Erwartung subjektiv nahe gerückt zu sein scheinen. Der Irrthum hätte nur in der absoluten Identification jener göttlichen Gewissheit und dieser menschlichen Erwartung gelegen. Diesem Irrthume traten aber die Apostel sogleich entgegen, sobald er sich geltend machte. Vgl. 2 Thess. 2, 1 ff. 2 Petr. 3, 1 ff. Sicherlich würde demnach Paulus die Frage, ob er mit derselben göttlichen Bestimmtheit wisse, ob er oder auch nur irgend einer seiner Zeitgenossen die Wiederkunft Christi vom Himmel erleben werde, mit der er wisse, dass diese Wiederkunft überhaupt erfolgen werde, verneinend beantwortet haben.

V. 12. *ἡ νῦξ προέκοιπεν*] nox processit, die Nacht ist vorge-rückt. Nicht genau Vulg.: nox praecessit, und Luther: „die Nacht ist vergangen.“ *ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν*] der Tag aber hat sich genähert. Vgl. Hebr. 10, 25. Die Nacht ist die Zeit des Schlafens und des Wandels in der Dunkelheit, der Tag ist die Zeit des Wachens und des Wandels im Lichte. Naht sich nun der Tag, so ist es Zeit aufzustehen vom Sündenschlafe und zu wandeln in Gerechtigkeit, die das Tageslicht nicht zu scheuen hat. Denn der Tag bringt mit seinem Lichte das Heil (*τὴν σωτηρίαν*), und wer des Tageslichtes nicht würdig wandelt, der wird auch nicht vom Lichte des Heils beschienen werden. *ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους*] So lasset uns nun (weil nämlich der bevorstehende Tag des Herrn fordert, dass wir nicht nur vom Schlafe aufwachen, sondern auch ehrbarlich wandeln) ablegen die Werke der Finsterniss. *ἔργα τοῦ σκότους* wird nach dem Pragmatismus der Stelle passender durch: „Werke, welche der Finsterniss angemessen, entsprechend sind, welche in der Finsterniss geschehen“, vgl. Eph. 5, 11., als durch: „Werke, welche die Finsterniss zu Stande bringt“, erklärt. Die Finsterniss deckt die bösen Werke, darum werden sie in der Finsterniss vollbracht, und sind darum auch Werke, welche selber den Charakter der Finsterniss an sich tragen. An sich zwar wird *ἀποτιθεσθαι* vom Ablegen jeglichen Besitzthumes gebraucht; doch führt hier, wie Eph. 4, 22. vgl. Harless z. St. der Gegensatz zu *ἐνδύεσθαι* auf das Bild des Ablegens eines Gewandes. Die Werke der Finsterniss werden gleichsam als die Nachtgewänder gedacht, deren sie sich beim Anbruche des Tages zu entkleiden haben. *καὶ ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός*] ABC* D* E. Copt. Sahid. Clem. Al. Damasc. lesen *ἐνδυσώμεθα δὲ* statt *καὶ ἐνδυσώμεθα*, was Griesbach gebilligt, Lachmann und Tischendorf recipirt haben. Die Entscheidung kann nur nach den äusseren Autoritäten gegeben werden, welche doch stärker für die lect. recept. sprechen. Cod. Sinait.* hat bloss *ἐνδυσώμεθα*. Ueber *τὰ ὅπλα τοῦ φωτός* vgl. zu 6, 13. Auch hier sind *τὰ ὅπλα* nicht die Werkzeuge, denn man zieht die Werkzeuge nicht an, sondern die Waffen. *τὰ ὅπλα τοῦ φωτός* sind aber im Gegensatze zu *τὰ ἔργα τοῦ σκότους* nicht = „Waffen, welche das

Licht darreicht“, sondern = „Waffen, welche dem Lichte entsprechend sind, die man am Tage trägt“, die darum aber auch selber den Charakter des Lichtes an sich tragen, Lichtwaffen sind. *Opera tenebrarum pro turpibus et flagitiis: quia nox (ut inquit ille) pudore vacat. Arma lucis pro honestis actionibus et sobriis et castis, quibus solet dies destinari. At Arma potius quam Opera: quoniam Domino militandum est. Calvin. Was diese Waffen bedeuten s. Jes. 59, 17. Sap. Sal. 5, 19. Eph. 6, 13 ff. 1 Thess. 5, 8. 2 Cor. 6, 7. 10, 4 f. 1 Tim. 1, 18 f.*

V. 13. u. 14. erläutern die v. 12. gegebene Vorschrift ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, καὶ ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. Diese Verse haben bekanntlich durch die Bekehrung des Augustin, die sich an sie knüpfte, vgl. Augustin Confess. I. VIII, c. 12., eine kirchengeschichtliche Berühmtheit erlangt. ὡς ἐν ἡμέρῃ] sc. περιπατοῦντες. „Als ob wir am Tage wandelten.“ Sie wandeln zwar noch nicht eigentlich am Tage, sondern erst noch in der Morgendämmerung; doch sollen sie so wandeln, als ob es schon voller Tag wäre. ὡς bezieht sich also auf die Vorstellung, vgl. zu 9, 32. u. 1 Cor. 4, 18. εὐσχημόνως περιπατήσωμεν] lasset uns anständig wandeln. Vgl. Ovid Amor. I, eleg. 5, v. 59. 60.: Nox et Amor vinumque nihil moderabile suadent. Illa pudore vacat, Liber Amorque metu. Dass übrigs des der Anstand, der sich für den Wandel im Lichte des hellen Tages ziemt, und den der Apostel hier fordert, nicht nur um der beobachtenden Augen der Menschen, sondern vor allen Dingen um des allsehenden Auges Gottes willen gefordert wird, versteht sich von selbst, und zeigt auch das Vorhergehende, vgl. νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία v. 11., und das Folgende, vgl. ἐνδύσασθε τὸν κύριον. Ἰησ. Χρ. v. 14. Zu εὐσχημόνως vgl. 1 Cor. 7, 35. 14, 40. 1 Thess. 4, 12. μὴ κώμοις καὶ μέθαις] nicht in Nachtschwärmereien und Zechgelagen. Der Dativ wird wohl am einfachsten als dativus loci genommen, denn man sagt nicht nur ἐν ὁδῷ πορεύεσθαι, sondern auch ὁδῷ πορεύεσθαι, vgl. Tob. 4, 5.: καὶ μὴ πορευθῆς ταῖς ὁδοῖς τῆς ἀδικίας. Jud. v. 11.: ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Καὶν ἐπορεύθησαν. AG. 14, 16. So heisst es 1 Petr. 4, 3.: πορεύεσθαι ἐν ἀσελείαις (= ἐν ὁδοῖς ἀσελείων, vgl. Matth. 21, 32.), und AG. 9, 31.: πορεύεσθαι τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου (= τῇ ὁδῷ τοῦ φόβου τ. κ.) Vgl. auch 2 Cor. 12, 18.: οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιπατήσαμεν; οὐ τοῖς αὐτοῖς ἔχνεσι; und zu 4, 12. Doch kann der Dativ hier auch als Dativus modi gefasst werden, vgl. Meyer z. St., = nicht mit Nachtschwärmereien u. s. w. Ueber κώμος commissatio vgl. Passow s. v. Wahl Clav. s. v. Im N. T. findet es sich noch Gal. 5, 21.: μέθαι, κῶμοι, u. 1 Petr. 4, 3.: κῶμοι, πότοι. Hier und Gal. 5, 21. ist μέθαι ebrietas, vinolentia, temulentia, vgl. Luk. 21, 34., im Plural und in der Zusammenstellung mit κῶμοι nächtlichen Schmausereien = „Trinkereien, Trinkgelage.“ Luther: „nicht in Fressen und Saufen.“ μὴ κοίταις καὶ ἀσελείαις] Ueber κοίτη concubitus, congressus veneris, vgl. zu 9, 10. Hier ist natürlich von unzüchtigem Bei-

schlafe die Rede. ἀσέλγεια, lascivia, petulantia. Vgl. Tittmann de Synonym. in N. T. p. 151.: Est enim ἀσελγής proprie petulans, procax, protervus, qui nullam verecundiae pudorisque rationem habet, sed immoderate et petulanter se gerit, rebusque nititur. Itaque ἀσέλγεια est proprie protervitas et impudens petulantia hominis ἀσελγούς. Hier zeigt die Zusammenstellung mit κοίται (Luther: „nicht in Kammern und Unzucht“), dass die ausgelassene Frechheit gemeint ist, die in unzüchtigen Gebärden, Worten und Werken sich kund gibt. Die Abstrakta im Plural bezeichnen aber die verschiedenen Aeusserungen, Bezeugungen, Ausbrüche, überhaupt concreten Erscheinungsformen der durch den Singular ausgedrückten Eigenschaft. Winer III. K. 3. §. 27. 3. S. 203. μὴ ἔριδι καὶ ζῆλῳ] nicht in Hader und Zorn. Die κοίται und ἀσέλγεια sind eben sowohl als ἔρις und ζῆλος die natürlichen und gewöhnlichen Folgen der κῶμοι und μέθαι. Die Zusammenstellung von ἔρις und ζῆλος findet sich auch 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 20. 1 Cor. 3, 3. Der Streit erzeugt den Zorn, oder auch umgekehrt, beide sind stets bei einander. Die Bedeutung Neid statt Zorn, vgl. Luther, passt hier also nicht in den Zusammenhang, weniger auch die Bedeutung Eifersucht. Es sind in κῶμοι, μέθαι, κοίται, ἀσέλγεια, ἔρις, ζῆλος, die specifischen und charakteristischen, so zu sagen, die handgreiflichen ἔργα τοῦ σκότους v. 12. hervorgehoben, die faktisch auch gerade in der Nachtzeit begangen zu werden pflegen. ἀλλ' ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν] sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum; Bild des Eintrittes in die innigste Verbindung und Lebensgemeinschaft mit ihm. Ueber diesen im N. T. häufigen Gebrauch von ἐνδύεσθαι vgl. ausser Gal. 3, 27. Eph. 4, 24. Col. 3, 10. noch Luk. 24, 49. 1 Cor. 15, 53. 54. 2 Cor. 5, 3. Col. 3, 12. 1 Thess. 5, 8., auch das homerische δύσσο δ' ἀλκὴν Il. 19, 36. (vgl. überdies die klassischen Parallelen bei Wetstein z. u. St.) und das hebr. עָבַד Hiob 29, 14. Ezech. 26, 16. Jes. 51, 9. Zwar ist Christus schon ein für alle Mal in der Taufe angezogen Gal. 3, 27., aber er wird auch fortwährend angezogen durch den Glauben, und in und mit ihm der neue Mensch Eph. 4, 24. Col. 3, 10. und die Früchte der Erneuerung, die ὅπλα τοῦ φωτός. Vgl. Calvin z. n. St. καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιήσθε εἰς ἐπιθυμίας] Den Sinn erläutert schon richtig Chrysost.: ὥσπερ γὰρ οὐ τὸ πίνειν ἐκώλυσεν, ἀλλὰ τὸ μεθύειν, οὐδὲ τὸ γαμῆν, ἀλλὰ τὸ ἀσελεῖν, οὕτως οὐδὲ τὸ προνοεῖν τῆς σαρκὸς, ἀλλὰ τὸ εἰς ἐπιθυμίας, οἷον τὴν χρεῖαν ὑπερβαίνειν. Theodoret: οὐ γὰρ ἀπηγόρευσε τὴν τοῦ σώματος ἐπιμέλειαν, ἀλλὰ τὴν τρυφὴν καὶ τὴν ἀκρασίαν ἐξέβαλεν. Οὐ γὰρ εἶπε, μὴ ποιήσθε τῆς σαρκὸς πρόνοιαν, ἀλλ' εἰς ἐπιθυμίας μὴ ποιήσθε, ἀντὶ τοῦ, μὴ σχιζτῶν αὐτὴν παρασκευάζετε διὰ τῆς τρυφῆς, und Theophyl.: Οὐ τὸ προνοεῖσθαι τῆς σαρκὸς κωλύει, ἀλλὰ τὸ εἰς ἐπιθυμίας. Πρὸς ὑγείαν, φησιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς ἀσέλγειαν ἐπιμελοῦ τῆς σαρκὸς. Durch εἰς ἐπιθυμίας, (welches den Erfolg ausdrückt = „so dass Begierden entstehen, aufgeregt werden“) wird nämlich das Verbot τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιήσθε

beschränkt und auf sein rechtes Mass zurückgeführt. Diese Erklärung der griechischen und vieler anderer Exegeten erforderte nicht etwa nothwendig die Stellung des *μή* vor *εἰς ἐπιθυμίας*. Denn man kann entweder, wie schon bemerkt, *εἰς ἐπιθυμίας* als nachträgliche Limitation fassen, oder auch *μή ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας* enge mit einander verknüpfen, so dass das voraufgestellte *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν* im Sinne der Concession zu nehmen wäre = „und Fürsorge für das Fleisch, die an sich ja natürlich und recht ist, lasset nicht zu einer begierdevollen werden, traget nicht in begehrlcher Weise.“ Dem kommt dann die Uebersetzung Luthers sehr nahe: „und wartet des Leibes, doch also, dass er nicht geil werde.“ Nur dass dann die *πρόνοια σαρκὸς* nicht concedirt, sondern geboten wäre, was genau genommen heissen würde: *καὶ πρόνοιαν μὲν ποιεῖσθε τῆς σαρκὸς, ἀλλὰ μὴ εἰς ἐπιθυμίας*. Dass nach unserer Auffassung *σῶμα* statt *σὰρξ* stehen müsste, ist ein unhaltbarer Einwand. Denn *σὰρξ* steht hier im rein physiologischen Sinne für das irdisch materielle Substrat des menschlichen *σῶμα*, vgl. 1 Cor. 15, 39. Eph. 5, 29., oder es bezeichnet die reine Sinnlichkeit, die äussere, sinnlich wahrnehmbare Seite des menschlichen Daseins, vgl. 2, 28. 1 Cor. 5, 5. 7, 28. 10, 18. 2 Cor. 4, 11. (vgl. mit v. 10.) 7, 5. 12, 7., besonders aber 2 Cor. 7, 1. *μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος* mit 1 Cor. 7, 34. *ἄγλα καὶ σώματι καὶ πνεύματι*. Nimmt man hingegen *σὰρξ* an unserer Stelle im ethischen Sinne = *caro libidinosa*, oder auch von der verderbten Menschennatur überhaupt, so hätten wir hier ein unbedingtes Verbot, und müssten, mit Fritzsche, erklären: *et libidinosae carnis providentiam agere nolite, quae pravas cupiditates irritat*. Doch gegen diese Auffassung spricht schon der Ausdruck *πρόνοιαν ποιεῖσθαι*. Dies wäre vielmehr *ζηῖν, περιπατεῖν κατὰ σάρκα, δουλεύειν τῇ σαρκί*, denn man trägt nicht Fürsorge (was immer sensu bono steht, vgl. AG. 24, 2. Röm. 12, 17. 2 Cor. 8, 21. 1 Tim. 5, 8.) für den lüsternen Sinn, sondern man lebt nach ihm, man dient und fröhnt ihm. *Quamdiu carnem nostram circumferimus, ejus curam non possumus in totum abjicere, sic enim in coelis est conversatio nostra, ut in terra peregrinemur. Curanda sunt igitur quae ad corpus pertinent, sed non aliter quam peregrinationis adminicula, non autem ut patriae nos oblivisci faciant.* Calvin.

Vierzehntes Kapitel.

Die schwierige Frage, welche in der Einleitung zu diesem Kapitel behandelt zu werden pflegt, ist die nach dem eigenthümlichen Standpunkte der *ἀσθενούντες*, welche der Apostel v. 2. als *λάχανα ἐσθλόντας* charakterisirt. Mehrere Ausleger meinten, worauf der erste Anblick allerdings zu führen scheint, dass hier Asketen bezeichnet würden, welche sich des Genusses der Fleischspeisen v. 2. und des Weines v. 21. gänzlich enthalten hätten. Doch da v. 14. 20. als Grund für diese Enthaltsamkeit der angegeben wird, dass sie jene Gegenstände als ein *κοινόν, ἀκάθαρτον* betrachteten, so würden wir zu der Annahme geführt, dass sie bei ihrem asketischen Verhalten von einer dualistischen Weltanschauung geleitet worden seien, ähnlich wie die späteren Manichäer, die Enkratiten und andere gnostische Sekten, deren Keime und ersten Ansätze uns ja schon in den apostolischen Briefen vorliegen. Leute der Art würde nun aber Paulus sicherlich nicht nur als Schwache bezeichnet haben, gegen die er brüderliche Liebe und Schonung geübt wissen will, und vor deren Verachtung und Gewissensverwirrung er warnt, vgl. v. 1. 3. 13. 15. Wie vielmehr die Kirche in späteren Zeiten die ausgebildete gnostische Richtung mit aller Strenge bekämpfte und ausschloss, so auch schon die Apostel die ursprünglichen Anfänge derselben. Paulus nennt Col. 2, 18., vgl. v. 16—23., solche Menschen *ἐκ τῆς φουσιουμένων ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτῶν*, welche *ἐν ἐθελοδορῆσκειᾷ* einhergehen, und *ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων* aufbringen, und bezeichnet sie 1 Tim. 4, 1., vgl. v. 2—5., als *προσέχοντας πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*. Es könnte nun aber auch die Askese, welche in unserem Kapitel bezeichnet sein soll, als eine reinere, nicht auf so entschieden grundstürzenden Irrthümern ruhende gedacht werden. Die reinste Form ist ohne Zweifel die, wo sie eben nur als *ἀσκησις*, als Uebung der Frömmigkeit durch Enthaltsamkeit zur leichteren Erringung und stetigeren Behauptung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch auftritt, ohne dass dabei das Mittel zum Zwecke gemacht, der Uebung irgend ein verdienstlicher Werth beigelegt, und so die evangelische Grundlehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben beeinträchtigt wird. Art, Form und Grad der Askese (hier *μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν οἶνον* v. 21.) würde dann als individuell verschieden, und als nur individuell begründet erscheinen. Solche Askese kann nun aber an unserer Stelle nicht gemeint sein, denn ihr ist der Unterschied des *κοινόν* und des *καθαρὸν* v. 14. 20., so wie das *κρίνειν τὸν ἀδελφόν* v. 3. 10. fremd, und ihr Charakter ist überhaupt nicht der der *ἀσθένεια* v. 2. Eben so wenig aber kann hier jene zwar nicht direkt dualistische, aber doch auch nicht unvernünftige, vielmehr unevangelische und hochmüthige Askese gemeint

sein, welche sich auf den Standpunkt der Uebergesetzlichkeit stellend, durch ihre Uebungen eine höhere Stufe der Heiligkeit zu ersteigen meint als die der gewöhnlichen Christen, welche nur nach dem für Alle verbindlichen Gesetze Gottes wandeln. Denn auch diese Askese kennt nicht sowohl einen Gegensatz des Reinen und Unreinen, als vielmehr nur eine Steigerung des Guten und des Bessern oder Ueberguten, ihre Repräsentanten halten sich nicht und pflegen auch nicht gehalten zu werden für die Schwächeren, sondern für die Stärkeren, und der Apostel hätte sie dann als die sich stark Dünkenden ermahnen müssen, nicht die Anderen nicht zu richten, sondern sie nicht zu verachten, und umgekehrt jene Anderen, als die für schwach Gehaltenen und als die sich selber schwach Dünkenden auffordern müssen, nicht jene vermeintlich Starken nicht zu verachten, sondern vielmehr sie nicht allzusehr zu verehren. Ueberhaupt würde der Apostel auch diesem übergesetzlichen Standpunkte gewiss mit noch weit weniger Schonung begegnet sein, als er dem gesetzlichen zu begegnen pflegt, weil beide in verschiedenem Masse die evangelische Glaubens- und Rechtfertigungslehre trüben und alteriren. Die Schonung aber, die er selber nicht übte, würde er auch nicht, wie er doch hier thut, von Anderen verlangt haben. Endlich ist nicht einzusehen, wie die Nichtasketen solchen Asketen sollten zum *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* v. 13. haben gereichen können, was sowohl gegen die Natur des Verhältnisses, als auch gegen die geschichtliche Erfahrung ist. Vgl. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 4te Aufl. S. 462 ff. Die Enthaltung von Fleischspeisen und vom Weingenusse, von der in unserem Kapitel die Rede ist, ging offenbar nicht aus dem Dünkel asketischen Hochmuthes, sondern aus der religiösen Skrupulosität der Glaubensschwachen hervor, welche eine an sich wohl begründete Gewissenhaftigkeit zum Motive hatte. Blicken wir auf v. 5., wo von dem *κατείναν ἡμέραν παρ' ἡμέραν* die Rede ist, so werden wir auf die Beobachtung jüdischer Festzeiten von Seiten der *ἀσθενεῖς*, und damit auf eine judenchristliche Richtung überhaupt geleitet. Dieser Richtung pflegt der Apostel ja auch sonst als einer in der alttestamentlichen Gottesoffenbarung wurzelnden und auf der geschichtlichen Entwicklung des Volkes Israel ruhenden, wo sie sich nur nicht in direkten Gegensatz zur evangelischen Heilslehre stellt, mit der zartesten Rücksichtnahme zu begegnen, vgl. 1 Cor. 9, 20. AG. 16, 3. 18, 18. 21. 21, 20—26. Man könnte nun hier zunächst veranlasst sein, an die ängstliche Beobachtung der mosaïschen Speisegebote Lev. c. 11. Deuter. c. 14. von Seiten des schwächeren judenchristlichen Theiles der Gemeinde zu denken, vgl. AG. 10, 14. 1 Makk. 1, 47 f. 62. 63. Indessen durch das Gesetz war nicht alles Fleisch und der Wein gar nicht verboten, so dass sich bei dieser Auffassung v. 2. u. 21. unseres Kapitels nicht ohne Zwang erklären liesse. Denn es will nicht als eine einfache und natürliche Annahme erscheinen, die gänzliche Abstinenz von Fleisch und Wein, welche nach diesen Versen von jenen *ἀσθενεῖς* geübt

worden zu sein scheint, nur auf eine hypothetische oder hyperbolische Ausdrucksweise des Apostels zu reduciren, und es lässt sich zu solcher gänzlichen Abstinenz nach den mosaïschen Speisegeboten eben kein genügender Grund auffinden. Man müsste sich denn darauf beziehen, dass doch durch die Rabbinen alles von den Gojim geschlachtete Fleisch, so wie der Wein der Gojim verboten war, s. die Belegstellen bei Eisenmenger Entdecktes Judenthum Th. II. S. 616 f. 620 ff., und dass jene skrupulösen Judenchristen sich deshalb lieber ganz auf Pflanzenkost beschränkten, um sich nicht der Gefahr der Verunreinigung in ihrem unvermeidlichen Zusammenleben mit Heiden und namentlich mit Heidenchristen auszusetzen. Indess Leute von so streng judaisirenden Grundsätzen würden doch keinesfalls strenger gewesen sein, als die Juden selbst. Diese mieden lieber ganz das Zusammenessen mit den *ἔθνη*, ohne sich doch deshalb den Genuss des Fleisches und Weines überhaupt zu versagen. Dieselbe Methode befolgten auch die strengeren, namentlich palästinsischen Judenchristen, vgl. Gal. 2, 12 ff., deren es ja allerdings eine Anzahl auch in der Römergemeinde geben mochte. Diese zogen sich dann von dem geselligen Zusammenleben mit den Heiden und Heidenchristen völlig zurück, und hatten gar keinen Grund sich des Fleischessens und Weintrinkens zu enthalten, da sie, wie noch heut zu Tage die Juden in der Diaspora, sich s. g. koscheres Fleisch und koscheren Wein wohl zu verschaffen wussten. Wir werden also hier an eine verhältnissmässig freiere Parthei von Judenchristen denken müssen, welche darin zwar den paulinischen Standpunkt theilten, dass sie sich nicht des Zusammenlebens mit den Heiden und Heidenchristen überhaupt meinten enthalten zu müssen, aber dennoch in ihrer relativ doch auch noch gebundenen judenchristlichen Richtung Bedenken trugen, wenigstens in diesem ihrem Zusammenleben mit den *ἔθνη*, gerade Fleisch und Wein zu geniessen. Der Grund zu diesem Bedenken kann dann aber kein anderer gewesen sein, als die Besorgniss, sich durch den nicht leicht zu vermeidenden Genuss des auf den heidnischen Fleischmärkten käuflichen Opferfleisches und des Libationsweines zu verunreinigen und in entheiligende Gemeinschaft mit den Götzen zu treten. Vgl. Daniel 1, 8. 12. 16. Hävernick im Commentare S. 26—29., und Augustin de mor. Manich. 2, 14.: *Eo enim tempore, quo haec scribebat Apostolus, multa immolantia caro in macello vendebatur. Et quia vino etiam libabatur diis gentium, multi fratres infirmiores, qui etiam rebus his venalibus utebantur, penitus se a carnibus et vino cohibere maluerunt, quam vel nescientes incidere in eam quam putabant cum idolis communicationem.* Gerade das Essen von den s. g. *זבחי ידעיה* war den Juden Gegenstand des grössten Abscheus, vgl. den Traktat in der Mischna Pirke Avoth. c. III. §. 3., und Petrus sagt in den Clementinen Hom. XI. §. 15. zu den Heiden: *προφάσει τῶν λεγομένων ἐροθύτων χαλεπῶν διαμόνων ἐμπλήσθη.* Ueber den heidnischen Libationswein vgl. aber Mischna in dem Traktate Avoda Sarah c. II. §. 3. Mit dieser Auffassung stimmt dann ganz die

so viele analoge Beziehungen zu unserem Kapitel darbietende Durchführung 1 Cor. 8. vgl. 10, 23 ff. So erst ist es auch erklärlich, wie der Apostel die *ἐσθλόντας* vor einem *ἐξουθενεῖν* und die *μὴ ἐσθλόντας* vor einem *κρίνειν* der Anderen warnen v. 3. 10., dabei aber die verschiedene Richtung selbst bestehen lassen und die Vertreter derselben zu gegenseitiger Schonung und Anerkennung ermahnen konnte. Hätten hingegen die *ἀσθενοῦντες* vom rein gesetzlichen Standpunkte aus, also nicht wegen Vermeidung des Götzendienstes, sondern wegen mosaischer oder rabbinischer Speiseverbote von den Anderen eine gleiche Enthaltensamkeit gefordert, so würde er sie nicht mit Sanftmuth ermahnt, sondern mit strengem Eifer gestraft haben, und eben so die Stärkeren nicht zur Vermeidung jeglichen Anstosses, sondern zur rücksichtslosen Geltendmachung ihrer evangelischen Freiheit aufgefordert haben. Denn in jenem *κρίνειν* hätte ja dann die Forderung der Beobachtung des νόμος gelegen, um zur δικαιοσύνη und σωτηρία zu gelangen. Hingegen die besondere Aengstlichkeit der Judenchristen in Hinsicht auf die *εἰδωλόθυτα* hatte schon der Apostelconvent zu Jerusalem den Heidenchristen zur besonderen schonenden Berücksichtigung empfohlen, vgl. AG. 15, 20. 29. 21, 25. Freilich finden wir nun als charakteristisches Kennzeichen der *ἀσθενοῦντες* in unserer Stelle nicht bloss das *λάχανα ἐσθλόντες* v. 2., sondern auch das *κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν* v. 5. angegeben, und aus dem ganzen Zusammenhange, vgl. besonders v. 6, geht hervor, dass auch in dieser Beziehung die Schwächeren sich ein *κρίνειν* der Stärkeren erlaubten. Dies ist ein Punkt, welcher von den Auslegern, die sonst der richtigen Auffassungsweise unseres Kapitels folgen, nicht berücksichtigt ist. Waren die *λάχανα ἐσθλόντες* zugleich *κρίνοντες ἡμέραν παρ' ἡμέραν*, so werden sie auch in jeder anderen Beziehung zur strengeren Parthei der Judenchristen gehört haben, und waren sie *κρίνοντες τοὺς κρίνοντας πᾶσαν ἡμέραν*, so fielen sie ja doch selbst wieder in den verderblichen Irrthum der nomistisch pharisäischen Judenchristen, welche auch den *ἔθνη* den νόμος Μωϋσέως auflasten wollten, und also dem strengen Verwerfungsurtheile des Apostels anheim. Wir glauben deshalb, dass jene *κρίνοντες ἡμέραν παρ' ἡμέραν* v. 5. von den *λάχανα ἐσθλόντες* v. 2. zu unterscheiden sind. Erstere waren die strengeren, wahrscheinlich palästinensischen Judenchristen, welche geneigt waren, nicht die Heidenchristen, sondern nur die freieren, ethnisierten Judenchristen wegen ihrer Nichtbeobachtung des mosaischen Nomos zu richten, vgl. AG. 21, 20—26.; letztere hingegen waren die freieren, wahrscheinlich hellenistischen Judenchristen, an welche sich auch ein Theil der befängenern Heidenchristen angeschlossen haben mochte, welche wiederum ihrerseits die freieren Heidenchristen, zu denen sich auch einige der freiesten Judenchristen halten mochten, wegen ihres unterschiedslosen Genusses der *κρέα* und des *οἶνος*, selbst des Opferfleisches und des Libationsweines, zu richten geneigt waren, und dafür umgekehrt von diesen wegen ihrer Befangenheit verachtet wurden. Dass sich die Controverse in der Römergemeinde mehr

um den Genuss des Opferfleisches, als um das Tagewählen drehte, dafür scheint die nur mehr beiläufige Berührung des letzteren v. 5. u. 6. zu sprechen, während der erstere den Hauptgegenstand der apostolischen Besprechung bildet. Ueberhaupt mochten ja verhältnissmässig nur wenige palästinensische Judenchristen in Rom ansässig sein, und dass die Römergemeinde nicht nur im Allgemeinen aus Heidenchristen gemischt, sondern dass auch die Zahl der ersteren in ihr überwiegend war, können wir schon daraus schliessen, dass an sie nicht nur von vorneherein v. 1., sondern auch das ganze Kapitel hindurch vorherrschend die Ermahnung gerichtet wird. Vgl. 15, 7—9. u. die Einleit. z. u. B. Der Apostel begnügt sich an unserer Stelle *πάν βρώμα* als *καθαρόν* zu bezeichnen, ohne wie im ersten Corintherbriefe a. a. O. diese Behauptung weiter zu motiviren, und die Bedenklichkeit der ängstlichen Gemüther in Beziehung auf das *εἰδωλόθυτον* genauer zu beleuchten. Auch im Corintherbriefe kommt es ihm ja doch vornehmlich auf die *ἀγάπη*, nicht auf die *γνώσις* an. Dort aber hatte er deshalb besondere Veranlassung auf die Streitfrags über das *εἰδωλόθυτον* selber specieller einzugehen, weil die erkenntnisstollen Corinther sich mit ihrer *γνώσις* von der Nichtigkeit der Götzen brüsteten, und weil in Corinth sich die Vertreter der freieren Richtung sogar bis zu dem Extreme fortreissen liessen, dass sie zum Theil selbst an den in den heidnischen Tempeln zu Ehren der Götter gefeierten heidnischen Festmahlzeiten Theil nahmen, was auch der Apostel als eine faktische Theilnahme am Götzen- und Dämonendienste auf das Entschiedenste missbilligt, vgl. 1 Cor. 8, 10. 10, 19—21. Exod. 34, 15.

V. 1—12. Die Starken sollen die Schwachen aufnehmen und nicht verachten, und die Schwachen sollen die Starken nicht richten, denn Jeder steht oder fällt seinem eigenen Herrn. Ein Jeder sei seines Sinnes vor dem Herrn gewiss, denn dieser Herr allein ist Richter und nur ihm ist ein Jeder Rechenschaft zu geben schuldig.

V. 1. Der Apostel hatte 13, 14. in den Worten *καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιῆσθαι εἰς ἐπιθυμίαν* mit dem Gebote der Mässigkeit geschlossen. Dieses wurde nun von einigen in der Römergemeinde mit zum Theil allzu grosser Strenge eingehalten. Doch da diese Strenge aus religiösen, den evangelischen Heilsgrund nicht direkt beeinträchtigenden Gewissensbedenklichkeiten hervorging, so will er das Hauptgebot der Liebe, welches er 13, 8—10. aufgestellt, und 13, 11 ff. durch Hinweisung auf den nahe bevorstehenden Tag des Herrn vgl. 14, 11. 12. bestätigt hat, auch auf die Glaubensschwachen in Anwendung gebracht wissen, vgl. 14, 15. *τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει* Das weiterführende *δέ* leitet auf einen anderen Gegenstand über. Es fragt sich, welche Bedeutung hier dem Worte *πίστις* beizulegen sei. Unpassend wird es von einigen Auslegern im objektiven Sinne, von der doctrina christiana, erklärt. Es handelt sich hier offenbar um die *πίστις* im subjektiven Sinne, vgl. v. 2. 14. 22. 23. Diese ist nun aber an sich dem Wortsinne nach nicht identisch mit der *γνώσις*, der rerum divina-

rum cognitio, welchen Ausdruck der Apostel, wenn er diese Bedeutung mit dem Worte *πίστις* verknüpft hätte, hier so gut wie 1 Cor. 8, 1. 10. gebraucht haben würde. Näher liegt es, nach v. 2. 14. 22. 23. unseres Kapitels auch in unserem Verse *πίστις* von dem ethischen Glauben, der sittlichen Ueberzeugung zu fassen. Nur müsste zuvörderst dieser Begriff spezifischer biblisch und paulinisch bestimmt werden; denn die ächte *πίστις* ist im schriftgemässen Sinne des Wortes stets so viel als vertrauensvolle Hinnahme göttlicher Verheissung, vertrauensvolle Hingabe an gottgeoffenbarte Wahrheit. Die bloss subjektive sittliche Ueberzeugung ist ohne dieses objektive Fundament, auch wenn sie noch so fest ist, dennoch *ἀπιστία* und nicht *πίστις* zu nennen. Auch hier findet jene zuversichtliche Gewissheit, *ὅτι οὐδὲν κοινὸν δὲ ἑαυτοῦ*, von der in den angeführten Versen die Rede ist, *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* v. 14. statt, denn sie ruht in ihrem letzten Grunde auf dem Heilsglauben an Christum, der, wo er stark und kräftig ist, den Menschen frei macht von jeder ängstlichen Gebundenheit des Gewissens in Hinsicht auf den Gebrauch äusserlicher Dinge und ihm die freudige Zuversicht des *πάντα μοι ἔξουσιν* 1 Cor. 6, 12. 10, 23. verleiht. *πίστις* ist formell immer die subjektive Gemüthsstimmung des Vertrauens, nur ist der Glaube materiell verschieden je nach seinem verschiedenen Objekte, wobei der Heilsglaube stets die Wurzel jeglicher Glaubensart, als der aus dieser Wurzel stammenden Frucht, bleibt. Hier nun, wo *πίστις* zunächst absolut d. h. ohne nähere Bestimmung gesetzt ist, könnte der rechtfertigende Glaube selber, die *πίστις κατ' ἐξοχήν*, gemeint sein, dessen Schwäche sich eben in der Bedenklichkeit hinsichtlich der *εἰδωλόθυτα* kund gibt. Man wird aber am besten den Ausdruck in seiner Unbestimmtheit und Allgemeinheit belassen, wonach das *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* die Schwäche des Glaubensstandpunktes überhaupt bezeichnet, den schwachen Heilsglauben mit jeglicher darin enthaltenen und daraus hervorgehenden Glaubensschwäche, von der dann v. 2. die besondere, in unserem Kapitel zu behandelnde Species einführt. *προσλαμβάνεσθαι* nicht = *opitulamini*, nehmet euch desselben an. Dies wäre *προσλαμβάνεσθαι τινος* (auch *ἐπιλαμβάνεσθαι τινος* Hebr. 2, 16., *συλλάμβάνεσθαι τινι* Luk. 5, 7., *συναντιλαμβάνεσθαι τινι* Röm. 8, 26.), nicht *προσλαμβάνεσθαι τινα*, was = *ad se recipere*, Jemanden aufnehmen, zu sich nehmen, vgl. AG. 18, 26. 28, 2. Rom. 11, 15. 14, 3. 15, 7. Philen. 12. 17. Es ist hier die liebevolle Aufnahme in die christbrüderliche Gemeinschaft gemeint, welche allerdings dem Aufgenommenen eben so schonend begegnet, als ihm hilfreich zur Seite steht. *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν*] Wie *διακρίνειν* beurtheilen Matth. 16, 3. oder entscheiden 1 Cor. 6, 5. bedeutet, so auch *διάκρισις* Beurtheilung Hebr. 5, 14. 1 Cor. 12, 10. vgl. 1 Joh. 4, 1. oder Entscheidung. Daher erklären einige Ausleger *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* durch: nicht zu Gedankenbeurtheilungen, d. i. ohne über Gedanken richterliche Entscheidungen abzugeben. Grotius: non sumentes vobis dijudicandas ipsorum cogitationes. Darnach

würden also die Starken ermahnt, nicht die Grundsätze und Gesinnungen der Glaubensschwachen zu richten. Doch will uns diese Erklärung nach keiner Seite hin recht passend erscheinen. Denn einmal schreibt der Apostel in unserem Kapitel durchgehend den Schwachen das *κρίνειν*, den Starken aber das *ἐξουθενεῖν* zu, vgl. v. 3. 4. 10., wenn er auch v. 13. dieses beiderseitige Verhalten unter dem Ausdrucke *κρίνειν ἀλλήλους* zusammenfasst, doch so, dass er sogleich das *κρίνειν* von Seiten der Starken so bestimmt: *ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον*. Er würde also auch hier von vorneherein die Starken nicht sowohl vor einem *διακρίνειν*, als vielmehr vor einem *ἐξουθενεῖν* oder *σκανδαλλίζειν* der Schwachen gewarnt haben. Dann aber bezieht sich *διαλογίζεσθαι* (vgl. das deutsche: sich Gedanken machen,) Matth. 16, 7. 8. 21, 25. Mark. 2, 6. 8. 16. 17. 9, 33. 11, 31. (Lachm.) Luk. 1, 29. 3, 15. 5, 21. 22. 12, 17. 20, 14. Joh. 11, 50. (wo wohl mit Lachmann *λογίζεσθε* zu lesen ist), und *διαλογισμός* Matth. 15, 19. Mark. 7, 21. Luk. 2, 35. 5, 22. 6, 8. 9, 46. 47. 24, 38. Röm. 1, 21. 1 Cor. 3, 20. Phil. 2, 14. 1 Tim. 2, 8. Jak. 2, 4. in N. T. wenigstens immer auf Gedanken, welche schwankender, zweifelnder, nichtiger, verkehrter Art und Natur sind. Man müsste also auch hier dem Worte diese Bedeutung beilegen. Doch schwankende und zweifelnde Gedanken hegen die Schwachen eigentlich von Hause aus nicht, vgl. v. 5. u. 6., sondern diese wurden erst durch die Starken in ihnen erregt, vgl. v. 23., und nichtige, verkehrte Gedanken wird der Apostel ihnen hier nicht zuschreiben, weil er gegen solche Gedanken weder Schonung verlangt hätte, noch auch solche Bezeichnung ihrer Gedanken zur Schonung bestimmen konnte. Es ist deshalb vorzuziehen, auf die beim Passiv *διακρίνειν* gewöhnliche Bedeutung haesitare, dubitare, schwanken, zweifeln, Matth. 21, 21. Mark. 11, 23. AG. 10, 20. 11, 12. Röm. 4, 20. 14, 23. Jak. 1, 6. zurückzugehen, und dem Substantivum die Bedeutung Schwanken, Zweifel, beizulegen, die sich zwar in der klassischen Gräcität nicht findet, aber unbezweifelt bei Theodoret zu Röm. 14, 22. 23. und Oekumenius zu Röm. 14, 20. vorkommt. Der Sinn ist dann: „Nehmet die Schwachen im Glauben liebevoll auf, so dass nicht Zweifel der Gedanken (= zweifelnde Gedanken) in ihnen entstehen oder erregt werden.“ Luther gibt den Sinn frei, aber treffend wieder: „und verwirret die Gewissen nicht.“ Das *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* enthält also das Resultat des *προσλαμβάνεσθαι*. Denn dies ist die nothwendige Folge der liebevollen Aufnahme in die brüderliche Gemeinschaft, welche ja die schonende Berücksichtigung des fremden Standpunktes schon selber einschliesst. Weniger gut würde *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογ.* als Cautel gefasst = „doch so dass nicht Zweifel der Gedanken entstehen.“ Man müsste dann *προσλαμβάνεσθαι* nur von der äusseren Aufnahme in die Lebensgemeinschaft überhaupt erklären, bei der immer noch eine Behandlung möglich wäre, aus der *διακρίσεις διαλογισμῶν* hervorgingen. Doch gegen diese Bedeutung von *προσλαμβάνε-* Philipp, Br. an die Römer 3te Aufl.

σθαι spricht sowohl v. 3. 15, 7., als auch die Sache selbst. Denn eine solche sittlich ganz bedeutungslose Aufnahme würde der Apostel weder geboten haben, noch auch war es nöthig, sie zu gebieten, da sie gar nicht verweigert wurde. Sehr passend wird nun aber nach der von uns vertheidigten Auffassung der διακρίσεις διαλογισμῶν den Starken von vorneherein das eingeschärft, worauf der Apostel in unserem Kapitel immer wieder zurückkömmt und womit er die Deduktion abschliesst, vgl. v. 13. 15. 21. 22. 23., dass sie sich nämlich hüten sollen, den Schwachen ein πρόσκομμα oder σκάνδαλον zu bereiten. Denn indem die Schwachen das Essen des Fleisches für Unrecht halten, und durch das Beispiel und Andringen der Starken zur gegenheiligen Praxis verleitet werden, so entsteht dadurch in ihnen ein inneres Schwanken und Zweifeln über das richtige Verhalten, und indem sie so mit geschlagenem, weil zweifelhaftem Gewissen essen, verständigen sie sich. Denselben Sinn kann man übrigens aus unserer Stelle eruiren, wenn man für διάκρισις die nicht nur etymologisch (vgl. διακρίσθαι = streiten, zanken AG. 11, 2. Jud. 9.) sondern auch usuell gesicherte Bedeutung: Streit statuirt = „so dass nicht Streit, Zwiespalt in ihren Gedanken entstehe.“ An dieser Bedeutung von διάκρισις Streit hält endlich eine dritte Klasse von Auslegern fest und erklärt mit der Vulg.: non in disceptationibus cogitationum, d. i. „nicht so, dass Streitigkeiten der Gedanken, (die nämlich Einer über den Andern hegt,)“ oder „nicht so dass Streitigkeiten und Wortwechsel (so etwa διαλογισμοί Phil. 2, 14. 1 Tim. 2, 8.) daraus entstehen.“ Der Streit des Wortwechsels soll aus dem Tadel der Starken entstehen, der auch die Schwachen zum Widerspruche reizt. Doch abgesehen davon, dass der Apostel nicht bloss gegenseitigen Streit der Gedanken verbieten wird, die Bedeutung διαλογισμοί Wortwechsel aber für das N. T. ungesichert ist, läuft auch weder die ganze Deduktion unseres Kapitels darauf hinaus, Streit und Wortwechsel zu verbieten, noch will augenscheinlich unser Vers das Verhalten beider Partheien zu einander, sondern nur das der Starken gegen die Schwachen regeln.

V. 2. Vorbereitende Feststellung des ersten und hauptsächlichsten Differenzpunktes. ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα] nicht = „der Eine ist überzeugt, Alles essen zu dürfen“, so dass der Begriff von ἐξείναι in der Verbindung des Verbums mit dem Infinitiv latitirt, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 753 f. Fritzsche ad Marc. p. 167., sondern = πῶστιν ἔχει τοῦ φαγεῖν πάντα AG. 14, 9. oder ὥστε φαγεῖν πάντα, „hat das Vertrauen, Alles zu essen.“ Vgl. Winer III. K. 4. §. 45. 2. b. S. 372. ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει] Dem ὃς μὲν entspricht kein ὃς δέ, vgl. zu 9, 21., sondern gleich das bestimmte ὁ δὲ ἀσθενῶν „der Schwache aber.“ Allerdings schliesst λάχανα ἐσθίειν an sich allen Fleischgenuss, nicht bloss den des Opferfleisches aus. Doch kann damit sehr wohl bestehen, dass dieses λάχανα ἐσθίειν bloss deshalb von den ἀσθενούντες eingehalten wurde, weil sie desto sicherer das Essen der εἰδωλόθута vermeiden wollten, was Paulus nicht ausdrücklich hinzuzusetzen

brauchte, da es ja seinen Lesern ohnedies bekannt war. Einige nun mochten sich des Fleischgenusses absolut enthalten, um desto leichter die Versuchung dazu in bestimmten Fällen zu überwinden, Andere nur in diesen bestimmten Fällen, namentlich bei den gemeinsamen Mahlzeiten, wo sich dann ihr Verhalten in der Gemeinde als auffallend markirte, Andere endlich auch bei den gemeinsamen Mahlzeiten nur da, wo sie gewiss waren, dass das vorgesetzte Fleisch Opferfleisch sei, oder doch ungewiss waren, ob es nicht Opferfleisch sei. Alle diese aber konnten sehr wohl als λαχανοφάγοι bezeichnet werden.

V. 3. Aufstellung der Verhaltensregel für beide Theile. ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενέτω] Man könnte hier ὁ ἐσθίων und ὁ μὴ ἐσθίων im absoluten Sinne nehmen, so dass der Essende und der Nichtessende für „der nicht enthaltsam und der enthaltsam Lebende“ stände. Vgl. Matth. 11, 18. 19. und Fritzsche daselbst. Doch näher liegt es an unserer Stelle aus dem Vorhergehenden beide Male das Objekt πάντα zu ergänzen, zumal da hier nicht von dem asketischen Leben schlechthin, sondern von der Enthaltung von gewissen Speisen auf bestimmte Veranlassung hin die Rede ist. Die Gefahr des Stärkeren war die Verachtung, die Geringschätzung (ἐξουθενεῖν) des Schwächeren als eines beschränkten und abergläubischen Menschen, dem die rechte γνώσις fehle, vgl. 1 Cor. 8, 1. 7. 10. 11. Oecumenius: μὴ ἐξουθενέτω, δεικνὺς ὅτι καταγέλαστα πράττει. καὶ ὁ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρίντω] Lachmann und Tischendorf haben nach ACD*. (so auch Cod. Sinait.*) Clem. ὁ δὲ μὴ ἐσθίων recipirt, welche Lesart aber leicht nach v. 2. ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει conformirt sein könnte. Vgl. für die recept. v. 6. Die Gefahr des Schwächeren war das Richten (κρίνειν) des Stärkeren als eines gewissenlosen Menschen, der des rechten christlichen Ernstes ermangele. ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο] Begründung des μὴ κρίντω. Zu der Stellung des γάρ in ὁ θεὸς γάρ vgl. 1, 19. 1 Cor. 1, 18. αὐτὸν kann sich natürlich nur auf τὸν ἐσθίοντα, nicht auf τὸν ἐσθίοντα und τὸν μὴ ἐσθίοντα zugleich beziehen. Gerade dem menschlichen Richten gegenüber wird das göttliche Annehmen und Begnadigen passend hervorgehoben, so dass der richtende Mensch als wider Gott selber ankämpfend erscheint. Vgl. 8, 33. 34. προσελάβετο, nicht als Knecht in sein Haus nach v. 4., sondern als Kind in seine väterliche Liebe und Gnadengemeinschaft in Christo, wodurch er eben mit dem göttlichen, auch allem menschlichen Gerichte entnommen ist.

V. 4. σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἄλλότριον οἰκέτην;] bezieht sich auf μὴ κρίντω v. 3, also auf den richtenden Glaubensschwachen, nicht auf beide Partheien, und fügt dem ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο ein neues Argument hinzu. Das Gericht über den Knecht kömmt nur dem eigenen Herrn zu. Einen fremden Knecht richten, ist daher strafbare Anmassung. Zu σὺ τίς εἶ; vgl. 9, 20. Jak. 4, 12. Der κύριος dieses οἰκέτης, von dem sogleich die Rede, ist aber Christus, nicht Gott, vgl. v. 6. 8. 9. 10. Calvin bemerkt: Vult hic Paulus nos ab omni judi-

candi temeritate arcere, in quam incidunt, qui de hominum factis audent pronuntiare extra verbum Dei. Das Richten des Knechtes kömmt freilich ohne Exception nur dem Herrn zu, vgl. Matth. 7, 1., mag nun der Herr seinen Willen in seinem Worte geoffenbart haben oder nicht. Doch wer dem fremden Knechte den offenbaren Willen seines Herrn bezeugt, um ihn vor dem Gerichte seines eigenen Herrn zu bewahren, der wirft sich nicht selber unbefugt zu seinem Richter auf, während allerdings diese Präsumtion bei demjenigen stattfindet, der nach selbstgemachten Geboten den Anderen regelt und meistert, denn solches Gebahren kann weder aus Gehorsam gegen das Wort des Herrn, noch aus Liebe zur Seele des Bruders, sondern nur aus der Sucht, in eigener Person den Richter zu spielen, hervorgehen. τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πλπτει] „er steht oder fällt seinem eigenen (keinem fremden vgl. 8, 32.) Herrn“, wodurch die Incompetenz jedes anderen Gerichtes dargethan ist. Der nächstliegende Sinn dieser Worte, sowohl an sich, als im Zusammenhange mit den unmittelbar vorhergehenden, ist offenbar der: „Was richtest du einen fremden Knecht, da doch sein Herr allein das Recht hat, ihn zu richten, d. i. ihn loszusprechen oder zu verurtheilen?“ στήκειν ist dann also, wie das lateinische consistere, vgl. Cic. pro A. Caecina 21, 59., = causā vincere, im Gerichte bestehen, vgl. פקד Ps. 1, 5. u. Luk. 21, 36. Apok. 6, 17., πλπτειν causā cadere, im Gerichte verurtheilt werden. Er steht oder fällt seinem eigenen Herrn, der allein bei seinem Stehen oder Fallen interessirt ist, und dem er allein Rechenschaft schuldig ist. Für diese Auffassung spricht auch die nachfolgende Deduktion, vgl. besonders v. 10–12. u. Jak. 4, 12.: εἰς ἐστὶν ὁ νομοθέτης καὶ κριτὴς, ὁ δυνάμενος σωᾶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ τίς εἶ, ὃς κρίνεις τὸν ἕτερον; Dagegen spricht zunächst nicht das Vorhergehende. Einige Ausleger nämlich meinen, weil die Glaubensschwachen den Freieren die christliche Lebensverfassung absprachen, so folge, dass hier στήκειν und πλπτειν vom Verbleiben und Nichtverbleiben im wahren christlichen Leben zu erklären sei = „im Guten fest beharren“, und: „der Versuchung erliegen, sündigen.“ Erklären wir aber: „Was richtest du einen fremden Knecht? Er besteht oder besteht nicht im Gerichte seines eigenen Herrn“: so versteht sich ja von selbst, dass er im Gerichte besteht, insofern er im Guten besteht, und umgekehrt. Eher scheint das Folgende σταθῆσεται δὲ δυνατός γὰρ ἐστὶν ὁ θεὸς στήσαι αὐτόν] gegen unsere Auffassung zu sprechen, insofern im Gerichte bestehen zu machen (zu absolviren), nicht Werk der göttlichen Macht, sondern der Gnade ist. Indess einmal hätte der Apostel gar wohl, bei der Doppelsinnigkeit der Ausdrücke στήκειν und πλπτειν, mit der Bedeutung wechseln, und das zweite Mal dem Worte den Sinn unterlegen können: „er wird aber im Guten bestehen, Gott vermag ihn aufrecht zu erhalten“, wozu sich dann wieder von selbst ergänzt: und deshalb wird er auch im göttlichen Gerichte bestehen. Dann aber bedürfen wir auch nicht einmal dieser Auskunft. Denn Gottes Macht erhält allerdings auch im Gerichte aufrecht, inso-

fern sie es eben ist, die im Guten, welches allein im Gerichte besteht, aufrecht erhält. Dass Gottes Gnade im Gerichte aufrecht erhalten werde, konnte hier nicht einmal gesagt werden, weil dann ja der Apostel dem Schwachgläubigen seine Voraussetzung, dass der Freiere durch seine Freiheit zu Falle gekommen sei, concediren würde, während er doch nur zugibt, dass diese Freiheit ihm zum Anstosse gereichen könne, und dabei in Liebe hofft, dass Gott ihn vor dem Falle bewahren werde, welche liebende Hoffnung er auch dem richtenden Menschen, den er hier anredet, einprägen will. Statt δυνατός γὰρ ἐστὶν haben Lachmann und Tischendorf nach AFG. δυνατεῖ γὰρ (so auch Cod. Sinait.) aufgenommen. Man müsste dann annehmen, dass die Abschreiber das seltene, im N. T. nur noch 2 Cor. 13, 3. vorkommende δυνατεῖ durch δυνατός ἐστὶν (BCDE. haben δύνανται γὰρ) glossirt haben. Doch stimmen wir mehr für die umgekehrte Annahme von Fritzsche, dass die lect. rec. genuin sei, nur vielleicht ohne ἐστὶν, welches auch Bas. Chrys. Joh. Damasc. nicht lesen, δυνατός γὰρ ὁ θεός gelautet habe, wo dann die Bemerkung Matthiä's ed. min. Platz greifen würde: omissum ἐστὶν peperit δυνατεῖ et δύνανται. Eben so ist δυνατός ὁ θεός mit abhängigem Infinitive Hebr. 11, 19. in Cod. A. durch δύνανται und 2 Cor. 9, 8. in BCD*FG. durch δυνατεῖ glossirt. Die Lesart ὁ κύριος statt ὁ θεός, welche Lachmann und Tischendorf nach ABC*. Copt. al. Aug. recipirt haben, ist gleichfalls als Glosse zu betrachten, weil vorher ὁ κύριος genannt war. Doch vgl. den gleichen Wechsel v. 6. v. 10–12. Allerdings konnte hier ὁ κύριος genannt werden, eben so gut aber ὁ θεός, wodurch Paulus auf v. 3. ὁ θεός γὰρ αὐτὸν προσελάβετο zurückgeht. Hierdurch gewinnt unsere Auffassung des Sinnes unseres Verses eine Bestätigung. Gott wird den im Gerichte aufrecht erhalten v. 4., den er ein für alle Mal in seine Gnade aufgenommen hat v. 3.

V. 5. Berührung des zweiten Differenzpunktes, vgl. v. 2., welcher nur nicht zum eigentlichen Streitpunkte werden soll. ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν] der eine beurtheilt Tag vor Tag, d. i. κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν εἶναι, er urtheilt, dass ein Tag vor dem andern sei, er zieht einen Tag dem andern vor, erachtet einen für heiliger als den andern. παρὰ hat also hier comparative oder prärogative Bedeutung, vgl. 1, 25. Luk. 13, 2. Hebr. 1, 4. LXX. Ps. 45, (44) 8. Die in der klassischen Gracität herrschende Bedeutung des ἡμέρα παρ' ἡμέραν, vgl. das Adjekt. παρήμερος, = alternis diebus, findet hier nicht statt. Denn offenbar handelt der Apostel an unserer Stelle, vgl. Gal. 4, 10. Col. 2, 16., von den gewöhnlichen jüdischen Festtagen, während die Annahme, dass es in der Römergemeinde Leute gegeben habe, welche sich einen Tag um den andern zur Feier ausgewählt haben, ganz prekär ist, und nicht einmal durch Luk. 18, 12. einen Schein von Berechtigung erhält. ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν] der Andere beurtheilt jeglichen Tag näml. als Tag, d. i. κρίνει πᾶσαν ἡμέραν εἶναι ἡμέραν. Das ist dem Sinne nach allerdings

s. v. a. *κρίνει* πᾶσαν ἡμέραν ἴσην oder ἰσότημον εἶναι. Luther: „der Andere aber hält alle Tage gleich.“ Doch bedeutet deshalb *κρίνειν* nicht an sich s. v. a. gleich achten. Eher könnte man die Bedeutung probare, billigen, gutheissen, (Meyer: sich für etwas entscheiden), vgl. Passow s. v. u. Isocrat. paneg. §. 46., statuiren. Nur ist dieselbe im N. T. sonst nicht nachzuweisen. *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῦ πληροφροεῖσθω*] „ein Jeder sei in seinem eigenen Sinne fest überzeugt.“ Luther: „ein Jeglicher sei in seiner Meinung gewiss.“ Der Apostel gibt also keine objektive Entscheidung, weil es bei dem sittlichen Adiphoron allerdings vornehmlich nur auf das subjektive Verhalten, die persönliche innere Stellung zur Sache ankömmt. Der objektiv richtigere Standpunkt ist an sich freilich der freiere, doch kann dieser subjektiv falscher sein, als der gebundene, wenn dieser nämlich das Richten verneidet, während jener sich mit seiner Freiheit brüstet. Mag Jemand an eine bestimmte, an sich indifferente Lebensform sich gebunden oder von derselben entbunden erachten, die Hauptsache ist, in Beziehung auf Andere, dass er das Richten und das Verachten vermeide, in Beziehung auf sich selbst aber, dass er seiner Sache für sich selbst gewiss sei; denn wenn der Schwächere mit schwankendem Gewissen sich zur freieren Lebensform verleiten lässt, so sündigt er v. 20. 23., und eben so wenn der Freiere nicht im Herrn, der ihn befreit hat, seiner Sache göttlich gewiss ist, sondern etwa nur in fleischlicher Zügellosigkeit und mit geschlagenem Gewissen der freieren Lebensform sich zuwendet. Denn die *πληροφροεῖα*, von der hier die Rede ist, vgl. 4, 21., soll, wie v. 6. zeigt, eine *πληροφροεῖα ἐν κυρίῳ* sein, vgl. Col. 2, 2. 1 Thess. 4, 5. Hebr. 6, 11. 10, 22. Unser Vers erweist übrigens mittelbar auch die Ansicht von der unmittelbar göttlichen Einsetzung des christlichen Sonntages als eine entschieden unevangelische. Die Sabbathsfeier, welche im N. B. aufgehoben ist, kann nicht auf den Sonntag übertragen sein.

V. 6. Die Plerophorie der subjektiven Ueberzeugung v. 5. in Beziehung auf die v. 2. u. 5. genannten Adiphora ist rechter Art, insofern ein Jeder mit seinem eigenthümlichen Verhalten dem Herrn zu dienen überzeugt ist. Die imperativische Rede v. 3. u. 5. geht in unserem Verse in die indikativische über. Der Apostel setzt selbst in Liebe von jeder der beiden Partheien voraus, was er will, dass eine von der andern voraussetzen soll. So enthält gerade der indikativische Ausdruck eine indirekte Aufforderung zur gegenseitigen Anerkennung und Duldung, und zugleich eine mittelbare Ermahnung zur Selbstprüfung für jeden Einzelnen, ob er auch der vertrauensvollen Voraussetzung des Apostels entsprechend gesinnt sei und handle. *ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν*] der auf den Tag Bedachte, = *ὁ παρατηρούμενος τὴν ἡμέραν*, vgl. Gal. 4, 10. *φρονεῖν τι* aliquid curare, etwas zum Gegenstande seines religiösen Trachtens machen, vgl. zu 8, 5. *ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν* ist derselbe, welcher v. 5. als *ὁ κρίνων ἡμέραν παρ' ἡμέραν* bezeichnet war. Unter *ἡ ἡμέρα* mit dem Artikel ist hier der für besonders heilig

gehaltene, der zu feiernde Tag zu verstehen. Luther: „Wer auf die Tage hält.“ Allerdings steht ja *ἡ ἡμέρα* für die ganze Kategorie. *κυρίῳ φρονεῖ*] dem Herrn oder für den Herrn, d. i. im Interesse, zu Dienste und Ehren desselben. Bezeichnung des Sinnes, in dem er es thut. Quod is qui tenetur ea superstitione, violare diei solennitatem non audet illud approbatur Deo: propterea quod nihil audet dubia conscientia suscipere. Quid enim faceret Judaeus, qui nondum adeo profecit, ut dierum religione sit liberatus? habet verbum Domini, quo commendatur dierum observatio. Necessitas illi imponitur per Legem: abrogatio nondum illi perspecta est. Nihil ergo superest, nisi ut ampliore revelationem expectans contineat se inter modum captus sui: nec ante beneficio libertatis fruatur, quam fide illud amplexus sit. Calvin. In der That, nicht mit seinem gebundenen Gewissen, sondern mit seiner Treue dient und gefällt er dem Herrn. Der *κύριος* ist Christus, vgl. v. 9., nicht Gott. Ueber den fehlenden Artikel vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 1. S. 141. Fritzsche ad Marc. p. 573. *καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ*] „und wer nicht auf den Tag bedacht ist, der ist dem Herrn nicht darauf bedacht“, d. i. er beobachtet den Tag nicht, er hält alle Tage gleich (vgl. *ὁ κρίνων πᾶσαν ἡμέραν* v. 5.) im Dienste und zu Ehren des Herrn. Luther: „und welcher nichts darauf hält, der thut es auch dem Herrn.“ Der Eine feiert im Dienste des Herrn, weil er überzeugt ist, dass der Herr es ihm so geboten hat, und der Andere feiert nicht, zur Ehre des Herrn, weil er überzeugt ist, dass der Herr ihn von solchem Dienste befreit hat. Die Worte *καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ* fehlen in ABC* DEFG. Cod. Sinait. al. It. Vulg. al. Aug. al. und sind daher schon von Erasmus und Mill verurtheilt, von Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., aber getilgt worden. Indess sie sind sowohl in Rückbeziehung auf v. 5., wo eben von beiden Partheien die Rede ist, als auch der Gleichförmigkeit der Rede wegen (vgl. *καὶ ὁ μὴ ἐσθλὼν κυρίῳ οὐκ ἐσθλεί* in unserem Verse) ganz nothwendig, und überdies durch Syr. al. und die meisten Minuskelcodices geschützt. Ihre Auslassung erklärt sich durch das *ὁμοιοτέλευτον* (*κυρίῳ φρονεῖ — κυρίῳ οὐ φρονεῖ*). Ist übrigens *καὶ* vor dem gleich folgenden *ὁ ἐσθλὼν* gennin, was wohl anzunehmen ist, da es nicht nur die Zeugen haben, welche den vorhergehenden Satz auslassen, sondern auch viele andere, so wird die irrthümliche Weglassung des in Rede stehenden Satzes auch noch durch das *ὁμοιοαρχτον* (*καὶ ὁ μὴ φρονῶν — καὶ ὁ μὴ ἐσθλὼν*) erklärt. *καὶ ὁ ἐσθλὼν κυρίῳ ἐσθλεί*] Rückgang auf v. 2. *καὶ* einfach anknüpfend. Sonst hätte es auch heissen können *ὡσαύτως ὁ ἐσθλὼν*. Zu *ὁ ἐσθλὼν* vgl. v. 3. *εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ*] Thatsächlicher Beweis dafür, dass das *ἐσθλείν* zur Ehre des Herrn geschieht. Das Dankgebet bei Tische (vgl. Deuter. 8, 10. Matth. 14, 19. 15, 36. 26, 26. 1 Cor. 10, 30. 1 Tim. 4, 4. 5.) ist an Gott den Vater, den Schöpfer und Erhalter, den Geber aller guten Gaben, vgl. Matth. 6, 11. Jak. 1, 17., gerichtet. Wer aber den Vater ehrt, der ehrt auch den

Sohn, und er kann Gott nicht danken für etwas, wodurch er Christum verunehrt. καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθλεί] Auch der Nichtessende steht mit seinem Nichtessen, der Fleischspeise nämlich, im Dienste des Herrn. καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ] und danket Gott, nämlich indem er nicht isst, also = und danket dabei Gott. Thatsächlicher Beweis dafür, dass auch das μὴ ἐσθλεῖν im Dienste des Herrn geschieht. Der Dank geschieht aber weder für das, was er nicht isst, was absurd, noch auch dafür, dass er nicht isst, was pharisäisch wäre, vgl. Luk. 18, 11., sondern für das, was er isst, nämlich die vegetabilischen Speisen. Dankt er aber Gott dafür, so kann das Essen derselben, welches in diesem Falle zugleich ein vorsätzliches nichts Anderes Essen ist, nicht zu Unehren Christi geschehen.

V. 7. u. 8. Der Feiernde wie der Nichtfeiernde, der Essende wie der Nichtessende thut es im Dienste des Herrn v. 6.; denn unser ganzes Leben, wie auch unser Sterben steht ja nicht in unserem Dienste v. 7., sondern im Dienste des Herrn v. 8. οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει] Wie der Apostel v. 6. vorausgesetzt, dass das φρονεῖν und das μὴ φρονεῖν τὴν ἡμέραν, das ἐσθλεῖν und das μὴ ἐσθλεῖν dem Herrn zu Dienst und Ehren geschehe, so setzt er hier voraus, dass überhaupt keiner unter den Christen sich selber, sondern jeder dem Herrn v. 8. lebe und sterbe, wodurch eben die Richtigkeit der ersten Voraussetzung begründet wird. Denn wer sich im Allgemeinen und Ganzen dem Herrn gewidmet hat, der hat sich ihm auch im Einzelnen und Besonderen gewidmet. Die v. 7. u. 8. enthaltene Voraussetzung schliesst aber eben sowohl, wie die v. 6. ausgesprochene, eine indirekte Aufforderung zur Selbstprüfung und zur wirklichen Erfüllung des Vorausgesetzten in sich. Leben und Sterben dienen zur Bezeichnung des ganzen irdischen Seins des Menschen, welches eben der Christ in seinem ganzen Verlaufe bis zu seinem äussersten Zielpunkte hin nicht sich selber, sondern dem Herrn gewidmet hat. Die Dative ἑαυτῷ und κυρίῳ v. 7. u. 8. haben dieselbe ethische Bedeutung, wie die Dative κυρίῳ, v. 6. Nicht im eigenen Dienste und zur eigenen Ehre, sondern im Dienste und zur Ehre des Herrn verläuft unser Leben, wie unser Sterben. Es ist also hier nicht von unserer objektiven, sondern von unserer subjektiven Abhängigkeit von Christo die Rede. Denn dass Leben und Tod in der Hand des Herrn stehen, damit wäre nur ein allgemein menschliches, kein spezifisch christliches Verhältniss ausgedrückt, und sollte dieses allgemein menschliche Verhältniss, dem allerdings ja auch die Christen untergeben sind, hier bezeichnet sein, um auszusagen, dass der von Seiten der Christen dem Herrn gewidmete Dienst v. 6. eben in dem objektiven Herrnverhältnisse Christi zu ihnen begründet und durch dasselbe gefordert sei, so müsste man dann zwischen v. 6. u. 7. ein „und er thut recht daran“ oder ein „und also muss es auch sein“ einschieben, und zwar um eine Argumentation zu gewinnen, die so richtig und wichtig sie auch an sich sein mag, doch in diesem Zusammenhange nicht nothwendig ist, sondern viel eher be-

sonders in ihrer Ausführlichkeit den Hauptfaden der Entwicklung störend durchschneidet. Ueberdies aber dient ἑαυτῷ und τῷ κυρίῳ ζῇν und ἀποθνήσκειν offenbar viel natürlicher zum Ausdrucke eines subjektiven Verhaltens, als eines objektiven Verhältnisses. Vgl. 2 Cor. 5, 15. Wenn man eingewendet hat, unserer Fassung widerspreche das ἀποθνήσκειν ἑαυτῷ und τῷ κυρίῳ, weil ja das Sterben kein freier Akt sei, so ist zu erwidern, dass allerdings nicht nur das Leben, sondern auch das naturnothwendige Sterben in der Form des sittlich freien, gottwohlgefälligen Aktes auftreten kann, nicht nur wenn das Leben im Dienste und zur Ehre des Herrn in freiwilliger Hingabe geopfert wird, sondern auch wenn der Tod im Gehorsam gegen das göttliche Verhängniss in freudiger Hinnahme erduldet wird, während derjenige hingegen sich selber lebt und sich selber stirbt, der im Eigenwillen oder im Unwillen lebt, und im Unwillen oder im Eigenwillen stirbt. Vgl. Apok. 14, 13. 1 Cor. 10, 31.: εἴτε οὖν ἐσθλίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε (= εἴτε ζῆτε εἴτε ἀποθνήσκειτε) πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. Phil. 1, 20. Röm. 8, 38 f. Bengel bemerkt: ζῇ, ἀποθνήσκει, vivit, moritur. Eadem ars moriendi, quae vivendi. ἑάν τε γὰρ ζῶμεν τῷ κυρίῳ ζῶμεν] Beweis des negativen Inhaltes von v. 7. durch das positive Gegentheil. ἑάν τε γὰρ — ἑάν τε denn sowohl wenn — als wenn. Vgl. Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. I. S. 88. 2. u. S. 115. 5. Ueber τῷ κυρίῳ ζῇν vgl. zu 6, 11. ἑάν τε ἀποθνήσκωμεν τῷ κυρίῳ ἀποθνήσχομεν] Es ist hier nicht von einem dem Herrn Leben nach dem Tode, sondern von einem dem Herrn Sterben in diesem Leben die Rede. ἑάν τε οὖν ζῶμεν ἑάν τε ἀποθνήσκωμεν] Die von Lachmann nach ADFG. al. hier und im unmittelbar Vorhergehenden recipirte Lesart ἑάν τε ἀποθνήσκωμεν ist wohl nur als Schreibfehler aus τῷ κυρίῳ ἀποθνήσχομεν entstanden zu betrachten. Doch vgl. Winer III. K. 4. §. 42. 2. c. Anm. S. 341. τοῦ κυρίου ἐσμέν] gehören wir dem Herrn an, οὐχ ἑαυτῶν 1 Cor. 6, 19. Auch hier ist von der inneren, subjektiven Angehörigkeit die Rede, vgl. 2 Tim. 2, 19. Ueber εἶναι τινος s. zu 3, 29. Wir gehören ihm an, weil wir ihm zum Dienste uns übergeben haben. Und eben weil wir so im Leben wie im Sterben uns dem Herrn gewidmet haben, und ihm uns angehörig wissen, dienen wir dem Herrn im Feiern, wie im Nichtfeiern, im Essen, wie im Nichtessen. „In dem dreimaligen nachdrucksvollen τῷ κυρίῳ (τοῦ κυρίου) bemerke die „divina Christi majestas et potestas“, in welche sich der Christ ganz hingeben weiss.“ Meyer.

V. 9. Wir sind im Tode wie im Leben Christi als des Herrn v. 8., denn er hat sich durch Tod und Leben das Herrrecht über uns erworben v. 9. Die Pflicht unserer subjektiven Knechtsstellung im Verhältnisse zu ihm ist also in dem Rechte seiner objektiven Herrstellung im Verhältnisse zu uns begründet. εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἔζησεν] Dies ist die verhältnissmässig am besten bezeugte Lesart, welche auch Griesbach, Knapp (καὶ ἀπέθανε καὶ ἔζησεν), Lachmann, Tischendorf recipirt und die meisten neueren Ausleger gebilligt ha-

ben. Zu dem ungewöhnlichen *ἔζησεν* entstand die Glosse *ἀνέστη* und *ἀνέζησεν*, woraus sich dann die Lesarten *ἀπέθανε καὶ ἀνέστη*, — *ἀπέθανε καὶ ἀνέζησεν*, — *ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν*, letzteres die lect. rec., bildeten, anderer noch weniger beglaubigter Varianten zu geschweigen. Auch entspricht *ἀπέθανε καὶ ἔζησεν* am besten dem folgenden *καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων*. Das weniger bezeugte *καὶ* vor *ἀπέθανε*, welches Knapp beibehalten hat, scheint nach dem folgenden *καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων* conformirt. Doch könnte es auch in mehreren Codices wegen des einmal entstandenen Schwankens über Zahl und Ordnung der folgenden Worte ausgefallen sein. Ist es ächt, so wäre es durch etiam, auch, (vgl. Luther) wiederzugeben, und würde passend die Angemessenheit unserer subjektiven Abhängigkeit von Christo zu seinem objektiven Herrrechte markiren, vgl. 2 Tim. 1, 12. Hebr. 6, 7. 1 Petr. 2, 8. *ἔζησεν* ward lebendig, vgl. Apok. 2, 8. Das Leben, welches er nach dem Tode lebte, war das Auferstehungsleben. Ueber den Aorist zur Bezeichnung des Anfanges dieses Zustandes vgl. Bernhardt Wissenschaftl. Synt. S. 382. Für die Annahme eines Hysteron proteron, so dass unter *ἔζησε* das irdische Leben Christi vor seinem Tode gemeint sei, ist durch das nachfolgende *ζώντων* keine hinlängliche Veranlassung gegeben. Ueberdies ist es auch sonst stehende Anschauungsweise der Schrift, dass Christus nicht durch Leben und Tod, sondern durch Tod und Auferstehung sich die *κυριότης* erworben habe, vgl. 8, 34. 6, 9. 10. Phil. 2, 8 f. Luk. 24, 26. Matth. 28, 18. *ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*] Christus hat nicht etwa durch seinen Tod sich das Herrrecht über die Todten, durch sein Lebendigwerden das Herrrecht über die Lebendigen erworben, sondern durch Tod und Leben (Auferstehung) zusammen hat er das Herrrecht gemeinsam über Todte und Lebendige erworben. Der Parallelismus zwischen *ἀπέθανε καὶ ἔζησεν* und *νεκρῶν καὶ ζώντων* ist also nur formell, und auch nur dieser formale Parallelismus der Grund der Voraufstellung der *νεκροί* vor die *ζῶντες*, so wie der Wahl des Ausdruckes *καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων* statt *ἡμῶν ἔαν τε ζῶμεν ἔαν τε ἀποθνήσκωμεν*. Ist aber Christus der Herr nicht nur der Lebenden, sondern auch der Todten, so folgt, dass wir die Pflicht haben, seine Knechte zu sein nicht nur im Leben, sondern auch im Sterben. Der Apostel reflektirt aber hier, wie öfter, nur auf die Gläubigen, nicht auch auf die Ungläubigen, und handelt deshalb nicht von Christi dereinstiger Welt-herrschaft, sondern von seiner gegenwärtigen Herrschaft über die Lebendigen und die Todten seines Reiches. *Dominium Christi in mortuos tollit psychopannychiam*. Bengel.

V. 10. Weil Christus der *κύριος*, so ist er auch der alleinige *κρίτης* seiner *οἰκείται*, vgl. v. 4., weshalb kein *ἀδελφός* seinen *ἀδελφός* und *σύνδουλος* zu richten hat. *σὺ δὲ τίς κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου;*] Es wird hier *ὁ μὴ ἐσθλὸν* angeredet, vgl. v. 3., weshalb auch DEFG. 45. It. Ambrst. *ἐν τῷ μὴ ἐσθλῷ* als Glosse hinzufügen. *σὺ δέ* steht im Gegensatze zu Christo dem alleinigen *κύριος*, *ἀδελφός* im Gegensatze

zum *οἰκέτης*. *ἡ καὶ σὺ τίς ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου;*] Hier wird *ὁ ἐσθλὸν* angeredet, vgl. v. 3., weshalb auch Boern. Ambrst. in edendo (*ἐν τῷ ἐσθλῷ*) als Glosse hinzufügen. Theophylact.: *σὺ ὁ μὴ ἐσθλὸν τίς κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου ὡς λαίμαργον* (? vielmehr *ὡς ἀσεβῆ, εἰδωλολάτρη, ἀκάθαρτον*) *διὰ τὸ ἐσθλῷ αὐτόν; καὶ σὺ ὁ ἐσθλὸν τίς ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου ὡς ὀλιγόπιστον (δεισιδαίμονα)*; Allerdings hat es der Apostel hier zunächst mit dem *κρίνειν* von Seiten der Schwächeren zu thun, und fügt das *ἐξουθενεῖν* von Seiten der Stärkeren mehr nur auf gegebene Veranlassung (vgl. das *καὶ* in *ἡ καὶ σὺ*) hinzu, doch betrachtet er auch dieses *ἐξουθενεῖν* als ein *κρίνειν* (vgl. *μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν* v. 13.), als ein vor Gericht Ziehen des vermeintlichen Aberglaubens der Schwächeren. *πάντες γάρ*] sowohl *ὁ κρίνόμενος* als *ὁ ἐξουθενούμενος*. *γάρ* dient zur Begründung und Rechtfertigung des in den voraufgehenden Fragen enthaltenen Vorwurfs. *παρὰ-στησόμεθα*] stare solent quorum causa tractatur. Grotius. Vgl. Matth. 25, 33. AG. 26, 6., auch *στήκειν* und *πίπτειν* im Gerichte bestehen und fallen v. 4. *τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ*] vgl. 2 Cor. 5, 10. Matth. 25, 31—33. Statt der rec. *τοῦ Χριστοῦ* haben Lachmann und Tischendorf besonders nach ABC*DEFG. (so auch Cod. Sinait.*) It. Vulg. die schon von Mill und Griesbach gebilligte Lesart *τοῦ θεοῦ* in den Text aufgenommen. Doch einmal ist die recepta durch C.** J. alle Minuskeln, die meisten Versionen, Polycarp (epist. ad Philipp. c. 6.: *ἀπέναντι γὰρ τῶν τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἔσμεν ὀφθαλμῶν, καὶ πάντας δεῖ παραστήναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἕκαστον ὑπὲρ ἑαυτοῦ δοῦναι λόγον*), Ambrst. u. auch Orig., Chrys., Theodoret, Theod. Mops. geschützt. Dann wird sie durch das Vorhergehende vgl. v. 9. postulirt, indem hier wie v. 4. gesagt werden soll, dass das Richteramt nur Christo als dem *κύριος* competire. Endlich ist es wahrscheinlich, dass die Abschreiber schon hier *τοῦ Χριστοῦ* mit *τοῦ θεοῦ* vertauschten, weil in dem Citate v. 11. und darnach in der Anwendung des Citates v. 12. *ὁ θεός* als *κρίτης* auftritt. Dagegen liegt schon eben deshalb die umgekehrte Annahme viel ferner, dass nämlich die Abschreiber *τοῦ Χριστοῦ* statt *τοῦ θεοῦ* gesetzt, sei es nach einer aus v. 9. abgeleiteten Argumentation, oder nach 2 Cor. 5, 10. Für die Ursprünglichkeit der Lesart *τοῦ Χριστοῦ* sprechen auch die Versuche *τῷ θεῷ* v. 11. u. 12. wegzulassen, oder *τῷ θεῷ* v. 11. in *τῷ κυρίῳ* zu verwandeln. Auch scheint überhaupt das *βῆμα* als Sitz des in richterlicher Funktion begriffenen *κρίτης* nur für Christum und nicht für Gott selbst zu passen. Vgl. auch de Wette u. Tholuck z. St.

V. 11. *γέγραπται γάρ*] Jes. 45, 23. Der hebräische Text lautet: *בְּיָשָׁבִי בְּרַךְ כָּל-תְּכַרְכְּרֵי לִי יִשָּׁב בְּרַךְ כָּל-תְּכַרְכְּרֵי לִי יִשָּׁב* „Bei mir schwör' ich, Wahrheit geht aus meinem Munde, ein Wort, (oder: als Wahrheit geht aus meinem Munde ein Wort,) das nicht zurückgeht, dass mir sich beugen soll jegliches Knie, schwören jegliche Zunge.“ LXX.: *καὶ ἑαυτοῦ ὁμνύω, ἡ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ*

τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη, οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ ὁμείται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν. Paulus hat zunächst den Ausspruch verkürzt, indem er die für seinen Zweck nicht nothwendige Bekräftigung des Eidschwures ἡ μὴν — ἀποστραφήσονται weggelassen hat. Dafür setzt er statt κατ' ἐμαυτοῦ ὁμνῶ das energischere ζῶ ἐγώ, Hebr. יִשְׁתַּחֲוֶה (Num. 14, 21. 28. Deuter. 32, 40. u. s. Dan. 12, 7. Ruth 3, 13. Judith 2, 12.) selber. Ueber die Hinzufügung des λέγει κύριος vgl. zu 12, 19. Statt der genaueren Uebersetzung der LXX. καὶ ὁμείται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν hat der Apostel, da das Schwören nur eine specifische Bekenntnissform ist, (vgl. Harless Ethik. 4te Aufl. §. 39. b. S. 171 ff.) und auch in der Altstmtl. Stelle diese speciellere Bezeichnung nur als concreterer und eindringlicherer Ausdruck für den allgemeinen Gedanken gewählt ist, das allgemeinere καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ. So auch Phil. 2, 11. Wenn Cod. Alex. der LXX. Jes. 45, 23. gleichfalls καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ liest, so ist dies wohl nur als Korrektur nach dem Texte der Paulinischen Stellen zu betrachten. Jedenfalls liegt diese Annahme viel näher, als die umgekehrte (vgl. Fritzsche z. u. St.), dass Paulus seine Uebersetzung aus dem Cod. Alex. d. LXX. entnommen habe, da offenbar für ihn mehr Veranlassung zur freieren, verallgemeinernden Uebertragung, als für den Verf. der Lesart des Cod. Alex. vorhanden war. Denn dass Letzterer in seinem hebräischen Codex יִשְׁתַּחֲוֶה (wird loben, preisen, ἐξομολογήσεται) statt יִשְׁתַּחֲוֶה gefunden habe, ist eine willkürliche und künstliche Annahme. Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., haben übrigens nach BDEFG. Goth. It. Ruf. Ambrst. die Wortstellung ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα (wohl nur eine Conformation nach Cod. Alex. LXX. Jes. 45, 23.) statt πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται recipirt. ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ] Das ὅτι dient hier nicht zur blossen Einführung der direkten Rede = „Ich lebe: mir wird sich beugen“, d. h. bei meinem Leben versichere ich: mir wird sich beugen“, sondern, wie in d. LXX. von κατ' ἐμαυτοῦ ὁμνῶ, so hängt es hier von ζῶ ἐγώ ab = „bei meinem Leben versichere ich, dass mir sich beugen wird u. s. w.“ Vgl. 9, 2. LXX. 1 Sam. 14, 44.: τὰδε ποιῆσαι μοι ὁ θεὸς καὶ τὰδε προσθελή, ὅτι θανάτῳ ἀποθάνῃ σήμερον. 2 Paral. 18, 13.: ζῇ κύριος, ὅτι ὃ ἐὰν εἴπῃ ὁ θεὸς πρὸς με, αὐτὸ καλήσω. 2 Cor. 1, 18. Judith 12, 4. καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ] Chrys.: ἐξομολογήσεται, ταυτέστιν εὐθύνas δώσει τῶν πεπραγμένων. Theophyl.: ἀντὶ τοῦ λόγου δώσει τῶν πεπραγμένων. Oekum.: πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τὰς οἰκτίας ἁμαρτίας ἐξ αὐτοῦ τοῦ συνειδότος ἅτε κυρίου. So auch mehrere neuere Ausleger. Doch ist diese vom Sinne des hebr. Grundtextes abweichende Auslegung um so weniger berechtigt, da wo die ἐξομολόγησις auf das Sündenbekenntniss bezogen ist, sonst τὰς ἁμαρτίας, τὰ παραπτώματα, τὰς πράξεις immer hinzugesetzt ist, vgl. Matth. 3, 6. Mark. 1, 5. AG. 19, 18. Jak. 5, 16.,

hingegen ἐξομολογεῖσθαι ohne Objektsakkusativ mit dem Dativ der Person verbunden immer „lobend bekennen, preisen“, heisst vgl. 15, 9. Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. und Schleusner Lex. in LXX. s. vv. ἐξομολογεῖσθαι und ἐξομολόγησις. Dass Paulus auch an unserer Stelle ἐξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ im Sinne von „Gott preisen, ihn als den Herrn bekennen“, gesetzt habe, geht überdies aus Phil. 2, 11. hervor. Die Altstmtl. Grundstelle spricht aus, dass in der messianischen Zeit Alle (Heiden wie Juden) vor Jehova sich beugen und ihn als den Herrn bekennen werden. Derselbe Sinn liegt in dem apostolischen Citat. Nur dass es die vollkommene Erfüllung der prophetischen Weissagung mit Recht in die Endzeit oder vollkommene Vollendung des messianischen Reiches rückt. Ist Gott deshalb Richter, weil er Herr ist, vgl. v. 4. 9. 10., so bekennen ihn auch alle als Richter, die ihn als Herrn bekennen, um so mehr, wenn dieser Bekenntnissakt mit der schliesslichen Ausübung seines Richteramtes coincidirt und auf dieselbe sich bezieht. Paulus redet also hier nicht unmittelbar von der ἐξομολόγησις Gottes als des κυρίου, sondern von der ἐξομολ. Gottes als des κύριος und damit allerdings mittelbar auch als des κυρίου. Werden Alle ohne Ausnahme (vgl. Phil. 2, 10., aus welcher Stelle auch in unserem Verse einige Minuskeln nach πᾶν γόνυ hinzugefügt haben ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων) ihn als den Herrn bekennen, so natürlich auch die Seinen, auf die es dem Apostel in der Anwendung v. 12. vornämlich ankommt. Luther bemerkt in den Randglossen z. u. St.: „So muss Christus rechter Gott sein, weil solches soll vor seinem Richterstuhl geschehen.“ Und Calvin: Est etiam insignis locus ad stabiliendam fidem nostram de aeterna Christi Divinitate. Desgleichen Bengel: Christus est Deus. nam dicitur Dominus et Deus: Ipse est, cui vivimus et morimur: Ipse jurat per se ipsum. So schon Theodoret Theod. Mops. Oecum. Richtig bemerkt auch Gennadius, dass Paulus die von Jehova handelnde Prophetenstelle auf Christum beziehe, οὕποι' ἂν τοῦτο ποιήσας, εἰ μὴ θεὸν εἶναι ἀληθινόν καὶ τὸν Χριστὸν ἡπίστατο, ὡς τὸν πατέρα. Zwar will der Apostel hier nicht die Gottheit Christi erweisen, sondern er will darthun, dass wir vor keinem menschlichen, sondern vor Christi Richterstuhl dargestellt werden sollen, weshalb auch in dem Citate wohl auf ἐμοὶ und τῷ θεῷ der Nachdruck ruht. Indem er nun aber seinen Erweis durch eine Belegstelle führt, in welcher κύριος, ὁ θεός als Herr und Richter auftritt, folgt unmittelbar von selbst, dass mit dieser Bezeichnung κύριος, ὁ θεός Christus gemeint sei. Markirt doch auch sonst beim Apostel κύριος (bei den LXX = יְהוָה) als Prädikat Christi diesen als den Jehova des alten Bundes. Dass er aber speciell die hier citirte Jesaiasstelle direkt auf Christum bezogen, zeigt Phil. 2, 10. 11. Es ist hingegen eine fernliegende und künstliche Vermittelung, wenn man sagt, weil Gott durch Christum richtet, vgl. AG. 17, 31. Röm. 2, 16., wird hier der Beweis, dass Christus uns richten werde v. 19., dadurch geführt, dass bewiesen wird, dass Gott uns richten werde v. 11.

V. 12. Folgerung aus dem Citat v. 11. ἄρα οὖν] vgl. zu 5, 18. demnach also, da nämlich Jedermann ihn als Herrn anerkennen wird. ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ Θεῷ] Der Nachdruck ruht wohl nicht, wie einige Ausleger wollen, auf περὶ ἑαυτοῦ, woraus die Incompetenz erhellen soll, Andere zu richten und zu verachten (v. 10. 13.). Dies wäre eher αὐτός περὶ ἑαυτοῦ, während das accentuirte περὶ ἑαυτοῦ den hier unpassenden Gegensatz nahe legte οὐ περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. Uns scheint vielmehr dem Gedankenzusammenhange entsprechend der Nachdruck auf τῷ Θεῷ zu ruhen. Jeder schuldet Rechenschaft Gott, nicht Menschen, und soll deshalb auch von keinem Menschen gerichtet werden, vgl. v. 4. 10. 11. Nicht nur auf Veranlassung von τῷ Θεῷ v. 11. sagt hier der Apostel τῷ Θεῷ, nicht τῷ Χριστῷ, sondern es war auch an sich angemessen, dass er am Abschlusse der Entwicklung das göttliche Gericht als das im Gegensatze zu jedem menschlichen allein berechnete hervorhob. Dies hindert nicht die Beziehung von v. 11. auf Christum. Denn der richtende Gott v. 12. ist ja kein von dem in Christo erschienenen Gotte v. 11. verschiedener Gott, sondern der Vater und der Sohn sind vielmehr ein und derselbe Gott. Die von Lachmann recipirte Lesart ἀποδώσει statt δώσει ist nur als Substitution der gewöhnlicheren Formel λόγον ἀποδιδόναι Luk. 16, 2. Hebr. 13, 17. 1 Petr. 4, 5. LXX. Dan. 6, 2. an die Stelle der seltneren λόγον διδόναι zu betrachten. Inwiefern von dem Gerichtetwerden nicht nur der Ungläubigen, sondern auch der Gläubigen, von denen ja hier speciell die Rede ist, nach ihren Werken ohne Widerspruch gegen die paulinische Lehre von dem Gerecht- und Seligwerden allein aus dem Glauben geredet werden könne, darüber vgl. zu 2, 6.

V. 13—25. Ermahnung der Starkgläubigen, unter Anerkennung der Richtigkeit ihres Principes, nicht durch das schonungslose Geltendmachen desselben den Schwachgläubigen einen Anstoss zu bereiten.

V. 13. μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν] „lasset uns also nicht mehr einander richten.“ μηκέτι nicht mehr, wie bisher. οὖν also, folgert aus v. 10—12. Da Gott und Christus der alleinige Richter ist. ἀλλήλους einander, die Starken die Schwachen und umgekehrt; vgl. v. 3. 10. ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον] Luther: „sondern das richtet vielmehr.“ Ueber diese Redefigur der Antanaclassis (Antanaclassis est, cum eadem vox in vicinia bis, sed duplici sensu ponitur. So hier κρίνωμεν — κρίνατε, vgl. Jak. 2, 4.) s. Index term. techn. zu Bengels Gnomon s. v. Der Gegensatz des falschen und des wahren κρίνειν soll dadurch scharf hervorgehoben werden. Die Bedeutung modificirt sich so, dass es das erste Mal = „ein richtendes Urtheil fällen“, das zweite Mal = „ein sittliches Urtheil fassen, sich eine ethische Maxime vorschreiben.“ Vgl. κρίνειν in der Bedeutung apud animum snum constituere, urtheilen, festsetzen, 1 Cor. 2, 2. 7, 37. 2 Cor. 2, 1. τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον] Der durch das Neutrum des Artikels substantivirte Satz exponirt das vorausgegangene τοῦτο. Eben so 2 Cor. 2, 1.: κρίνα δὲ ἑμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν

ἐλθεῖν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς. In der klassischen Gräcität steht nach dem vorbereiteten τοῦτο gewöhnlich der Infinitiv ohne Artikel, vgl. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 631. 2. b. S. 330. Zwischen πρόσκομμα und σκάνδαλον, wenn es wie hier metaphorisch gebraucht wird, lässt sich kein wesentlicher Unterschied festhalten. Beides bezeichnet den sittlichen Anstoss, die Veranlassung zum sündhaften Thun. Es soll Alles, was nur πρόσκομμα oder σκάνδαλον genannt werden kann, vermieden werden. „Doppelte Bezeichnung im Interesse der Sache.“ Meyer. Das Verbum τιθέναι ist in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Bedeutung dieser Wörter Hinderniss, Falle gewählt. Vgl. LXX. Lev. 19, 14.: ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προθήσεις σκάνδαλον. Judith 5, 1.: καὶ ἔθηκεν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα. Apok. 2, 14.: βαλεῖν σκάνδαλα ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ. Ueber ἢ aut in negativen Sätzen, vgl. v. 21. AG. 1, 7. 10, 14. 11, 8. Winer III. K. 5. §. 57. 3. Anm. S. 519. Der Apostel geht speciell zur Ermahnung der Starken über vgl. v. 1., deren Zahl in der Römergemeinde wohl überwiegend, und deren verführerischer und schädlicher Einfluss auf die Schwachen, wie immer, auch hier mehr zu fürchten war, als umgekehrt der Einfluss dieser auf jene.

V. 14. dient zur Erläuterung des Verbotes des πρόσκομμα τιθέναι v. 13. An sich zwar ist der Grundsatz, von dem geleitet der Starkgläubige handelt, richtig, wiewohl er nicht unbedingte Anwendung auf den Schwachgläubigen leidet; denn was objektiv Adiaphoron ist, kann doch für ein bestimmtes Subjekt aufhören, es zu sein v. 14. Daran wird dann v. 15. die Ermahnung geknüpft, sich nicht durch rücksichtslose Befolgung des an sich richtigen Principes und schonungslose Nichtberücksichtigung der nothwendigen Exception an dem schwächeren Bruder zu verstündigen. οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ] „ich weiss und bin überzeugt im Herrn Jesu.“ οἶδα καὶ πέπεισμαι drückt die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Wissens aus, welche ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, als in der Gemeinschaft mit dem Herrn Jesu statt findend, ihr Siegel hat, denn diese Gemeinschaft ist eine erlenchtende und das Gewissen gewiss machende Gemeinschaft. Richtig Chrysost.: ἐν κυρίῳ τοιτέστιν ἐκεῖθεν μαθὼν καὶ παρ' αὐτοῦ πληροφορηθεῖς. Οὐκ ἄρα ἀνθρωπίνης διανοίας ἢ ψῆφος. Simul tamen voluit opponere libertatem a Christo datam Legis servituti, ne teneri se putarent ea observatione, a qua Christus ipsos liberasset. Calvin. ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ] vgl. Matth. 15, 11. AG. 10, 14. 15. 28. Die Lesart αὐτοῦ, so Griesbach, Knapp, Tischendorf ed. 1., ist durch weit überwiegende Zeugen gegen die recept. ἑαυτοῦ gesichert. Matthiä ed. min. Lachmann, Tischendorf ed. 2. haben δι' αὐτοῦ recipirt, wie auch mehrere Minuskelcodices, Versionen und Patres (It. Vulg. August. Ambrst. Pelag. al.: per ipsum d. i. δι' αὐτοῦ) lesen. Doch das Reflexivpronomen zur Bezeichnung dessen was an sich, im Gegensatz zur subjektiven Meinung statt findet, (richtig Chrysost.: τῇ φύσει, φησὶν, οὐδὲν ἀκάθαρτον, ἀλλ' ἀπὸ τῆς προαιρέσεως γίνεται τοῦ μεινόντος d. i.

τῷ λογιζομένῳ κοινόν ἐστίν), ist hier unbedingt erforderlich. Vgl. Winer III. K. 2. §. 22. 5. Anm. S. 175 f. u. Fritzsche ad Matth. Exkurs. V. p. 858 sqq. δι' αὐτοῦ müsste, wie auch von mehreren Kirchenvätern geschehen ist, auf Christum bezogen werden. Vgl. Schol. Matth. δι' αὐτοῦ] ἦτοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὡς τὰς νομικὰς παρατηρήσεις παύσαντος, ἣ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστιν οὐδὲν αὐτὸ κατ' ἑαυτὸ ἀκάθαρτον, ἀλλὰ τῇ φύσει πάντα καθάρα. Doch einmal wird dadurch die hier offenbar statt findende Antithese zwischen dem objektiv Reinen, vgl. v. 20., und dem subjektiv für unrein Gehaltenen aufgehoben oder doch abgeschwächt, dann müsste jener Gedanke von der Aufhebung des Nomos durch Christum deutlicher und bestimmter ausgedrückt sein, und endlich setzt diese Auffassung die Beziehung unserer Stelle auf die mosaischen Speisegebote voraus, die wir nicht für richtig halten, vgl. Einleit. z. u. K. Vielmehr ist zu sagen, weil der Götze nichts ist, vgl. 1 Cor. 8, 4., so vermag er auch nicht das ihm geopferete Fleisch, welches an sich eine reine Creatur und Gabe Gottes ist, vgl. 1 Cor. 10, 26. 1 Tim. 4, 4. 5., zu verunreinigen, sondern Alles, auch Götzenopferfleisch, ist an sich rein. εἰ μὴ] nicht = ἀλλὰ, sondern = nisi, und nicht auf οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ, sondern auf ὅτι οὐδὲν κοινόν zurückzubeziehen. Vgl. Fritzsche ad Matth. 12, 4. p. 421. u. Winer zu Gal. 1, 7. u. 1, 19. ἐκείνῳ] mit Nachdruck, vgl. Joh. 6, 46. 1 Cor. 6, 4. κοινόν] sc. ἐστίν. Es ist ihm aber unrein, insofern der Genuss desselben sein Gewissen verunreinigt. Vgl. 1 Cor. 8, 7. Tit. 1, 15.

V. 15. εἰ δὲ] Lachmann und Tischendorf haben nach den älteren Codices (so auch Cod. Sinait.) und einigen Versionen und Patres εἰ γὰρ recipirt. Doch erweist sich diese Lesart als schlechthin unhaltbar. Denn entweder, tertium non datur, γὰρ müsste zur Begründung von v. 13. dienen, was unmöglich, da v. 14. sich nicht als parenthetischer Zwischensatz betrachten lässt, oder es müsste zur Begründung der Exception εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν v. 14. dienen, was gleichfalls unmöglich, da ja der von εἰ γὰρ regierte Satz nicht sowohl den Inhalt der Exception selbst, als vielmehr nur den Zweck ihrer Hinzufügung begründen würde *). Stände unser Satz v. 15. in Rückbeziehung auf die Exception v. 14., so hätte er durch ein folgerndes οὖν, nicht durch ein begründendes γὰρ, eingeleitet werden müssen. δὲ hingegen steht ganz zweckmässig im Gegensatz zu dem als richtig anerkannten Grundsatz v. 14. ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ. „Alles ist an sich rein. Aber es ist unrecht, nach diesem an sich wahren Principe rücksichtslos zu handeln, da es eben an sich,

*) Meyer meint in der That, Paulus gebe den Grund an, weshalb er jene Exception hinzugefügt: „Nicht ohne Grund sage ich εἰ μὴ — κοινόν; denn lieblos ist es, wenn der Stärkere dieses Verhältniss nicht gegen die Schwächeren berücksichtigt.“ Offenbar zu gesucht!

aber nicht für deinen schwachen Bruder gilt.“ δὲ, sed, Antitheton. Non solum fides, v. 14., sed etiam amor adesse debet. Bengel. Ueber die bei den Abschreibern so häufige Verwechselung von δὲ und γὰρ vgl. Fritzsche zu 11, 13. Tom. II. p. 476. διὰ βρώμα] wegen Speise, die du issest, obgleich dein Bruder sie für unrein hält. διὰ βρώμα μείωσις. conf. Hebr. 9, 10. 12, 16. 13, 9. bemerkt Bengel. ὁ ἀδελφός σου λυπείται] Die nächstliegende Erklärung dieser Worte: dein Bruder betrübt wird, scheint uns hier nicht durchzuführen. Denn betrüben könnte sich der Schwache nur wegen des ἐσθίου des Starken, welches er für Sünde hält. Eine solche Betrübniss wäre aber doch schon der Anfang des vom Apostel verbotenen Richtens, welche er also nicht zur besonderen Berücksichtigung empfehlen würde. Denn nicht betrüben soll sich der Schwache über das Thun des Starken, sondern ihn seiner Meinung gewiss sein und ihn gewähren lassen, vgl. v. 5. 6. Auch kann das μὴ τῷ βρώματι σου ἐκείνον ἀπόλλυε nicht als Folge des λυπεῖν betrachtet werden. Denn grade die Betrübniss des Schwachen über die vermeintliche Sünde des Starken ist ja seine sicherste Schutzwehr gegen sein Zugrundegehen durch leichtsinnige Nachahmung der Handlungsweise jenes. Die Erklärung von „sittlicher Kränkung, Beleidigung des Gewissens, welche durch ein gegebenes σκάνδαλον (v. 13.) geschieht“ stimmt nicht zum Begriffe des λυπεῖσθαι. Auch Ephes. 4, 30. bietet kein Analogon. Es dürfte demnach hier an der bei den Klassikern öfter vorkommenden Bedeutung von λυπεῖν = beeinträchtigen, beschädigen (vgl. die griechischen Lexica s. v.) festzuhalten sein. Die Beschädigung wird dann in dem gleich Folgenden als in dem ἀπόλλυσθαι bestehend exponirt. Vgl. auch τύπτειν τὴν συνέδωσιν 1 Cor. 8, 12. μὴ τῷ βρώματι σου ἐκείνον ἀπόλλυε] Die ἀπώλεια ist das ewige Verderben, aus dem Christus durch seinen Tod ihn errettet hat, und in welches du ihn durch Verführung zu einem seinem Gewissen zuwider laufenden Handeln zurück stürzen wirst. Perire potest etiam verus frater, pro quo Christus mortuus est anantissime. Bengel. Allerdings ein dictum probans für die Möglichkeit des Abfalls. ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανε] vgl. 1 Cor. 8, 11. Trefflich Bengel: Ne plaris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam. Du willst die Speise nicht lassen für das Leben deines Bruders, für welches Christus sein Leben gelassen hat.

V. 16. μὴ βλασημίσθω οὖν ὑμῶν τὸ ἀγαθόν] Mehrere Ausleger beziehen τὸ ἀγαθόν auf die christliche Freiheit, deren sich die Stärkeren bedienten, und die von den Schwächeren als zügellose Frechheit angesehen und gelästert wurde. Doch wie schon bemerkt, solchem unbefugten Richten der Schwächeren würde der Apostel keine Concession machen. Die Stelle 1 Cor. 10, 29. 30., auf welche man sich für die in Rede stehende Auffassung berufen könnte, spricht vielmehr gerade dagegen. Denn einmal ist dort nicht die allgemeine Bezeichnung τὸ ἀγαθόν, sondern die specielle und bestimmte ἡ ἐλευθερία ausdrücklich gebraucht, und dann wird dort gerade die Freiheit der Stärkeren gegen

die *βλασφημία* der Schwächeren in Schutz genommen, vgl. Bengel, de Wette, Osiander, Meyer z. St. Ferner beweist schon der Uebergang von dem Singular v. 15. vgl. v. 20. 21. 22. in den Plural *ὕμῶν* v. 16. vgl. v. 19., dass der Apostel sich in unserem Verse von der eben angeredeten Parthei der Stärkeren zur ganzen Gemeinde wendet, auf die eben das v. 16—19. Gesagte Bezug hat, während er sich wieder v. 20. mit dem Singular zur Parthei der Starkgläubigen zurückwendet. Endlich aber spricht für die gleichmässige Beziehung auf beide Partheien sowohl das *τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους* v. 19., als auch das *δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις* (nicht *τοῖς πιστοῖς*) v. 18. Denn schon Letzteres führt auf die auch aus den andern angeführten Gründen nothwendige Annahme, dass die *βλασφημία* v. 16. auf die Blasphemie nicht der Schwachgläubigen gegen die Starkgläubigen, sondern der Ungläubigen gegen die Gläubigen überhaupt bezogen werden müsse. Alle Gläubigen werden also vom Apostel ermahnt, nicht durch eigene Schuld, d. i. nicht durch die unter einander wegen des gegenseitigen sich Richtens und sich Verachtens erregten lieblosen Streitigkeiten, die Lästerung der Ungläubigen gegen sich herbeizuführen. Vgl. 1 Cor. 10, 32.: *ἀπρόσκοποι γίνεσθε καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἑλλήσι.* 1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 5. 2 Petr. 2, 2. auch Röm 2, 24. *τὸ ἀγαθόν* würde dann also ein gemeinsames Besitzthum der ganzen Gemeinde, nicht einer einzelnen Parthei in derselben bezeichnen, und es liegt dann bei der Allgemeinheit des Ausdruckes nichts näher als dasjenige Gut darunter zu verstehen, welches selbstverständlich als das Gut des Christen schlechthin, als das höchste und werthvollste Besitzthum desselben gefasst werden kann. Dies ist aber die christliche *πίστις* oder das Evangelium, nicht die *βασίλεια τοῦ θεοῦ* v. 17. Denn einmal wird diese selbst weniger passend als das *summum bonum* der Christen bezeichnet, da sie vielmehr selber dieses Reich als Glieder desselben bilden, und dann war ja die Lästerung der Ungläubigen namentlich gegen die *πίστις* der Christen, nicht gegen die *βασίλεια τοῦ θεοῦ* gerichtet. Richtig Melancthon: *Tertia ratio sumta est a dignitate Evangelii. Laedunt autem utrique Evangelium cum rixantur de rebus non necessariis. Ita fit ut imperiti abhorreant ab Evangelio cum videtur parere discordias.* Die durch DEG. mehrere Versionen und Patres dargebotene Lesart *ἡμῶν* statt *ὕμῶν* lässt den Uebergang von der Parthei der Starkgläubigen zur ganzen Gemeinde noch klarer hervortreten, und passt auch gut zu *διώκωμεν* v. 19. Eben deshalb aber dürfte sie als Correctur gegen die stärker bezeugte Lesart *ὕμῶν* zurückzustellen sein. *ὕμῶν* ist nachdrücklich vorangestellt. Euer, der Gläubigen, Gut ist vor fremder, der Ungläubigen, Lästerung zu bewahren.

V. 17. Beweggrund zur Vermeidung der *βλασφημία τῶν ἔξω*. οὐ γάρ ἐστιν ἡ *βασίλεια τοῦ θεοῦ βρώσις καὶ πόσις* denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, d. i. es besteht nicht in Essen und Trinken, vgl. Joh. 17, 3. Es ist also nicht durch eine metonymia rei pro rei causa zu erklären: „es wird nicht durch Essen und

Trinken erworben.“ Denn es wird auch nicht durch Gerechtigkeit, Friede und Freude erworben, sondern sein Wesen besteht darin, es ist dadurch überhaupt vorhanden, dass seine Mitglieder in diesem Zustande sich befinden, wie umgekehrt seine Existenz nicht darin begründet ist, dass die Reichsgenossen jene dem irdischen Leben dienstbaren Geschäfte verrichten. Das Reich Gottes wird also hier dem Gedankenzusammenhange entsprechend vgl. v. 18. als schon auf Erden gegenwärtig zu denken sein, vgl. 1 Cor. 4, 20. Col. 1, 13. 4, 11., während andere Stellen auf seine zukünftige Vollendung hinweisen, vgl. 1 Cor. 6, 9 f. 15, 50. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. 2 Thess. 1, 5. Besteht es nicht in Essen und Trinken, so haben weder die Starken Grund in rücksichtslosem Gebrauch von Speise und Trank, noch die Schwachen in ängstlichem Enthalten von Speise und Trank einen besonderen Beweis ihrer vorzüglichen Theilnahme am Reiche Gottes zu finden, und durch solches Verhalten die Lästerung der Ungläubigen zu provociren. *βρῶμα* Speise, *esca*, *πόμα* Trank, *potus*, *βρώσις* Essen, *actus edendi*, *πόσις* Trinken, *potio*, *actus bibendi*. Vgl. Tittmann de Synon. in N. T. p. 159. Allerdings wird dann öfter *βρώσις* und *πόσις* wie unser Essen und Trinken im Sinne von Speise und Trank gebraucht, vgl. Joh. 4, 32. 6, 27. Doch da in den übrigen paulinischen Stellen die ursprüngliche Bedeutung von *βρώσις* und *πόσις*, was auch hier der Fall ist, nach der nächstliegenden Auslegung festzuhalten ist, vgl. 1 Cor. 8, 4. 2 Cor. 9, 10. Col. 2, 16. vgl. auch Hebr. 12, 16., dazu aber speciell in unserem Kapitel für Speise zweimal v. 15. 20. der Ausdruck *βρῶμα* gebraucht wird, so ist es auch hier am natürlichsten *βρώσις* im Unterschiede von *βρῶμα* durch Essen und also *πόσις* durch Trinken (vgl. Luther) zu erklären. Zur Sentenz vgl. 1 Cor. 8, 8. auch Luk. 17, 20. 21. *ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*] Mehrere Ausleger erklären *δικαιοσύνη*, *εἰρήνη*, *χαρὰ* von sittlichen Tugenden und deren Wirkungen. Es wäre dann *δικαιοσύνη* = Gerechtigkeit d. i. sittliche Rechtschaffenheit, *εἰρήνη* = Friede, nämlich mit den Menschen, und *χαρὰ* = Freude, als Mutter und Begleiterin der friedvollen Eintracht. Doch hier, wo gesagt werden soll, worin das Wesen des Reiches Gottes besteht, können nicht nur abgeleitete und accidentelle, sondern müssen ursprüngliche und substantielle Merkmale desselben angegeben sein. Die *δικαιοσύνη* wird also die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, die *εἰρήνη* die *εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν* 5, 1. und die *χαρὰ* die aus dieser *εἰρήνη* stammende Freude sein. Dagegen entscheidet nicht v. 19. Denn der Friede der Menschen unter einander ist Frucht des Gottesfriedens. Die *χαρὰ* wird aber als eine *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* bestimmt, weil grade diese Gemüthsstimmung statt im Elemente des heil. Geistes sich zu bewegen, in ihm ihr Princip zu haben und von ihm gewirkt zu sein, leicht auf weltlichen Motiven ruhen kann, vgl. die *χαρὰ πνεύματος ἁγίου* 1 Thess. 1, 6. und das *χαίρειν ἐν κυρίῳ* Phil. 3, 1. 4, 4., so wie auch den Gegensatz von *ἡ τοῦ κόσμου λύπη* und *ἡ κατὰ θεόν λύπη* 2 Cor. 7, 10.

V. 18. *ὁ γὰρ ἐν τούτοις δουλεύων τῷ Χριστῷ*] Lachmann und Tischendorf haben nach ABCD*FG. al., (so auch Cod. Sinait.*) einigen Versionen und Patres die von Mill und Griesbach gebilligte Lesart *ἐν τούτῳ* statt *ἐν τούτοις* recipiert. Doch würde *ἐν τούτῳ* sich in sehr unangemessener Weise auf die nur zu *χαρὰ* gehörige Nebenbestimmung *ἐν πνεύματι ἀγίῳ* v. 17. zurückbeziehen. Man müsste denn *ἐν τούτῳ* mit Meyer collectiv fassen = dem gemäss (dass nämlich das Reich Gottes nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit u. s. w.), diesem Verhältnisse entsprechend. Doch ist dieser Gebrauch von *ἐν τούτῳ* wenigstens nicht neutestamentlich belegt. Deshalb wird doch bei der durch Syr. Tert Theodor. und die meisten Minuskeln geschützten, von Bengel (Non habet singularis *τούτῳ*, quo referatur. Ortus esse potest ex alliteratione ad *τῷ* subsequens.), Matthiä und Scholz vertheidigten und beibehaltenen lect. recept. zu beruhen sein. *ἐν τούτοις* bezieht sich dann auf die *δικαιοσύνη*, *εἰρήνη* und *χαρὰ* v. 17. gemeinsam zurück, und bezeichnet das Lebenselement, den Gemüthszustand, in welchem stehend der Gläubige Christo dient. Wer aber in Gerechtigkeit, Friede und Freude Christo dient, der mag dann essen oder nicht essen, feiern oder nicht feiern, er bleibt doch immer *εὐάρεστος τῷ θεῷ*] Gott wohlgefällig, und also ein Mitglied des Gottesreiches v. 17., *καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις*] und den Menschen bewährt, so dass er ihnen also keinen Anlass zur Lästerung gibt v. 16. Hunc probatum hominibus testatur, quia non possunt reddere testimonium virtuti, quam oculis cernunt. Non quod semper filiis Dei parcant improbi. — Sed Paulus hic de sincero iudicio loquitur, cui nulla est admista morositas, nullum odium, nulla superstitio. Calvin Zu *εὐάρεστος τῷ θεῷ* bemerkt aber Melancthon: Testimonium, quod expresse adfirmat, bona opera renatorum placere Deo.

V. 19. Ermahnung in Form der Folgerung aus v. 17. u. 18. zur Erreichung des v. 16. aufgestellten Zweckes. *ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκομεν*] Lachmann (ed. min nicht ed. maj.) liest nach nicht ausreichenden Autoritäten *διώκομεν*. Er nimmt den ganzen Satz als Frage: *ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκομεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους*; Eben so verfährt er Gal. 6, 10. nach Aufnahme der Lesart *ἐργαζόμεθα*. Doch auch abgesehen von der unzureichenden, diplomatischen Begründung des Indikativ und dem Unpassenden der Frageform an unserer Stelle, widerspricht schon der constante paulinische Gebrauch von *ἄρα οὖν* als Folgerungspartikeln. *τὰ τῆς εἰρήνης* das zum Frieden Gehörige, vgl. Bernhardt Wissenschaftl. Syntax S. 325. Winer III. K. 1. § 20. 3. S. 162., nicht wesentlich verschieden von *τὴν εἰρήνην*. Der Friede ist der Friede der Gläubigen unter einander, welchem der nachstreben wird, welcher in der *δικαιοσύνη*, der *εἰρήνη* und der *χαρὰ ἐν πνεύματι ἀγίῳ* Christo dient, und durch dessen Herstellung die *βλασφημία τῶν ἔξω* v. 16. vermieden wird. *καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους*] Der Zusatz *φυλάττομεν* in DEFG. al. It Vulg. ist eben blosser Zusatz der Abschreiber. Die *οἰκοδομή* Erbau-

ung (über die attischen Formen *οἰκοδομία*, *οἰκοδόμησις*, *οἰκοδόμημα* vgl. Lobeck ad Phryn. p. 487 sqq.) ist Bild der Förderung, Befestigung, Vervollkommen im christlichen Leben. Der *θεμέλιος* ist Christus 1 Cor. 3, 11. oder das Zeugniß von ihm Eph. 2, 20. Die Erbauung besteht also nicht in subjektiven, selbstbereiteten Gefühlen, sondern sie ruht auf dem objektiven, gottgelegten Grunde. Das Bauwerk, welches auf diesem Grunde aufgeführt wird, ist entweder die ganze Gemeinde, so dass der Einzelne nur einen Stein dieses Gebäudes bildet Eph. 2, 21., oder auch wie an unserer Stelle, vgl. v. 20. 1 Thess. 5, 11., der Einzelne. Vgl. 1 Cor. 14, 4. Die Förderung im Christenleben besteht aber eben in der fortgesetzten Grundlegung, oder vielmehr in der stetigen Auferbauung auf dem ein für alle Mal gelegten Grunde. *ἡ οἰκοδομή* ist entweder passiv = *τὸ οἰκοδομεῖσθαι*, vgl. 15, 2. 2 Cor. 12, 19. oder aktiv = *τὸ οἰκοδομεῖν*, vgl. 2 Cor. 10, 8. 13, 10., oder es bezeichnet auch den Effekt des Aktes, vgl. unser Aufbau, d. i. das Gebäude selbst, vgl. 1 Cor. 3, 9. Eph. 2, 21. Hier steht es im Sinne der aktiven Erbauung, wie der Zusatz *τῆς εἰς ἀλλήλους* (nicht *ἐν ἀλλήλοις*) zeigt, vgl. *οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα* 1 Thess. 5, 11. Diese gegenseitige Erbauung geschieht speciell von Seiten des Starken im Verhältniss zum Schwachen, wenn jener diesen durch liebevolle Akkommodation an seinen Standpunkt mittelst freiwilliger Selbstbeschränkung in der Weise, in welcher dem Herrn zu dienen, ihm Gewissenspflicht ist, befestigt, und so allmählig weiter führt, statt ihn zum Handeln wider sein Gewissen zu verleiten und also von dem Grunde Christo herabzustürzen, vgl. 1 Cor. 8, 10 f. 10, 23 f. An diese Seite der *οἰκοδομή* knüpft der folgende Vers an, in welchem der specielle Rückgang auf die Haupttendenz unseres Kapitels, die Verwarnung der Starkgläubigen statt findet.

V. 20. An den Starkgläubigen gerichtetes Verbot des Gegentheiles vom *διώκειν τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους* v. 19. *μὴ ἐνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ*] „reise nicht um Speise willen das Bauwerk Gottes nieder.“ *λύειν* Joh. 2, 19. und *καταλύειν* Matth. 26, 61. 2 Cor. 5, 1. Gal. 2, 18. vom Niederreißen eines Gebäudes gebraucht. Der Apostel bleibt also in dem v. 19. in den Worten *τὰ τῆς οἰκοδομῆς* enthaltenen Bilde. Auch *τὸ ἔργον* ist demnach hier s. v. a. das Werk des Bauenden, das Bauwerk, *ἡ οἰκοδομή* 1 Cor. 3, 9. Eph. 2, 21. Unter dem *ἔργον τοῦ θεοῦ* ist nicht grade speciell an die *πίστις* oder an die *σωτηρία* zu denken, sondern der Christ ist selbst das Bauwerk Gottes, insofern er mit seinem ganzen Sein und Wesen auf Christum den Grund- und Eckstein gegründet ist. Fratrem, quem Deus fecit fidelem. Estius. Vgl. ohne Bild denselben Gedanken v. 15., vgl. auch 8, 29. 30. 2 Cor. 5, 17. Eph. 2, 10. Non levis est culpa, sed horribilis *θεομαχία*, opus Dei destruere. Calvin. *πάντα μὲν καθάρᾳ*] Wiederholung der schon v. 14 in den Worten *οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ* den Starkgläubigen gemachten Concession, um die daraus etwa herzuleitende Berechtigung

zu einer dem Schwachgläubigen anstössigen Lizenz zurückzuweisen = Ich gestehe dir zwar wiederholt zu, dass Alles (d. i. alle Speise) zwar (an sich nämlich) rein ist, aber bedenke u. s. w. Ueber μέν mit nachfolgendem ἀλλά vgl. Viger ed. Herm. p. 536. und besonders Hartung Lehre v. d. Part. d. gr. Spr. Th. II. S. 402 ff. AG. 4, 16. 17. 1 Cor. 14, 17. ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίουσι „aber unrecht ist's dem Menschen, der unter Anstoss isst“, = aber bedenke, dass der Schwachgläubige sündigt, wenn er mit Anstoss seines Gewissens isset, und wenn du ihn durch dein Beispiel dazu verführst, so hast du eben in ihm das Werk Gottes zerstört. Für diese Auffassung, d. i. dafür dass unter dem ἐσθίων hier der Schwachgläubige zu verstehen sei, spricht unverkennbar der Parallelismus mit v. 14. Denn wie dem οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ dort das πάντα μὲν καθαρά hier entspricht, so dem εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν das ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίουσι. Der durchherrschende Gedanke unseres Kapitels ist überhaupt der, dass das Handeln wider das Gewissen zum Verderben führt, vgl. v. 23. Wohl warnt der Apostel den Freien vor der Lieblosigkeit gegen den Unfreien, aber das Motiv dafür ist doch immer das, um nicht diesen dadurch in's Verderben zu führen, nicht um nicht selbst dadurch in's Verderben zu gerathen, welcher Begriff der ἀπώλεια doch mittelbar in dem κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ liegt; denn was dem Menschen Sünde (κακόν, ἁμαρτία v. 23.) ist, das gereicht ihm eben zur ἀπώλεια v. 15. Wäre der ἐσθίων hier der Starkgläubige und das πρόσκομμα der durch ihn gegebene, nicht der vom Schwachen genommene Anstoss, so würde der Apostel direkter ἀλλὰ κακόν σοι τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίουσι geschrieben haben, wie er schon unmittelbar vorher μὴ κατάλυε und überall den Starkgläubigen direkt anredet, vgl. v. 13. 15. 21. 22., hingegen die zu berücksichtigende Stellung des Schwachgläubigen in abstracto und unter einem allgemeinen Gesichtspunkt bezeichnet, vgl. τῷ λογιζομένῳ — ἐκείνῳ v. 14., τῷ ἀνθρώπῳ in unserem Verse u. ὁ διακρινόμενος v. 23. Ueberdies liegt es näher unter διὰ προσκόμματος den Zustand zu verstehen, in dem der Essende selbst sich befindet, nicht den Zustand, in welchem der Andere sich befindet, oder in den er ihn versetzt. Dies wäre διὰ προσκόμματος τοῦ ἀδελφοῦ. (Vgl. über diesen Gebrauch des διὰ mit dem Genitiv zu 2, 27.) Endlich würde die Bemerkung, dass zwar Alles an sich rein sei, dass es aber unrecht sei, zum Anstosse des Bruders zu essen, zwar angeben, inwiefern solches Essen ihm, dem Starkgläubigen, zum Verderben gereiche, aber nicht, worauf es doch hier ankömmt (vgl. μὴ ἐνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ) inwiefern es dem Schwachgläubigen Schaden an seiner Seele bringt. Am einfachsten ergänzt man wohl als Subjekt zu κακόν ein aus dem Zusammenhange zu entnehmendes τὸ πάντα φαγεῖν. Denn die vorhergehenden Worte πάντα μὲν καθαρά sind dem Sinne nach = πάντα μὲν ἔστι φαγεῖν. Vgl. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 414. 4. S. 36 f. κακόν wird hier im Gegensatze zu dem

nachfolgenden καλόν besser als inhonestum, sündlich, denn als pestiferum, schädlich genommen. Zu dem Dativ der Zurechnung τῷ ἀνθρώπῳ vgl. Jak. 4, 17.

V. 21. Grundsatz für den Glaubensstarken, das πρόσκομμα, welches der Glaubensschwache am rücksichtslosen Gebrauche seiner Freiheit nimmt und wodurch er sich veründigt und zu Grunde geht v. 20., in selbstverläugnender Liebe zu vermeiden. καλόν] sc. σοὶ ἐστι (1 Cor. 9, 15.) Vgl. ὁ ἀδελφός σου und κατάλυε v. 20. καλόν = sittlich schön, trefflich, praeclarum, honestum. Luther: Es ist besser. So auch mehrere Ausleger. Doch müsste auf solchen Positiv im comparativischen Sinne ein ἢ folgen, vgl. Matth. 18, 8. Fritzsche daselbst und Winer III. K. 3. §. 36. 1 S. 276 f. Anzunehmen, Paulus habe schreiben wollen: καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πίνειν οἶνον μηδὲ ἄλλο ὃ τι οὖν μᾶλλον ἢ ἵνα σκανδαλίσῃς τὸν ἀδελφόν σου, sei aber nach dem zweiten μηδὲ mit ἐν ᾧ in den Anakoluth verfallen, ist jedenfalls eine ganz unnöthige Künstelei. τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πίνειν οἶνον] An sich könnte μηδὲ πίνειν οἶνον so gut, wie das folgende μηδὲ ἐν ᾧ κτλ. hypothetisch genommen werden, so dass es den nur gedachten Fall ausdrückt, dass das Weintrinken Anstoss gäbe. Doch da v. 2. zeigt, dass die Schwachgläubigen zum Theil sich wirklich alles Fleischessens enthielten, so liegt die Annahme näher, dass sie es eben so mit dem Weingenusse hielten und zwar aus demselben Grunde, nämlich zur Vermeidung des Götzennopferfleisches und des Libationsweines. μηδὲ] Ergänzze ποιεῖν oder πράσσειν τοῦτο. Vgl. Winer Anhang. §. 66. I. 1. Anm. S. 654. u. 1 Cor. 10, 31: εἴτε ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε. — ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ] Die Weglassung von ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ, vgl. Tischendorf, ist doch nicht ausreichend beglaubigt. Sie dürfte eher aus der lästig erscheinenden Häufung der Synonyma entsprungen sein, als dass umgekehrt Veranlassung zur glossematischen Hinzufügung von ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ vorhanden war. Auch steht wohl die πᾶσις v. 22. im Gegensatze zur ἀσθένεια in unserem Verse, vgl. v. 2. den Gegensatz von πιστεύειν und ἀσθενεῖν. Zu προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται vgl. πρόσκομμα ἢ σκάνδαλον v. 13. Der Sache nach von diesen bildlichen Ausdrücken nicht wesentlich verschieden ist auch das dritte Synonymum ἢ ἀσθενεῖ oder schwach wird, d. i. wankend wird, die Kraft verliert, seiner Ueberzeugung zu folgen. „Die dreifache Bezeichnung derselben Sache erklärt sich aus der Inständigkeit des traurigen Gedankens.“ Meyer. Zur Sentenz unseres Verses vgl. 1 Cor. 8, 13.

V. 22. σὺ πᾶσιν ἔχεις] Einwurf des Starkgläubigen, dessen Wahrheit der Apostel concedirt, um die daraus gezogene Folgerung zurückzuweisen, = Du hast Glauben, bist kein ἀσθενῶν. Ich gebe es dir zu. Doch daraus folgt nicht, dass du rücksichtslos deinem Glauben auch in deinem Handeln Folge zu geben hast. Uebrigens wird der Lebhaftigkeit der paulinischen Diktion entsprechender mit älteren und den

meisten neueren Auslegern *οὐ πρίστιν ἔχεις* als Fragesatz, denn als Concessivsatz genommen. „Du hast Glauben?“ ergänze: „sagst du.“ Die von Lachmann nach ABC., (so auch Cod. Sinait.) Tol. Ruf. Aug. Pel. recipirte Lesart *οὐ πρίστιν ἢν ἔχεις κτλ.* ist nur als unschreibende Glosse zu betrachten. Die *πίστις* erklärt Bengel von der fides de puritate cibi, vgl. v. 2. *ὅς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα*, und v. 14. *οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ κτλ. κατὰ σεαυτὸν ἔχει ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*] habe ihn bei dir selbst vor Gott. Das nachdrücklich vor- aufgestellte *κατὰ σεαυτὸν* apud temet ipsum, apud tuum ipsius animum, lässt als Gegensatz hinzudenken *μὴ δεικνυε τῷ ἑτέρῳ*. Vgl. Gal. 6, 4.: *εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον*, und zur Sentenz 1 Cor. 14, 28.: *ἑαυτῷ δὲ λαλέτω καὶ τῷ θεῷ*. Gut Chrysostomus: *ἀρκεῖτω σοι τὸ συνειδός*. Lass dir an deinem Bewusstsein und der Zeugenschaft Gottes genügen, und trage deinen Glauben nicht zum Anstosse deiner schwachen Brüder zur Schau. Damit will natürlich der Apostel nur das Unterlassen der an sich erlaubten Handlungen aus Rücksichten der Liebe gebieten, vgl. v. 21., nicht etwa auch das Vollbringen derselben, wo diese Rücksichten wegfallen, erlauben. So Grotius: tunc utere, quum alium non habes testem, quem offendas. Vgl. Reiche z. St. An sich zwar ist diese Erlaubniss vorhanden, und Paulus handelte selbst ihr gemäss. Doch liegt sie hier weder in den Worten, noch im Gedankenzusammenhange. *μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει*] „Selig ist, wer sich nicht selbst richtet in dem, was er billigt.“ Er zieht sich nicht selbst vor Gericht, weil er gewiss ist, so recht zu thun, wie er thut. Vgl. v. 5.: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροπορεῖσθω*. Die Sentenz könnte ausschliesslich auf den Starkgläubigen bezogen werden, der eben wegen seiner sicheren Ueberzeugung selig gepriesen wird. Doch abgesehen von dem Gebrauche der dritten Person, statt der zweiten, vgl. zu v. 20., will der Apostel diese Seligkeit gewiss auch nicht dem Schwachgläubigen absprechen, der ja eben nach v. 5. gleichfalls seiner Ueberzeugung gewiss und sicher sein soll. Man könnte die Sentenz auch umgekehrt ausschliesslich auf den Schwachgläubigen beziehen, so dass sie eine Warnung an die Starkgläubigen enthielte, jenen durch ihr verführerisches Beispiel nicht aus der Sicherheit seiner Ueberzeugung herauszuwerfen, vielmehr zu bedenken, dass sein Heil mit dieser Sicherheit seiner Ueberzeugung aufs engste zusammenhängt. Doch wird man die Sentenz am besten ihrer Form entsprechend ganz allgemein nehmen. Jeder, der Starkgläubige, wie der Schwachgläubige ist selig, wenn er sich über das, was er erwählt, sei es nun Essen oder Nichtessen, keine Vorwürfe macht, sondern sicher ist, so recht zu thun, wie er thut, vgl. v. 5. Darum handle Jeder seiner Ueberzeugung gemäss. Verliert aber der Schwachgläubige, wird dann v. 23. fortgefahren, diese Sicherheit und handelt dennoch mit unsicherm Gewissen, so geht er seines Heiles verlustig. Und du Starkgläubiger, ist hinzuzudenken, bist daran Schuld, der du ihn in diese Unsicherheit hinein versetzt hast. *δοκιμάζειν* agendum eligere, für recht

halten, billigen. Luther: „in dem, das er annimmt.“ Vgl. 1 Cor. 16, 3.

V. 23. *ὁ δὲ διακρινόμενος*] der Zweifelnde aber. Der Zweifelnde ist der Schwachgläubige, insofern er mit sich selber im Zwiespalte ist, ob das Essen wirklich erlaubt sei oder nicht. Von Hause aus ist er ein *ἀσθενῶν* v. 2., aber kein *διακρινόμενος*, sondern ein *πληροπορηθεὶς* v. 5. Erst durch das Beispiel des *πίστις ἔχων* wird er in den Zustand des *διακρινόμενος* versetzt. Seine Glaubenschwäche besteht darin, dass er noch gewisse, nicht unmittelbar aus dem rechtfertigenden Glauben an Christum stammende Gebote und Satzungen für verpflichtend hält. So fürchtet er sich, die Festfeier zu brechen, oder Götzenopferfleisch zu geniessen. So lange er auf diesem Standpunkte steht, hat er recht, fest überzeugt zu sein, dass ihm beides zu thun verboten ist. Nur soll er die entgegengesetzte Ueberzeugung nicht richten, und wenn er sich in diesen Schranken hält, gibt er damit allerdings implicite die Möglichkeit der Richtigkeit der entgegengesetzten Ueberzeugung zu, und kann also ein *διακρινόμενος* genannt werden in Beziehung auf die absolute objektive Gültigkeit seiner eigenen Meinung, er ist aber kein *διακρινόμενος* in Beziehung auf die unbedingte Richtigkeit seines Handelns. Seine Ungewissheit ist also zunächst mehr theoretischer, als praktischer Natur. Er zweifelt, ob Opferfleisch und Libationswein rein oder unrein sei, aber er zweifelt nicht daran, dass es ihm eben wegen jenes Zweifels zu geniessen unerlaubt sei. Erst indem er den Andern essen sieht, entsteht in ihm der Gedanke, ob nicht auch ihm ein Gleiches zu thun erlaubt sei, welcher Gedanke aber eben nur ein zweifelnder Gedanke ist, und so erst wird er in Hinsicht auf das praktische Thun aus einem *πληροπορηθεὶς* v. 5. ein *διακρινόμενος* v. 23. *ἐν φάγῃ*] wenn er (nämlich ungeachtet seines Zweifels) gegessen haben wird. *κατακρίνεται*] ist verurtheilt, nämlich eben dadurch, dass er gegessen hat. Vgl. Joh. 3, 18. Der *κατακρίνων* ist hier nicht direkt angegeben. Die Handlung des Essens selbst verurtheilt ihn, natürlich nach göttlicher Ordnung, so dass nicht nur vor Gott, sondern auch vor Menschen und vor ihm selbst die Gerechtigkeit dieses Gerichtes besteht. *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως*] sc. *ἔφαγε*. Grund des *κατάκριμα*. Der Glaubenschwache besitzt eben bei seinem Essen nicht die *πίστις* des Glaubensstarken, vgl. v. 2. 14. 22. Diese *πίστις* ist aber nicht identisch mit der abstrakten Ueberzeugungstreue, denn diese mangelt von Hause aus auch dem Schwachen nicht, obgleich ihm die *πίστις* mangelt, sondern es ist die aus dem rechtfertigenden Glauben an Christum, vgl. v. 1., hervorgehende feste Zuversicht, dass dieser Glaube der einzige Quell und das alleinige Princip alles gottwohlgefälligen Handelns ist, dass es neben ihm kein von aussen hinzukommendes, bindendes Gebot oder Verbot gibt, dass er alle Creatur Gottes frei zu gebrauchen berechtigt ist. Innuitur ergo ipsa fides, qua fideles censentur, conscientiam informans et confirmans; partim fundamentum, partim norma rectae actionis. Bengel. Fidei vocabulum hic ponitur pro

constanti animi persuasione, et firma (ut ita loquar) certitudine, nec ea qualibet, sed quae ex Dei veritate concepta sit. Calvin. *πάν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἀμαρτία ἐστίν*] Allgemeine durch das metabatische δὲ eingeführte Regel, auf welche der eben aufgestellte Satz zurückgeführt wird. „In dem Schlusse, welcher das *κατακέριται* beweist, ist *πάν δὲ* bis *ἀμαρτ. ἐστίν* die Propositio major, und *οὐκ ἐκ πίστεως* sc. *ἐφαγε* der Untersatz.“ Meyer. Die *πίστις* ist auch hier nicht der rechtfertigende Heilsglaube unmittelbar, sondern die aus demselben stammende Zuversicht der Gottgemässheit alles aus ihm hervorgehenden und mit ihm bestehenden Handelns. Der augustinische Satz *omnis infidelium vita peccatum est* findet also in unserem Diktum zwar nicht seine unmittelbare, wohl aber seine mittelbare Begründung. Denn ist jede Handlung Sünde, die nicht aus der Zuversicht ihrer Gottgemässheit hervorgeht, und kann diese Zuversicht nur Resultat des evangelischen Heilsglaubens selber sein, so folgt, dass alles Handeln Sünde ist, welches nicht diesen evangelischen Heilsglauben zu seinem letzten Quell und Ursprung hat *). Es handelt sich dabei natürlich nicht um die erscheinende Form der Handlung, die möglicher Weise normal und legal und insofern gut sein kann, sondern um ihre innere Wurzel, die bei den Ungläubigen eben niemals die *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργοῦμένη* Gal. 5, 6. ist. Unser Kapitel gibt aber auch an einem speciellen Falle die trefflichste Norm für die Behandlung der Lehre von den ethischen Adiaphoris überhaupt. Das *πάντα ἔξουσιν* 1 Cor. 6, 12. 10, 23. ist der objektive Ausgangspunkt, natürlich nur alles das, was nicht vom Worte Gottes ausdrücklich als Sünde bezeichnet ist, und was demnach auch nachweisbar an sich nicht mit dem Glauben und mit der Liebe streitet. Die Anerkennung dieses *πάντα ἔξουσιν* ist daher auch der höhere, weil specifisch evangelische Standpunkt. Doch hat dieses *πάντα ἔξουσιν* keine subjektive Allgemeingültigkeit. Denn wer noch nicht bis zur festen Zuversicht seiner objektiven Wahrheit durchgedrungen ist, für den gilt es eben auch noch nicht. Nur hüte er sich, den Freieren zu richten, wie der Freiere sich hüte, ihn zu verachten und zu verführen. Dieses gegenseitige, brüderliche Gewährenlassen gilt aber eben nur für die Sphäre des sittlichen Adiaphoron, nicht etwa auch für die Sphäre der göttlichen Offenbarungswahrheit. Denn da soll man nicht der eigenen Ueberzeugung folgen,

*) Vgl. Balduin bei Calvin z. u. St.: Si ea quae absque ista fide fiunt, qua credimus aliquid esse concessum in rebus adiaphoris, peccatum sunt; multo magis peccata erunt, quaecunque fiunt absque certa fiducia cordis in Christum. Atque sic dictum hoc Apostoli ab hypothesi ad thesin, vel etiam ab inferiore specie fidei ad superiorem recte accommodare possumus. Est enim generalis Aphorismus de omni fide verus: Quicquid absque fide fit, peccatum est: sive intelligatur fides historica, sive fides conscientiae, sive fides in Christum etc. Nihil igitur obstat, quominus etiam de fide justificante hoc dictum explicari queat, licet hic ad aliam speciem applicetur.

gung folgen, sondern ein Jeder soll von der Wahrheit der göttlichen Offenbarung überzeugt sein, und erst auf Grund dieser allgemein geforderten Glaubensplerophorie tritt die Forderung des Gewährenlassens der verschiedenen Ueberzeugung in Hinsicht auf das ethische Adiaphoron auf.

Fünfzehntes Kapitel.

V. 1—13. Fortsetzung des im vorigen Kapitel behandelten Themas, doch so, dass die Ermahnung zur einträchtigen Duldsamkeit v. 1—6. und gegenseitigen Aufnahme v. 7—13. eine allgemeine Beziehung gewinnt, und durch das Beispiel Christi unterstützt wird. Allerdings konnte, bei der Verwandtschaft des Inhaltes, K. 14. auch bis K. 15, v. 13. fortgeführt werden, doch kann auch wieder die Geschlossenheit des Inhaltes von K. 14. und von K. 15, 1—13., so wie die dort statt findenden speciellen Beziehungen und die hier herrschende Verallgemeinerung zur Vertheidigung der gewöhnlichen Kapitelabtheilung angeführt werden. Jedenfalls müsste bei der Fortführung von K. 14. in K. 15. hinein, doch 15, 1. mit einem Absatze beginnen.

V. 1. *Ὁφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν*] Das metabatische δὲ dient zur Anreihung der jetzt beginnenden Entwicklung an die eben beendete. Ist der Glaubenschwache wider sein Gewissen, so fällt er der Sünde und Verdammnis anheim 14, 23.; wir aber die Starken haben unsere Pflicht gegen die solcher Gefahr ausgesetzten schwachen Brüder wohl wahrzunehmen. Der Apostel sagt *ἡμεῖς οἱ δυνατοί*, und zählt sich also selbst mit zu den Starken, da er ja allerdings ihre Grundsätze theilte, vgl. 14, 14. 20. In welcher Weise er selber die hier den Glaubensstarken gegebene Vorschrift der liebenden Herablassung zu den Schwachen übte, darüber vgl. 1 Cor. 9, 20 ff. Die *δυνατοί* und *ἀδύνατοι* sind die *δυνατοί* und *ἀδύνατοι* τῇ πίστει 14, 1. Die *ἀσθενήματα* Schwachheiten der *ἀδύνατοι* bezeichnen allerdings auch die im vorigen Kapitel namhaft gemachten Vorurtheile, sind aber allgemeiner zu fassen. Denn die Glaubenschwäche kann sich nicht nur in der Abstinenz vom Götzenopferfleische und Libationsweine und in der Tagesobservanz, sondern auch sonst noch mannigfach kund geben. *βαστάζειν*, vgl. Gal. 6, 2. 5. Apok. 2, 2. 3., wie sonst *φέρειν*, ferre, tragen, toleriren, Schonung und Geduld damit haben. „Die *ἀσθενήματα* sind als Last gedacht, welche die Starken den Schwachen tragen, indem sie Geduld damit haben.“ *καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν*] Theophylact.: *εἰπὼν ὅτι ὀφείλομεν βαστάζειν, διδάσκει, πῶς ἂν γένοιτο τοῦτο, ὅτι ἐὰν μὴ τὰ ἑαυτῶν μόνον*

ζητῶμεν. Denn die Selbstgefälligkeit, ein Zweig der Selbstliebe (φιλαυτία) ist die Wurzel der Unduldsamkeit und Schonungslosigkeit, weil wer in seinem Handeln sich selbst gefällt, nicht dem Anderen zu gefallen sucht, und also keine Rücksicht auf ihn nimmt.

V. 2. ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω] Das γάρ, welches die recept. nach ἕκαστος liest, ist mit Recht als verbindendes Einschiebsel nach weit überwiegenden Autoritäten von den meisten Editoren und Interpreten verurtheilt und getilgt worden. Die aktive Bedeutung, welche hier dem ἀρεσκέτω beizulegen ist. „er suche zu gefallen“, braucht nicht in dem Worte an sich zu liegen, sondern kann in der imperativischen Form desselben gefunden werden. „Er gefalle“ = „er handle so, dass er gefalle, er bestrebe sich, zu gefallen.“ Sonst findet sich allerdings auch die Bedeutung von ἀρέσκειν = „zu Gefallen sein, zu gefallen suchen“, nicht zwar Gal. 1, 10. vgl. Meyer z. St., wohl aber 1 Cor. 10, 33. 1 Thess. 2, 4 auch wohl 4, 1. *) Zur Sentenz vgl. 1 Cor. 10, 24. εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν] also nicht etwa aus eigennützigen Motiven, sondern zu seinem (des Nächsten) Besten (εἰς τὸ συμφέρον vgl. 1 Cor. 10, 33.), zur Erbauung, vgl. 14, 19. πρὸς οἰκοδομήν ist als nähere Bestimmung von εἰς τὸ ἀγαθὸν zu betrachten. Der Zweck des Strebens, dem Anderen zu gefallen, sei nicht der eigene Vortheil, sondern der Vortheil des Nächsten, der eben in der Erbauung desselben besteht. Worin diese Erbanung selber besteht, und wodurch sie bewirkt wird, s. zu 14, 19. Richtig Bengel: bonum genus, aedificatio species.

V. 3. καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐκ ἑαυτῷ ἤρεσεν] „denn auch Christus gefiel nicht sich selbst“, d. i. war nicht selbstgefällig, lebte nicht sich zu Gefallen. Ueber καὶ γὰρ vgl. zu 11, 1. Wie hier wird auch 2 Cor. 8, 9. Eph. 5, 25. Phil. 2, 5. 1 Petr. 2, 21. Hebr. 12, 2. Christus als Vorbild aufgestellt. ἀλλὰ, καθὼς γέγραπται] Es ist nach ἀλλὰ weder zu ergänzen συνέβη αὐτῷ, noch ἐγένετο, noch viel weniger ἐποίησεν, sondern statt zu sagen ἀλλὰ, καθὼς γέγραπται, οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδίζόντων τὸν θεὸν ἐπέπεσον ἐπ' αὐτόν (τὸν Χριστόν), lässt der Apostel in direkter und lebendiger Rede gleich Christum selber mit dem Psalmworte sprechend auftreten, vgl. zu 9, 7. u. Winer Anhang §. 64. 2. d. S. 623. u. §. 66. 6. S. 665. οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδίζόντων σε ἐπέπεσον ἐπ' ἐμε] Ps. 69, 10. wörtlich nach den LXX. Aus demselben Psalme war 11, 9. 10. der 23. u. 24ste Vers citirt. Ueber den messianischen Charakter des Psalms vgl. zu 11, 9. Uebernahm Chri-

*) Doch vgl. auch Fritzsche z. u. St., der die Behauptung aufstellt, dass jene aktive Bedeutung niemals im Worte an sich, sondern stets nur in der Verbalform, namentl. im Präsens oder Imperfectum liege, welche Tempora auch sonst öfter de conatu gesetzt werden, und dass 1 Cor. 10, 33. ἀρέσκειν τινὶ τι transitive Bedeutung habe, so dass πάντα πᾶσιν ἀρέσκω = omnia omnibus proba. Doch vgl. auch gegen diese Behauptung Wieseler zu Gal. 1, 10.

stus, um Gott zu gefallen, in selbstverläugnender Hingebung an Gottes Sache die ärgsten Schmähungen der Gottesfeinde, so geht daraus hervor, dass er nicht sich selbst zu gefallen lebte. So wäre also nur das negative οὐκ ἑαυτῷ ἤρεσεν, nicht auch das positive τῷ πλησίον ἀρέσκειν belegt. Es genügt aber auch an jenem Ersten. Denn wer nicht sich selbst zu gefallen lebt, sondern Gott zu gefallen, Schmach erduldet, der wird auch, da Gottesdienst immer zugleich Bruderdienst mit einschliesst, eo ipso dem Nächsten zu gefallen suchen εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν. Es ist daher nicht nothwendig anzunehmen, dass der Apostel die Schmach, welche Christum getroffen, hier unmittelbar als Moment seines Erlösungswerkes gedacht und seine Hingebung als für das Heil der Menschen geschehen dargestellt habe. Ueber ὀνειδισμός als der späteren Gräcität angehörig vgl. Lobeck ad Phryn. p. 512. Ueber die alexandrinische Form ἐπέπεσαν, welche Lachmann und Tischendorf nach ABCDEFG. al. (so auch Cod. Sinait.) hier wohl mit Recht recipirt haben, vgl. Fritzsche ad Marc. p. 639. Winer Zweiter Abschnitt §. 13. 1. a) S. 84.

V. 4. Rechtfertigung der Anführung des alttestamentlichen Citates. ὅσα γὰρ προεγράφη] „denn Alles, was vorher geschrieben worden ist.“ Ich habe nicht ohne Grund jenes Schriftwort angeführt, denn (γὰρ) jegliches Schriftwort dient zu unserer Lehre. Das προ in προεγράφη erhält seine Bestimmung durch das folgende, nachdrücklich voraufgestellte ἡμετέραν. Alles, was vor uns, vor unserer Zeit geschrieben worden ist, ist zu unserer, der Jetztlebenden, der Christen Belehrung geschrieben. Es ist also die ganze Schrift des A. T. gemeint, nicht etwa nur die messianische Weissagung in demselben, so dass dann ὅσα προεγράφη = „was vor seiner Erfüllung aufgezeichnet worden.“ Diese Verengerung des Begriffes des προεγεγραμμένου ist um so unhaltbarer, da sowohl an sich das A. T. nicht bloss in seinem prophetischen Theile lehrhaft auch für die Christen ist, vgl. 2 Tim. 3, 16., als auch das an unserer Stelle v. 3. angeführte Psalmwort nicht sowohl eine jetzt erfüllte Weissagung auf Christum uns vorführen will, als vielmehr Christum selber in seinem gottwohlgefälligen Wandel uns als Vorbild aufstellt. εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη] Statt προεγράφη haben BCDEFG., auch Cod. Sinait.*, die meisten Versionen und mehrere Patres das Simplex ἐγράφη. Diese von Griesbach empfohlene Lesart haben mit Recht Lachmann und Tischendorf recipirt. Das Compositum προεγράφη hat sich wahrscheinlich nur durch mechanische und gedankenlose, vielleicht auch durch absichtliche Wiederholung des ersten προεγράφη in den Text geschlichen. διδασκαλία = Lehre, Belehrung, praktische Unterweisung. ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν] Das allerdings auch durch ABC. (Cod. Sinait.) beglaubigte, von Griesbach, Lachmann, Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., recipirte διὰ vor τῆς παρακλήσεως könnte doch leicht wiederholende Hinzufügung der Abschreiber sein. Der Genitiv τῶν γραφῶν hängt von τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως gemeinsam

ab, nicht nur von *τῆς παρακλήσεως*. Im letzteren Falle würde *τῆς ὑπομονῆς* ganz isolirt und haltungslos dastehen. Da *ἵνα* den Zweck bestimmt, zu welchem Gott das belehrende Schriftwort hat aufzeichnen lassen, so folgt, dass *ὑπομονή* und *παρακλήσις* als gemeinsam von diesem Schriftworte dargereicht zu denken sind. Und eben weil das Gotteswort *ὑπομονήν* und *παρακλήσιν* einflösst, wird Gott selbst, der dieses Wort verzeichnen liess, v. 5. *ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως* genannt. *ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ παρακλήσις τῶν γραφῶν* ist also = *ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ παρακλήσις*, *ἣν αἱ γραφαὶ παρέχουσιν*. Die *γραφαί* sind nach Melancthon als ministerium spiritus gedacht. Dass die *ὑπομονή* auch hier, wie 5, 3., die *ὑπομονὴ ἐν ταῖς θλίψεσι*, die Standhaftigkeit, Beharrlichkeit im Leiden, bedeute, und demnach *παρακλήσις* den Trost, aus dem eben die *ὑπομονή* hervorgeht, vgl. 5, 4. *ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ κτλ.*, so wie dann *ἡ ἐλπίς* die Hoffnung, welche ihrerseits aus der *ὑπομονή* resultirt, vgl. 5, 4., zeigt einmal schon die Verbindung von *ὑπομονή*, *παρακλήσις* und *ἐλπίς* an und für sich selber, vgl. 2 Cor. 1, 6., dann aber auch der unmittelbar vorhergehende Vers. Denn dort war eben von den vorbildlichen Leiden Christi die Rede, die er im Dienste Gottes standhaft über sich nahm. Auch hieraus geht hervor, dass v. 3. die Leiden Christi nicht unter den Gesichtspunkt der Versöhnungsleiden für die Brüder gestellt waren, sondern dass sie nur als die allgemein menschlichen Leiden des frommen Gottesknechtes gedacht waren, in deren Gemeinschaft auch wir gekommen sind, vgl. Joh. 15, 20. Matth. 5, 11 f. 1 Petr. 4, 13. Weder also ist *ὑπομονή* hier = Beständigkeit im Glauben, oder = Geduld in Ertragung der Schwachen vgl. v. 1., noch auch *παρακλήσις* = Ermahnung. *τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν*] spem habeamus. Es ist *ἡ ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* 5, 2., die Hoffnung der zukünftigen Seligkeit und Herrlichkeit im ewigen Leben, also die spezifische Christenhoffnung (daher der Artikel *τὴν ἐλπίδα*) gemeint. Dies ist die constante Bedeutung von *ἐλπίδα ἔχειν* = subjektiv Hoffnung haben, vgl. AG. 24, 15. 2 Cor. 10, 15. Eph. 2, 12. 1 Thess 4, 13. 1 Joh. 3, 3. Es ist also weder *ἔχειν* durch tenere, festhalten, (wiewohl ja allerdings die Christen im Besitze der Hoffnung, die sie schon haben, befestigt werden, vgl. zu 5, 4., also die Hoffnung in immer höherem Grade haben sollen), noch auch *ἐλπίς* durch Gegenstand der Hoffnung, vgl. Col. 1, 5., zu erklären.

V. 5. u. 6. Rückleitung zum Thema in Form der Anwünschung des einträchtigen Sinnes, so wie der Erscheinung desselben im einmüthigen Gottespreise. *ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως*] Richtig Theophylact: — *διὸ καὶ θεὸν αὐτὸν ὑπομονῆς καὶ παρακλήσεως ὀνομάζει ὡς δοτῆρα καὶ αἵτιον*. Vgl. 1 Cor. 3, 5 f. 7, 6. u. *ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος* Röm. 15, 13., *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* Röm. 15, 33. Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. Hebr. 13, 20. Gott wird hier der Urheber der Standhaftigkeit und des Trostes genannt in Rückbeziehung auf die *ὑπομονὴ καὶ παρακλήσις τῶν γραφῶν* v. 4. Luther: Scriptura quidem

docet, sed gratia donat, quod illa docet. Gott gibt Standhaftigkeit und Trost durch Lehre der Schrift, indem er selbst durch seinen Geist diese Lehre dem Menschenherzen einprägt. Solus sane Deus patientiae et consolationis auctor est, quia utramque cordibus nostris instillat per Spiritum suum: verbo tamen suo, velut instrumento, ad id utitur. Docet enim primum, quae sit vera consolatio et quae sit vera patientia: deinde illam doctrinam animis nostris inspirat et inserit. Calvin. Nur dass beides, Wort- und Geisteswirkung, nicht neben und nach, sondern in und durch einander sich vollzieht. *δῶν ὑμῖν*] *δῶν* ist hellenistische Form statt der attischen *δοίη*, vgl. 2 Tim. 1, 16. 18. Moeris: *δοίημεν, δοίητε, ἀττικῶς, δῶνμεν, δῶντε, ἑλληνικῶς*. Vgl. Lobeck ad Phryn. p. 346 sq. Buttmann Ansf. gr. Sprachl. B. I. §. 107. 14. Anm. 9. S. 526. *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις*] vgl. 12, 16. Phil. 2, 1. 2. Gemeinsame Geduld und gemeinsamer Trost in gemeinsamen Trübsalen ist Quell und Bindemittel der Eintracht, zumal wenn die Trübsal in der Schmähung und Verfolgung von Seiten der Gottesfeinde besteht, vgl. v. 3., welche die Gottesfreunde zu desto festerem Zusammenhalten auffordert. Wie die Christenheit zu jeder Zeit, so war gewiss auch die Römergemeinde schon vor dem Ausbruche der eigentlichen, blutigen Verfolgung von dieser Trübsal betroffen. So findet also von der Standhaftigkeit und dem Troste zur Eintracht kein bloss zufälliger Uebergang statt. Wie aber alle gute Gabe von oben herab kömmt, so auch die Eintracht, und sie muss also so gut wie Standhaftigkeit und Trost von Gott verliehen und darum auch von ihm angewünscht und erlehrt werden. Wo aber die Eintracht hergestellt ist, da hat auch die v. 1. u. 2. aufgestellte Forderung ihre Erfüllung gefunden, und es wird weder ein *κρίνειν* des Starken von Seiten des Schwachen, noch auch ein *ἐξουθενεῖν* des Schwachen von Seiten des Starken 14, 3. 10., sondern ein *βαστάζειν* seiner *ἀσθενήματα* 15, 1. statt finden. *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*] d. i. dem Willen Christi Jesu gemäss, vgl. *κατὰ θεόν* 8, 27. Wie sehr Christo das Einssein der Seinen am Herzen lag, s. Joh. 17, 21. Er hat diese Einheit selber objektiv durch seinen Versöhnungstod hergestellt, vgl. Eph. 2, 14 ff., damit sie auch subjektiv in seinem Geiste sich vollziehe Eph. 2, 18. Die Erklärung von *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* durch: „dem Vorbilde Christi Jesu gemäss“, mit Berufung auf v. 3. u. 7. vgl. Gal. 4, 28., ist unstatthaft, weil Christus v. 3. nicht als Vorbild der Eintracht, sondern der standhaften Geduld hingestellt war, wie denn überhaupt der Einzelne gar nicht als Vorbild der Eintracht, zu der eben mehrere erforderlich sind, sondern nur des Strebens nach Eintracht vorgeführt werden kann. Man müsste dann also *κατὰ Χρ. Ἰησ.* nicht auf *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, sondern auf *τὸ φρονεῖν* beziehen (Gott gebe euch gleich gesinnt zu sein, so dass ihr dem Sinne Christi entsprechet), was fern liegend und ungehörig erscheint, weil eben Paulus den Lesern nicht das Streben nach Eintracht, sondern die Eintracht selber anwünscht. *ἵνα*] Zweck der Eintracht ist ihre höchste Erscheinungsform, der einhellige Gottespreis. Denn der

Gottespreis ist das höchste Ziel des Einzel- wie des Gemeindelebens, und wie Streit- und Partheisucht seiner Ausübung hindernd in den Weg tritt, so ist er auch umgekehrt das sicherste Mittel, die Zwietracht fern zu halten. *ὁμοθυμαδὸν ἐν ἐνὶ στόματι*] einmüthig mit Einem Munde. *ἐν ἐνὶ στόματι* ist die Aeusserung des *ὁμοθυμαδὸν*, welches die innere Quelle der Einstimmigkeit bezeichnet. Die Einmüthigkeit hat eben die Einmündigkeit zur Folge. *ἐν ἐνὶ στόματι* ist also nicht blosser Erklärung des *ὁμοθυμαδὸν*, etwa wie Demosth. Phil. IV, p. 147.: *ὁμοθυμαδὸν ἐκ μιᾶς γνώμης*. Denn *ἐν ἐνὶ στόματι* (instrumental), wofür bei den Griechen oft *ἐξ ἐνὸς στόματος* sich findet, ist eben nicht identisch mit *ἐκ μιᾶς γνώμης*. Ueber die Adverbia auf *δόν*, vgl. zu *ὁμοθυμαδὸν* z. B. *βοιζήδόν* 2 Petr. 3, 10. *ἀνασταδόν*, *σχεδόν*, *γνωμηδόν*, s. Buttmann Ausf. gr. Sprachl. B. II. §. 119. IV. b. S. 342. Wo aber die Lobpreisung *ὁμοθυμαδὸν ἐν ἐνὶ στόματι* geschieht, da ist eben alle Partheiung geschwunden. *δοξάζετε τὸν θεόν*] Ueber diese gemeinsame Lobpreisung Gottes in der christlichen Gemeinde vgl. 1 Cor. 14, 15. 26. Eph. 5, 19. Col. 3, 16. *καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*] vgl. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3. Col. 1, 3. 1 Petr. 1, 3. In allen diesen Stellen gehört *τοῦ κυρίου* bloss zu *πατὴρ*, nicht auch zu *θεός*, wie schon aus den Stellen hervorgeht, in welchen Gott als *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ* ohne Hinzufügung des Genitivs *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet wird, vgl. 1 Cor. 15, 24. Eph. 5, 20. Col. 3, 17. Jak. 1, 27. 3, 9. Der Preis wird eben naturgemäss zunächst als Gottespreis bestimmt, als ein *δοξάζειν τὸν θεόν*, was die constante Bezeichnung ist, vgl. Matth. 9, 8. Mark. 2, 12. Luk. 2, 20. 5, 25. 26. 7, 16. 13, 13. 17, 15. 18, 43. 23, 47. AG 4, 21. 11, 18. 21, 20. Röm. 1, 21. 15, 9. 1 Cor. 6, 20. 2 Cor. 9, 13. Gal. 1, 24. 1 Petr. 2, 12. 4, 11. 16., und dieser Gott wird dann näher als Vater des Herrn Jesu Christi bestimmt, weil er eben zunächst an sich als Gott und dann als Vater Jesu Christi, als welcher er alle des Preises würdige Wohlthaten den Menschen erwiesen hat, gepriesen wird. So schon Theodoret: *ἡμῶν θεὸν ἐκάλεσε τὸν θεόν, τοῦ δὲ κυρίου πατέρα*. Hingegen die Beziehung von *τοῦ κυρίου Ἰησ. Χριστ.* auf *θεόν* und *πατέρα* zugleich erscheint ganz unmotivirt, weil nicht einzusehen ist, warum Gott gerade ausschliesslich als Gott Jesu Christi (vgl. Joh. 20, 17. Eph. 1, 17. Hebr. 1, 9) gepriesen werden soll *). Indem aber der Vater des Herrn Jesu Christi gepriesen wird, wird dadurch mittelbar auch der Sohn, dieser Herr Jesus Christus selber, gepriesen,

*) Meyer, der mit unserer Erklärung übereinstimmt, bemerkt: „Man hätte nicht einwenden sollen, dass es entweder *τὸν θεόν ἡμῶν κ. πατέρα Ἰ. Χ.*, oder *τὸν θεόν τὸν πατ. Ἰ. Χ.* hätte heissen müssen. Beides wäre der Ausdruck einer andern Vorstellung. Wie aber P. geschrieben, bindet *τὸν* die Vorstellung Gott und Vater Christi zur Einheit.“ Es ist eben = der, welcher Gott und Vater Christi ist.

und zwar wird er einmüthig gepriesen, wie er denn auch der Eine Herr Aller ist, vgl. 10, 12. 14, 6—9.

V. 7, *διό*] darum, damit nämlich dieser Zweck des einmüthigen Gottespreises erreicht werde. *προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους*] Ueber *προσλαμβάνεσθαι* vgl. 14, 1. 3. 11, 15. Dass hier beide Partheien, also sämtliche Leser, nicht etwa ausschliesslich oder vorherrschend die Parthei der Starkgläubigen oder der Heidenchristen angeredet werde, geht aus *ἀλλήλους*, aus v. 8. u. 9. und aus der Sache selbst hervor, da gemeinsamer einmüthiger Gottespreis nur bei gegenseitiger liebevoller Anerkennung und Aufnahme statt finden kann. *καθὼς καὶ ὁ Χριστός*] dessen Beispiele ihr zu folgen habt, vgl. v. 3. *προσελάβετο*] sibi sociavit. Grotius. *ὕμᾱς*] Diese Lesart haben gegen die rec. *ἡμᾶς* mit Recht die meisten Editionen nach ACD**EFGI. al., auch Cod. Sinait., den meisten Versionen und mehreren Patres restituirt, vgl. v. 5—7. *ἡμᾶς* ist entweder richtiges Glossem, da allerdings auch *ὕμᾱς* auf die ganze Gemeinde, sowohl Juden- als Heidenchristen, zu beziehen ist, oder es erklärt sich die Entstehung von *ἡμᾶς* aus der auch sonst in den Handschriften sehr häufigen Verwechselung von *ἡμᾶς* und *ὕμᾱς*. *εἰς δόξαν θεοῦ*] ist nicht mit *διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους*, sondern mit *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὕμᾱς* zu verbinden, wie aus v. 8. u. 9. hervorgeht. Christus hat euch aufgenommen zur Verherrlichung Gottes v. 7., nämll. zur Verherrlichung seiner Wahrhaftigkeit v. 8., und zur Verherrlichung seiner Güte v. 9. Deshalb ist auch die *δόξα θεοῦ* nicht auf die zukünftige Herrlichkeit der Gläubigen zu beziehen, (ut aliquando divinae gloriae cum ipso simus (sitis) participes, Grotius. Vgl. Joh. 17, 24. Röm. 5, 2. 8, 18.). Dagegen spricht gleichfalls die nothwendige Rückbeziehung auf das vorhergehende *ἵνα δοξάζετε τὸν θεόν* v. 6. = damit ihr Gott einmüthig verherrlichtet, nehmet euch gegenseitig auf, wie Christus euch aufgenommen hat, damit er dadurch Gott verherrliche. Endlich wäre die Herrlichkeit, welche Gott besitzt und den Seinen verleiht, nicht *δόξα θεοῦ*, sondern *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ*, vgl. 5, 2. 8, 18. Statt *εἰς δόξαν θεοῦ* haben Lachmann und Tischendorf mit ABCDEFG. (so auch Cod. Sinait.) *εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ* recipirt.

V. 8. u. 9. Nähere Entwicklung des *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὕμᾱς εἰς δόξαν θεοῦ* v. 7. Die Annahme der Juden geschah *εἰς δόξαν τῆς ἀληθείας τοῦ θεοῦ* v. 8., die Annahme der Heiden *εἰς δόξαν τοῦ ἐλέους τοῦ θεοῦ* v. 9. Und insofern eben jene sich auf ein theoretisches Anrecht, diese hingegen nur auf freie Erbarmung gründen können, wird damit zugleich die besondere Verpflichtung der starkgläubigen Heidenchristen zur liebevollen Berücksichtigung und Demuth gegen die schwachgläubigen Judenchristen begründet. *λέγω δέ*] ich sage aber d. i. ich will aber sagen. Vgl. Gal. 4, 1. 3, 17. 1 Cor. 1, 12. 7, 29. 15, 50. Die von Mill und Griesbach gebilligte, dem Zusammenhange gleich gut entsprechende Lesart *λέγω γὰρ* haben Lachmann und Tischendorf allerdings nach zahlreichen und

bedeutenden Zeugen ABCDEFG. al. (so auch Cod. Sinait.) Goth. It. Vulg. Cyr. Ruf. Ambrosiast. recipit. Dennoch bleibt die Entscheidung bei der so häufigen Verwechselung von $\delta\epsilon$ und $\gamma\acute{\alpha\rho}$ in den Codicibus zweifelhaft. (Vgl. 11, 13. u. 14, 15.) *Ἰησοῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς*] Die *περιτομή* steht im Gegensatze zu τὰ *ἔθνη* v. 9., also auch hier, vgl. 3, 30. 4, 12. Gal. 2, 7 ff. Eph. 2, 11. Phil. 3, 3. Col. 3, 11., abstract. pro concr., Beschneidung für Beschnittene. Christus ist aber geworden *διάκονος περιτομῆς* Diener der Beschnittenen, denn des Menschen Sohn ist nicht gekommen *διακονῆσαι* ἀλλὰ *διακονῆσαι* Matth. 20, 28, und zwar bestand dieser sein Dienst, vgl. ebendas., eben in dem *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, und war verheissungsmässig gerade der *περιτομή* (vgl. Matth. 15, 24.: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ,) bestimmt. „*διάκονος* hat Emphase zur Hervorhebung der ursprünglichen theokratischen Würde der Judenchristen. Christus ist Diener geworden der Beschnittenen; denn dem Heile der Jüdischen Nation seine Wirksamkeit zu widmen, war verheissungsmässig seine messianische Amtspflicht.“ Meyer. Das von Griesbach verurtheilte, von Lachmann und Tischendorf nach ABC. (so auch Cod. Sinait.), einigen Versionen und Patres getilgte *Ἰησοῦν* ist, zumal da es bei anderen Zeugen sich hinter *Χριστὸν* gestellt findet, als der Einschiebung verdächtig zu bezeichnen. Die von Lachmann recipirte Variante *γενέσθαι* statt *γεγενῆσθαι* ist nicht ausreichend beglaubigt. Die Verwechselung findet sich auch sonst häufig. *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ*] für Gottes Wahrhaftigkeit, d. i. zur Sicherstellung seiner Wahrhaftigkeit, vgl. *ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* Joh. 11, 4., was durch das folgende *εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*] vgl. 9, 4. Gal. 3, 8 f. AG. 3, 25. näher erklärt wird. Indem die den Vätern gegebene Verheissung bestätigt, erfüllt wurde, ward eben Gottes Wahrhaftigkeit erwiesen und bewährt. Vgl. 2 Cor. 1, 20. Das Anrecht der Juden war also ein Anrecht auf Erfüllung der einmal gegebenen Verheissung, die Verheissung selbst aber war Ausfluss freier Gnade Gottes, nicht Verdienst ihrer Würdigkeit. τὰ δὲ *ἔθνη ὑπὲρ ἑλέους δοξάσαι τὸν θεόν*] ist von λέγω $\delta\epsilon$ v. 8. abhängig. „Dass aber die Heiden für Barmherzigkeit Gott zu preisen haben.“ *ὑπὲρ* pro, für, gleichsam zur lohnenden Vergeltung. So im Griechischen *χάριν ἀποδοῦναι ὑπὲρ εὐεργεσίας*. Vgl. Eph. 5, 20. Die Gleichförmigkeit mit *γεγενῆσθαι* scheint die Erklärung zu erfordern: „dass die Heiden Gott gepriesen haben“, nämlich bei ihrer *πρόσληψις*. Vgl. Winer III. K. 4 §. 45. 8. Anm. S. 386. Doch wenn auch die Redeform dafür zu sprechen scheint, so führt doch der Gedankeninhalt eher auf die entgegengesetzte Annahme. Denn wie zu *Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ* als Consequenz zu ergänzen ist *ἵνα ἡ περιτομή δοξάσῃ τὸν θεόν*, so ist diese Consequenz in τὰ δὲ *ἔθνη ὑπὲρ ἑλέους δοξάσαι τὸν θεόν* ausgesprochen, und die Basis derselben *Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι ἀκροβυστίας* vorausgesetzt. Bezeichnet also τὰ δὲ

ἔθνη κτλ. den Zweck des Thuns Christi für die Heidenwelt, so wird es eben das ausdrücken, was der Heidenwelt selbst in Folge dieses Thuns Christi zu thun obliegt. Richtig also schon Calvin: *gentes autem pro misericordia glorificare debent* (debere) Deum. Vgl. über diesen Infinitiv des Müssens 2 Cor. 2, 7. und Lobeck ad Phryn. p. 753 sq. Für diese Auffassung scheinen uns auch die folgenden, namentlich v. 9 — 11. enthaltenen Citate zu sprechen. Denn diese verkündigen nicht, was die Heiden thun werden, sondern sie gebieten den Heiden, was sie thun sollen *). *ὑπὲρ ἑλέους* steht im Gegensatze zu *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ*. Denn nicht den Heiden selbst hatte sich Gott durch Verheissungen verpflichtet, sondern nur ihre *πρόσληψις* durch die Propheten dem Volke Israel vorherverkündigt. *καθὼς γέγραπται*] nämlich Ps. 18, 50. Die Anführung geschieht wörtlich nach den mit dem hebr. Grundtexte übereinstimmenden LXX., nur mit Weglassung des *κύριε* nach *ἐν ἔθνεσι ἐξομολογήσομαι σοι* = *laudabo te*, vgl. 14, 11. Im Psalme (vgl. Hengstenberg z. St.) thut David seinen Vorsatz kund, das ihm widerfahrne Heil Gottes auch unter den Heiden zu verkündigen und zu preisen. Er tritt also hier als Heilsbote Gottes an die Heidenwelt auf. Der Psalm nimmt demnach am Schlusse einen messianischen Charakter an, und Paulus findet darin mit Recht die Andeutung, dass die Heilsbotschaft in der Form des Preises der Gottesthaten auch unter die Heiden ausgehen soll, damit nämlich diese dem unter ihnen angestimmten Lobe des Namens Gottes auch ihrerseits preisend begegnen, vgl. v. 10. 11. Der Apostel denkt hier als preisendes Subjekt nicht David, aber auch nicht Christum, sondern unbestimmt irgend einen Heilsboten an die Heidenwelt, vgl. 10, 15. Jes. 52, 7., deshalb aber nicht gerade irgend einen einzelnen zu Christo bekehrten Heiden, noch auch das Collectivum der Heidenapostel; sondern das Faktum, dass der Gottespreis unter die Heidenwelt ausgehen, und also von ihr erwiedert werden soll, wird dadurch erwiesen, dass im Psalme ein Heilsbote sich zur Uebernahme dieses Amtes erbietet. Der Gottespreis, welchen David wegen einer verhältnissmässig niederen Gottesthat unter den Heiden erheben will, der wird auch naturgemäss und nothwendig wegen der höchsten Gottesthat unter der Heidenwelt erhoben werden.

V. 10 *καὶ πάλιν*] und wiederum, d. i. an einer anderen Stelle, vgl. Matth. 4, 7.: *πάλιν γέγραπται. λέγει*] sc. ἡ γραφή, was sich mit Leichtigkeit aus dem *γέγραπται* v. 9. entnehmen lässt, vgl. 9, 17., oder auch impersonell zu nehmen = heisst es, vgl. Winer III. K. 4. §. 39. 1.

*) Sonst liesse sich allerdings auch mit Fritzsche zu unserer St. erklären: *paganos autem Deum celebrare*, so dass der Infinit. Aor. *δοξάσαι* den Begriff des Momentanen der Thätigkeit ohne alle Rücksicht auf das Zeitverhältniss bezeichnete. vgl. Kühner Ausf. Gr. d. gr. Spr. Th. II. §. 44. 5. 2. S. 80. Es müsste dann gesagt werden, das Gebot des Heidenpreises v. 10. 11. enthält die Einladung zu diesem Preise und die Vorherverkündigung seiner Verwirklichung. Vgl. v. 12.

Anm. S. 291. u. §. 49. 2. Anm. S. 427. Die Stelle findet sich Deuter. 32, 43. Hebr.: הִרְיִינוּ גִוִּים עִמּוֹ. LXX., mit denen Paulus wörtlich übereinstimmt, εὐφρανθήσεται ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ] Die Annahme, dass die LXX. in ihrem Codex entweder עִם עִמּוֹ oder עִמּוֹ עִם oder אֶת-עִמּוֹ (letztere Lesart allerdings bei Kennikot cod. 146., vielleicht auch 507.) gefunden haben, ist nicht nothwendig; denn sie konnten auch im gewöhnlichen hebr. Texte den Sinn finden, den sie durch ihre Uebersetzung ausgedrückt haben, wenn sie nämlich den Imperativ vor עִמּוֹ im Gedanken wiederholten = Jubelt ihr Heiden, (jubele) sein Volk, s. v. a. mit seinem Volke. Vgl. Hengstenberg zu Ps. 18, 50. Diese Auffassung ist auch jedenfalls die sprachlich am meisten gerechtfertigte. גִּוִּים auf die israelitischen Stämme, statt auf die Heiden zu beziehen, (Frohlocket ihr Stämme, sein Volk,) ist gewiss verwerflich. Eher könnte man הִרְיִינוּ transitiv und עִמּוֹ als Objekt nehmen = „Preisest jubelnd, ihr Nationen, sein Volk“, für: preiset es glücklich. Vgl. Gesenius s. v. גָּלַי. Doch kömmt wohl das Piel רָנַן mit dem Akkus. der Person oder Sache im Sinne von jubelnd preisen vor, vgl. Ps. 51, 16. 59, 17., das Hiphil הִרְיִינוּ heisst aber in transitiver (causativer) Bedeutung sonst nur s. v. a. jauchzen machen, vgl. Ps. 65, 9. Hiob 29, 13. Wollte man übrigens auch, wofür keine hinlängliche Veranlassung vorhanden, an unserer Stelle das Hiphil transitiv im Sinne des Piel nehmen, so würde doch immer der Hauptgedanke, auf den es dem Apostel wesentlich ankömmt, bestehen bleiben, dass nämlich die Heiden zum Preise der Gottesthaten unter Israel aufgefordert werden, wenn auch zum Preise über sein Volk, doch auch gewiss mittelbar zum Preise mit seinem Volke, da ja Israel um so viel mehr zu preisen hat, wenn schon die Heidenwelt zu preisen hat. εὐφρανέσθαι sich erfreuen, hier = seine Freude mit der Stimme kund thun, jubeln, vgl. LXX. Jes. 54, 1. Gal. 4, 27.: εὐφρανθήσεται (ἡ) στείρα ἢ οὐ τέκουσα. μετὰ, cum. Gentes non erant populus: haec misericordia est, quod tamen admittuntur. Bengel.

V. 11. καὶ πάλιν] Lachmann nach BDEF(ι. 1. Hier. und mehreren Versionen καὶ πάλιν λέγει. Doch ist λέγει offenbar Supplement nach v. 10. Die Stelle findet sich Ps. 117, 1. Paulus citirt sie wörtlich nach den mit dem hebr. Grundtexte übereinstimmenden LXX., nur mit Hinzufügung des καὶ vor ἐπαινέσατε. Ueber die Aufforderungen der Heiden zum Lobe des Herrn wegen seiner grossen Thaten für Israel vgl. Hengstenberg zu Ps. 47, 2. 66, 8. 98, 4. αἰνεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη] Lachmann und Tischendorf nach ABDE. al. (so auch Cod. Sinait.) einigen Versionen und Patres αἰνεῖτε πάντα τὰ ἔθνη τὸν κύριον. Doch der Nachdruck liegt nicht auf πάντα τὰ ἔθνη und πάντες οἱ λαοί, sondern auf αἰνεῖτε τὸν κύριον und ἐπαινέσατε αὐτόν. καὶ ἐπαινέσατε αὐτόν πάντες οἱ λαοί] Lachmann und Tischendorf lesen statt ἐπαινέσατε besonders nach ABC. (so auch

Cod. Sinait.) ἐπαινεσάτωσαν. Doch ist diese Lesart wohl nur aus denjenigen Codicibus der LXX. entstanden, welche, wie namentlich Cod. Alex., dort ἐπαινεσάτωσαν lesen. ἐπαινέσατε ist stärker als das vorausgegangene αἰνεῖτε. Die Behauptung, dass der Psalm eine Aufforderung zum allgemeinen Lobe Gottes an alle Völker, nicht an alle Heiden enthalte, ist eben so willkürlich, als die, dass er ohne alle Beziehung auf die Bekehrung der Heiden sei. Vielmehr fordert in ihm der Sänger im Namen des Volkes des Herrn die Gojim zum Preise Jehovas wegen seiner Grossthaten an Israel auf, und nur die zum Herrn bekehrten Heiden können den Herrn preisen.

V. 12. καὶ πάλιν Ἡσαίας λέγει] nämlich K. 11, v. 10. Der hebr. Grundtext lautet: הָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שְׂרֵשׁ יִשְׂרָאֵל עֵצֶר לְכָל עַמִּים אֲחֵרִי הָיָה יְרֵשָׁה: „Und geschieht an demselbigen Tage, der Wurzelstock Isai's, welcher steht als Panier der Völker, — an ihn werden die Heiden sich wenden.“ LXX.: καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ, καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἀρχεῖν ἔθνων, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν. Paulus mit Verkürzung des καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ in ἔσται wörtlich nach den LXX. Die Abweichung der LXX. vom Grundtexte ist für seinen Zweck irrelevant. Auch im Grundtexte ist der Messias durchweg als König geschildert. Vgl. Drechsler Der Prophet Jesaias Th. I. S. 482. u. Delitzsch der Prophet Jesaias S. 180., und das sich an den Messias Wenden im Sinne der Huldigung und Gunstbewerbung, vgl. Gesenius, Maurer und Drechsler z. St., schliesst auch das auf ihn Hoffen in sich. „Es wird sein die Wurzel Isai's, und der sich erhebt die Völker zu beherrschen, auf ihn werden die Heiden hoffen.“ ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ] Apok. 5, 5. 22, 16. vgl. Jes. Sir. 47, 22. ἡ ῥίζα Ἰαυβδ. Ueber die Bedeutung des Ausdruckes vgl. Drechsler u. Delitzsch zu Jes. 11, 10. und über den Unterschied von radix Jessae und radix Davidis die jedenfalls sinnreichen Bemerkungen von Bengel z. u. St. καὶ] ist explicativ zu fassen. ἐπ' αὐτῷ] bezeichnet das Ruhen der Hoffnung auf ihm. Vgl. 1 Tim. 4, 10. 6, 17. und πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ 9, 33. 10, 11. Wie in den vorhergehenden Citaten der Heidenpreis im Allgemeinen, so ist in unserem Verse der Grund und Inhalt der Heidenhoffnung und damit zugleich des Heidenpreises angegeben. ἐλπιούσιν] Caeterum spes in Christum, testimonium est ejus Divinitatis. Calvin Divinus cultus debitus Christo etiam secundum humanam naturam. Gentes antea nullam spem habuerant. Eph. 2, 12. Bengel.

V. 13. Den ganzen Abschnitt von Kap. 14. an abschliessender Segenswunsch. Vgl. v. 5. ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος] anschliessend an ἐλπιούσιν v. 12. Gott ist der Urheber der ἐλπίς, wie der ὑπομονή und παρακλήσις v. 5. Und wie, vgl. v. 4., die Beharrlichkeit und der Trost die Hoffnung wirken und doch selbst aus der schon vorhandenen Hoffnung hervorgehen, so soll hier Gott als ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος die χαρὰ und εἰρήνη verleihen, insofern beide aus der ἐλπίς hervorgehen, die sie doch auch selbst wieder in gesteigertem Masse (εἰς τὸ περισσεύειν

ὅμᾱς ἐν τῇ ἐλπίδι) zur Folge haben. Ueber den wahren Deus spei und die falsche dea Spes vgl. Bengel z. u. St. *πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης*] vgl. 14, 17. *πᾶσα χαρὰ καὶ εἰρήνη* „alle nur mögliche Freude und aller nur mögliche Friede, jede Freude, die es gibt, und jeder Friede, den es gibt“, dient zur vollständigen Erschöpfung des Begriffes der *χαρὰ* und der *εἰρήνη*. Vgl. Harless zu Eph. 1, 8. *ἐν τῷ πιστεύειν*] Die *πίστις* ist der Quell der *χαρὰ* und *εἰρήνη*, und darum wird beim Gläubigsein (*ἐν τῷ πιστεύειν*) auch die Frucht des Glaubens, die Freude und der Friede, erwartet. *εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι*] Zu *περισσεύειν ἐν τινι* „in einer Sache überschwenglich sein“, d. i. sie im reichsten Masse besitzen, an ihr überaus reich sein, vgl. 1 Cor. 15, 58. 2 Cor. 3, 9. 8, 7. Phil. 1, 9. Col. 2, 7. *εἰς* dient zur Angabe des Erfolges oder Zweckes. Hier wohl das letztere. Ueber den Artikel *ἐν τῇ ἐλπίδι* s. zu v. 4. *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*] Wie 14, 17. die *εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, so soll hier das *περισσεύειν ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*, d. i. vermöge der in uns wirkenden Kraft des heiligen Geistes, statt finden. Die *πίστις* ist das subjektive, das *πνεῦμα* das objektive Mittel. Darum findet auch *χαρὰ καὶ εἰρήνη* sowohl *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* als auch *ἐν τῷ πιστεύειν* statt, und umgekehrt die *ἐλπίς* nicht nur *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγ.* sondern auch *ἐν τῷ πιστεύειν*, vgl. 5, 1. 2, 8. 24. Gal. 5, 5.

V. 14—33. Epilog. Die an sich unwahrscheinliche Meinung, dass ein so ausführlicher Epilog sich nicht auf den ganzen Brief, sondern nur auf den Abschnitt 14, 1—15, 13. zurückbeziehe, lässt sich nur durch unzureichende Gründe unterstützen. Denn es ist nicht richtig, dass die Rechtfertigung Pauli durch seine Heidenapostelschaft v. 15 f. passend nur auf das Nächstvorhergehende gezogen werden könne, wo der Apostel vorzugsweise die Glaubensstarken vgl. 14, 1. 15, 1. ermahnt habe, nicht aber auf den ganzen Brief, da ja die Mehrzahl der Römergemeinde aus Judenchristen bestanden habe. Vgl. dagegen die Einleit. z. u. Br. Auch der Ausdruck *νοθετεῖν* v. 14. berechtigt doch keinesweges zu einer Beschränkung der Beziehung des Epilogs auf die mit K. 14. beginnende Entwicklung. Es wäre dann mindestens an den ganzen paränetischen Theil des Briefes von K. 12. an zu denken. Aber auch die dogmatische Didaskalie schliesst die ethische Paränese, nämlich die Ermahnung zur Glaubensannahme und Befolgung der evangelischen Lehre mittelbar mit ein, wie denn auch diese Ermahnung, vgl. 6, 12—14. 19. 8, 9. 12. 13. 11, 17 ff. auch schon im ersten Theile des Briefes ausdrücklich aufgetreten war. Am prekärsten endlich muss die Bemerkung erscheinen, dass der Apostel mit dem Schlusswunsche unseres Kapitels (*ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης κτλ.* v. 33.) auf den in Rede stehenden Abschnitt zurückdeute, die noch dazu selbst auf der falschen Deutung der *εἰρήνη* von der menschlichen Friedfertigkeit und Eintracht beruht. Die in Rede stehende Annahme ist um so ferner liegend, da Paulus eigentlich schon von v. 17., jedenfalls aber und eingestandener

Massen von v. 22. unseres Kapitels an jene angebliche specielle und beschränkte Beziehung auf 14, 1—15, 13. aus den Augen verloren hat, und demnach zweifelsohne der grössere Theil des Epilogs als Epilog des ganzen Briefes zu betrachten wäre. Es wird demnach (gegen Melanchthon, Grotius und Meyer in der ersten, nicht mehr in der zweiten und in den folgenden Auflagen) bei der gangbaren Beziehung des Epilogs auf den ganzen Inhalt des Briefes zu beruhen sein, und nur die Vermittelung liesse sich als statthaft betrachten, dass die den Epilog einleitenden Worte v. 14. 15. durch den Inhalt von K. 12—15, 13., und speciell von K. 14—15, 13. in besonderer Weise mit veranlasst seien.

V. 14—16. Entschuldigung seines Schreibens überhaupt, so wie der Art seines Schreibens an die vorherrschend aus Heidenchristen bestehende Römergemeinde durch Berufung auf sein heidenapostolisches Amt. V. 14. *Ut ex magna urbe egredientes una sacpe via per plures portas ducit: sic hujus epistolae multiplex est conclusio. prima ab hoc versu: secunda, c. 16, 1.: tertia, ibid. v. 17. quarta, ibid. v. 21. quinta, ibid. v. 25.* Bengel. *πέπεισμαι δέ*] nämlich ungeachtet meines bisherigen Ermahnungsschreibens, welches aus der entgegengesetzten Ueberzeugung hervorgegangen zu sein scheinen könnte. *ἀδελφοί μου*] Nicht specielle Anrede der Judenchristen, noch auch der Heidenchristen, sondern der ganzen Gemeinde, die allerdings vgl. v. 15. 16. vorherrschend aus Heidenchristen bestand. *καὶ αὐτὸς ἐγώ*] auch ich selbst, trotz meiner bisherigen Ermahnungen. „Auch ich, der ich euch bisher so rückhaltslos ermahnt habe.“ Ferner liegend, wiewohl dem Sinne nach ziemlich auf dasselbe hinaus laufend: ich selbst auch, wie Andere, vgl. 1, 8., obschon meine Ermahnungen für das Gegentheil zu sprechen scheinen. In diesem Sinne wäre auch passender die Wortstellung *καγὼ αὐτός*, vgl. AG. 10, 26. gewählt worden. Vgl. über *αὐτὸς ἐγώ* zu 7, 25. *περὶ ὑμῶν*] Nicht ausreichende Autoritäten setzen *ἀδελφοί μου*] oder auch bloss *ἀδελφοί* hinter *περὶ ὑμῶν. ὅτι καὶ αὐτοί*] dass ihr auch selbst, d. i. schon von selbst, auch ohne von mir ermahnt zu sein. Die logisch nothwendigen Worte *καὶ αὐτοί* sind eifertig in einigen Autoritäten ausgelassen. Schon Beza hat das homerische *τί με σπεύδοντα καὶ αὐτὸν δρῶνεις*; verglichen. *μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης*] *ἀγαθωσύνη*, wie *ἀγαθότης*, ein Ausdruck jüngerer Bildung, bei den LXX., vgl. Schleusner s. v., im N. T., vgl. Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. 2 Thess. 1, 11., und bei den Kirchenvätern, vgl. Suicer Thes. eccles. I, p. 15 sq., im häufigen Gebrauche. Es bedeutet bonitas, Gutheit, Trefflichkeit, so hier, oder auch benignitas, Güte, Wohlwollen, welche Bedeutung ihm hier fälschlich das Glossem des Cod. G. *ὅτι — μεστοί ἐστε ἀγάπης*, und die Uebersetzung des It. Vulg.: *quoniam pleni estis dilectione*, beilegen. *πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως*] Wo zur religiös-sittlichen Trefflichkeit, auch die rechte eigene Einsicht und Erkenntniss der göttlichen Wahrheit hinzutritt, da bedarf es keiner fremden Belehrung und

Ermahnung. *δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν*] im Stande auch einander zu ermahnen. *καὶ ἀλλήλους*, etiam vos invicem, non modo quisque se ipsum. conf. 2 Tim. 2, 2. Bengel. Dem Pragmatismus noch entsprechender Meyer: „so dass ihr eines dritten Ermahnners nicht nothwendig bedürft.“ Doch dies wäre wohl *καὶ αὐτοὶ ἀλλήλους*. Vgl. *καὶ αὐτοὶ μεστοὶ ἐστε*. Wollte man dieses *καὶ αὐτοὶ* auch noch hieher beziehen = *καὶ αὐτοὶ μεστοὶ — πεπληρωμένοι — δυνάμενοι*, so müsste man dann wenigstens die Lesart ohne *καὶ* = *ἀλλήλους δυνάμενοι* recipiren. Die nicht hinlänglich beglaubigten Lesarten *ἀλλήλους δυνάμενοι* statt *δυνάμ. καὶ ἀλλήλους*, so wie das den Sinn verstärkende *καὶ ἄλλους* statt *καὶ ἀλλήλους* sind nur als Aenderungen der Abschreiber zu betrachten. *νουθετεῖν* in wohlmeinender Gesinnung, aber mit Ernst zu Gemüthe führen. Vgl. AG. 20, 31. 1 Cor. 4, 14. Col. 1, 28. 2 Thess. 3, 15. u. Harless zu Eph. 6, 4. Dass nicht bloss Klugheit, sondern neben liebevoller Zartheit, auch aufrichtige Demuth und wirkliches Zutrauen zur Römergemeinde im Ganzen dem Apostel die Worte dieses Verses eingegeben habe, geht sowohl aus 1, 8. 12., als aus der Sache selbst hervor, weil er im entgegengesetzten Falle dem Vorwurfe der Unwahrhaftigkeit nicht entgehen könnte. Allerdings aber sind die Worte zugleich als Ausfluss pädagogischer Weisheit zu betrachten, welche den Menschen leichter zu dem bildet und in demjenigen befestigt, was sie ihm zutraut.

V. 15. u. 16. *τολμηρότερον δέ*] kühnlischer jedoch, dreister indess, näml. als bei diesem meinem so guten Zutrauen zu euch, oder, als bei eurer hohen Trefflichkeit und Einsicht zu erwarten stand. Quasi dicat: *σπεύδοντα καὶ αὐτὸν δρῶντω*. Grot. *τολμηρότερον* ist adverbial zu nehmen. Die Lesart *τολμηροτέρως*, welche Lachmann nach AB. recipirt hat, ist demnach nur als Interpretament zu betrachten. Ueber die zu dem Comparativ nothwendige Ergänzung der verglichenen Sache aus dem Zusammenhange vgl. Winer III. K. 3. §. 36. 3. S. 279 f. *ἔγραψα ὑμῖν, ἀδελφοί*,] Lachmann und Tischendorf haben *ἀδελφοί*, welches schon Griesbach als verdächtig bezeichnete, nach ABC. (so auch Cod. Sinait.*) Copt. Aeth. Cyr. Chrys. Ruf. weggelassen. Doch wie für die spätere Hinzufügung sich kein Grund absehen lässt, namentlich da dieselbe Anrede schon v. 14. gebraucht war, so erklärt sich die Weglassung leicht aus dem Bestreben *ἀπὸ μέρους* näher an *ἔγραψα ὑμῖν* heranzurücken, aus welchem Grunde auch in Codd. 3. 108. *ἀδελφοί* hinter *ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους* gestellt ist. „Die Wiederholung von *ἀδελφοί* fliesst aus der Inständigkeit der Stimmung. Vgl. 1 Cor. 1, 10. 11. Gal. 5, 11. 13. Jak. 5, 7. 9. 10.“ Meyer. *ἀπὸ μέρους* gehört nicht bloss zu *τολμηρότερον* (paulo liberius, Grotius, dies wäre *τολμηρότερον* an sich, nicht *τολμηρότερον ἀπὸ μέρους*), sondern, wie schon die Wortstellung zeigt, zu *τολμηρότερον ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους* theilweise, d. i. stellenweise, hier und da in meinem Briefe schrieb ich kühnlischer. Vgl. ausser den schon oben angeführten Stellen aus dem dogmatischen Theile des Briefes auch noch

12, 2. 13, 11 ff. K. 14. *ὡς ἐπαναμνησκων ὑμᾶς*] als euch wieder erinnernd, d. i. nach der Weise (*ὡς*) Eines (*ritu ejus*), der euch u. s. w. Der hinzuzudenkende Gegensatz ist *οὐχ ὡς διδάσκων ὑμᾶς*. Vgl. 2 Petr. 1, 12. *ἐπὶ* in *ἐπαναμνησῶ* dient zur Bezeichnung der Wiederholung. Vgl. *ἐπανορθῶ, ἐπαναπολέω, ἐπανανοέομαι. ἀναμνησκειν* (2 Petr. 1, 12. *ὑπομνησκειν*) *τινά τι* 1 Cor. 4, 17. = Jedem etwas ins Gedächtniss zurückrufen: *ἐπαναμνησκειν* wieder ins Gedächtniss zurückrufen, rursus in memoriam revocare. Die Modification der Bedeutung ist also gering. Durch *ἐπὶ* in *ἐπαναμνησκων* an unserer Stelle wird nur noch schärfer hervorgehoben, dass das vom Apostel Geschriebene nur eine Iteration des schon von den Römern Gewussten sei. Theodor. Mopsv.: *εἰς ὑπόμνησιν ἄγειν ὃν μεμαθήκατε*. Vgl. Demosthenes p. 74, 7. Reisk.: *ἐκαστον ὑμῶν, καίπερ ἀκριβῶς εἰδόντα, ὅμως ἐπαναμνησάει βούλομαι* mit 74, 22.: *ταῦτ' οὖν, ὡς μὲν ὑπομνήσαι, νῦν ἱκανῶς ἐρηται*. Es ist demnach dem *ἐπὶ* hier nicht etwa die Bedeutung der Hinzufügung beizulegen, wodurch das Erinnern als zu dem Bestande des eigenen Wissens noch hinzutretend markirt würde. *διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ*] gehört zur ganzen vorhergehenden Sentenz *τολμηρότερον — ὑμᾶς*. Dass *χάρις* hier wie 12, 3. vgl. 1, 5., von der Gnade des Apostelamtes und zwar des Heidenapostelamtes zu verstehen sei, zeigt v. 16. *διὰ* mit dem Akkus. (anders 12, 3. mit dem Genitiv) dient zur Angabe des Grundes. Wegen der Gnade, die mir von Gott gegeben ist, d. i. um dieser Gnadengabe zu entsprechen. *εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη*] ist von *τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ* abhängig, und dient zur Angabe des Zweckes, zu welchem ihm die Gnade des Apostelamtes von Gott gegeben ist. Ueber *λειτουργός* vgl. zu 13, 6. Es ist hier, wie das gleich Folgende zeigt, die sakrifizielle Bedeutung des Opferpriesters festzuhalten. Wie 12, 1. eine Grundstelle für die Ntm. Lehre vom allgemeinen Priesterthume der Gläubigen ist, so unser Vers für die Berechtigung den Dienst am Worte als ein priesterliches Amt zu bezeichnen. Paulus nennt sich aber einen Priester Jesu Christi (Lachmann und Tischendorf haben statt *Ἰησ. Χριστ.* nach ABCFG. Vulg. Aug. al. *Χριστοῦ Ἰησοῦ* recipirt), insofern Jesus Christus ihn ins Priesteramt eingesetzt hat, vgl. Eph. 4, 11. Christus ist also hier nicht als Hoherpriester, sondern als König und Herr der Gemeinde zu denken. Denn abgesehen davon, dass er als Hoherpriester ausdrücklich nur im Hebräerbriebe bezeichnet wird, setzte auch der Hohepriester nicht die Priester ein, sondern er war zugleich mit den Priestern von Gott eingesetzt, und das Ntm. amtliche Priesterthum rückt auch insofern nicht den Gedanken an das Hohepriesterthum Christi nahe, als dieses und nur dieses sühnenden Charakter hatte, und gerade nur unter diesem Gesichtspunkte im Hebräerbriebe in Betracht gezogen wird. Noch weniger aber ist Jesus Christus als derjenige zu denken, dem das Opfer dargebracht wird, da sonst nur Gott als Empfänger des Opfers erscheint, Christus hingegen

selber Opfer ist, vgl. 12, 1. Eph. 5, 2. Zu *εἰς τὰ ἔθνη* ist nicht zu ergänzen *ἀποσταλείς*, = an die Heiden, sondern es ist = für die Heiden, oder auch in Beziehung auf die Heiden, rücksichtlich der Heiden. Vgl. Winer III. K. 5. §. 53. a. S. 473. *ἱερουργούντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*] Luther: „zu opfern das Evangelium Gottes.“ Allerdings lässt sich an sich die Evangeliumsverkündigung als eine Opferdarbringung und demnach als zum sakrificiellen Theile des christlichen Cultus gehörig betrachten; da aber hier die Heiden selbst (vgl. *προσφορά τῶν ἔθνων*) als das Opfer bezeichnet werden, so ist *ἱερουργεῖν* wohl im weiteren Sinne = priesterlich verwalten zu nehmen, vgl. 4 Makk. 7, 8. *ἱερουργεῖν τὸν νόμον*. Administrans evangelium a Deo missum hominibus, eoque ministerio velut sacerdotio fungens. Estius. Das Evangelium kann gleichsam als das Opferwerkzeug oder Opfergefäß gedacht werden, wodurch die Heiden Gott als Opfer zugerichtet und dargebracht werden. So schon Theophylact: *Μὴ τοίνυν μοι μέμψεσθε, ἂν ὑμῖν ὀμιλῶ. Αὕτη γάρ μοι ἱερωσύνη τὸ καταγγέλλειν τὸ εὐαγγέλιον. Μάχαιραν* (Eph. 6, 17.) *ἔχω τὸν λόγον· θυσία ἐστὶ ὑμεῖς· τίς δ' ἂν μέμφοιτο τῷ ἱερεῖ τὴν μάχαιραν ἐπάγοντι τοῖς πρὸς θυσίαν ἀφωρισμένοις*; Vgl. auch Calvin. Doch wird man wohl einfacher ohne solche specielle Ausdeutung unter dem *ἱερουργεῖν τὸ εὐαγγέλιον* den in der Evangeliumsverkündigung bestehenden priesterlichen Dienst im Allgemeinen verstehen, welcher eben als ein priesterliches Walten bezeichnet wird, insofern durch die Evangeliumsverkündigung die Heiden Gott als ein wohlgefälliges Opfer zubereitet und dargebracht, d. i. zu Christo bekehrt werden, vgl. AG. 26, 17. 18. Ueber den transitiven Gebrauch von *ἱερουργεῖν* s. Winer III. K. 3. §. 32. 1. S. 253. *ἵνα γένηται ἡ προσφορά τῶν ἔθνων εὐπρόσδεκτος*] vgl. Jes. 66, 20. Das Opfer (contextwidrig: die Herzubringung) der Heiden = das Opfer, welches die Heiden sind. Der Genitiv *τῶν ἔθνων* ist also Genitiv der Apposition. Et sane hoc est Christiani pastoris sacerdotium, homines in Evangelii obedientiam subigendo veluti Deo immolare: non autem, quod superciliose hactenus Papistae jactantur, oblatione Christi homines reconciliare Deo. Calvin. Zu *εὐπρόσδεκτος* vgl. 2 Cor. 8, 12. 1 Petr. 2, 5.: *θυσίας εὐπρόσδεκτους τῷ θεῷ*. Die *θυσία* ist aber hier nicht das Opfer, welches die Heiden selbst darbringen, der geistige Opferdienst der Heiden, vgl. 12, 1. So Theodoret: *καὶ τὸ μὲν κήρυγμα ἱερουργίαν ἐκάλεσε, τὴν δὲ γνησίαν πίστιν εὐπρόσδεκτον προσφορὰν. ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἀγίῳ*] bildet den Gegensatz zu der äusserlichen Weihe der alttestamentlichen Opfer, vgl. 12, 1.

V. 17—21. In Folge seines ihm übertragenen heidenapostolischen Amtes v. 16. rühmt sich der Apostel seiner demselben entsprechenden Berufswirksamkeit, sich dafür auf den Erfolg derselben in weit ausgedehnten Kreise stützend, und zugleich den dabei befolgten Grundsatz berührend, das Evangelium nur da zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht genannt worden ist. Wie in diesem seiner Amtsthä-

tigkeit durch den Erfolg von Gott selbst aufgedrückten Siegel rückwärts zugleich seine Berechtigung, die heidenchristliche Römergemeinde freimüthig zu ermahnen, ihre Bestätigung erhält, so wird dadurch auch vorwärts, vgl. v. 22 ff., seine Entschuldigung, dass er diese Gemeinde bisher noch nicht besucht, so wie die Ankündigung seines Vorsatzes, sie nächstens persönlich zu begrüssen, vorbereitet. Wahrscheinlich, dass bei dem apologetischen Anstrich unserer Stelle, so wie bei der Verwandtschaft ihres Inhaltes mit dem 2 Corinth K. 10—12. Entwickelten, vgl. besonders 2 Cor. 10, 12. 13. 12, 11. 12., die Erinnerung an die vor Kurzem an der Corinthergemeinde gemachte Erfahrung, so wie die Befürchtung, dass seiner bevorstehenden Verkündigung des Evangeliums in Rom gleiche Hindernisse in den Weg gelegt werden könnten, vgl. Röm. 16, 17—20., zur Form und Fassung unserer Stelle mitgewirkt haben.

V. 17. *ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν*] „Ich habe nun Ruhm in Christo Jesu hinsichtlich der Sache Gottes.“ οὖν folgert aus v. 15. u. 16. Da ich von Gott zum Apostel der Heiden eingesetzt bin, um sie durch priesterliche Verwaltung des Evangeliums Gott zu opfern, so habe ich demzufolge u. s. w. Ueber den Unterschied von *καύχησις* und *καύχημα* vgl. zu 3, 27. Statt *καύχησιν* haben Lachmann und Tischendorf nach B [C] DEFG. 37. *τὴν καύχησιν* = mein Rühmen, das Rühmen, das ich habe, vgl. Joh. 5, 34. 36. Röm. 3, 27., recipirt. Es wäre dann *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* besonders zu accentuiren, so dass das apostolische Rühmen als nur in Christo, nicht in ihm selber statt findend bezeichnet würde. Indess ist die Lesart *τὴν καύχησιν* doch nicht als überwiegend beglaubigt zu bezeichnen, und die durch sie bedingte Auffassung wird auch nicht gerade durch die Wortstellung von *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* unterstützt, wie sie denn wohl auch die antithetisch apologetische Beziehung von vorneherein zu stark in den Vordergrund stellt. *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ist aber nicht etwa enge mit *καύχησιν* zu verbinden = *καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, vgl. 1 Cor. 1, 31. Phil. 3, 3., sich Christi, d. i. seines Beistandes rühmen, sondern mit *ἔχω καύχησιν* = in meiner Gemeinschaft mit Christo, vgl. 8, 1. 1 Cor. 15, 31., habe ich Ruhm. Wie alles apostolische Thun, so findet auch sein Rühmen in Christo Jesu statt. Der Artikel *τὸν* vor *θεόν* hat überwiegende Beglaubigung. *τὰ πρὸς τὸν θεόν*, vgl. Hebr. 2, 17. 5, 1., was die auf Gott bezüglichen Sachen anbetrifft, d. i. in Hinsicht der Verwaltung meines priesterlichen Amtes. *τὰ πρὸς τὸν θεόν* ist nicht = *πρὸς τὸν θεόν*, und der Artikel kann nicht beschränkend genommen werden = wenigstens vor Gott. Anders 9, 5. 12, 18.

V. 18. u. 19. Der Zweck der apostolischen Amtsführung ist die gottwohlgefällige Opferung d. i. die Bekehrung der Heidenwelt v. 16. Er kann sich der Verwaltung dieses Amtes nur rühmen v. 17., insofern der Zweck dieses Amtes auch wirklich erreicht wird. Dass er aber wirklich und zwar in weiter Ausdehnung schon realisirt worden

ist, bezeugt v. 18. u. 19. οὐ γὰρ τολμήσω λαλεῖν τι ὃν οὐ κατειργάσατο Χριστός δι' ἐμοῦ] „denn nicht werde ich wagen, etwas zu reden, was nicht Christus durch mich gewirkt hat“, d. i. affirmativ ausgedrückt: „denn ich rühme mich nur dessen, was Christus wirklich durch mich gewirkt hat.“ Der Hauptgedanke ist der, dass der Ruhm seiner apostolischen Amtsführung ein wohlbegründeter ist, weil dieselbe von realem Erfolge begleitet ist. Dabei ist wohl Wendung und Form des Ausdruckes mitbestimmt durch die Nebenrücksicht auf die falschen Apostel, welche sich eiteler Ruhmredigkeit hingaben, ohne reale gottgewirkte Resultate ihrer Wirksamkeit aufweisen zu können. Der Nachdruck ruht also nicht auf Χριστός d. i. was nicht Christus durch mich = was ich nicht als Organ Christi gewirkt habe, wodurch das Rühmen persönlicher Vorzüge, die πεποθήσεις ἐν σαρκί Phil. 3, 4 ff. ausgeschlossen werden soll. Eher ist der Nachdruck auf κατειργάσατο zu legen, zur Markirung des realen Erfolges seiner Thätigkeit. Doch dürfte auch Χριστός und δι' ἐμοῦ nicht ohne wenn auch schwächeren Accent sein. Der Apostel rühmt sich seines heidenapostolischen Berufes, weil in demselben Christus durch ihn erfolgreich wirkt, während die Pseudoapostel weder reale Erfolge hatten, noch auch dieselben auf Christum zurückführen konnten, oder auch nur selbst erzielten, vielmehr die Erfolge fremder Wirksamkeit an sich zu reissen suchten. Chrysostomus: Οὐδὲ γὰρ ἂν ἔχοι τις εἰπεῖν, φησὶν, ὅτι κόμπος μου τὰ ῥήματα. — Οὐδὲ γὰρ ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι ἐνεχειρίσθη μὲν, οὐκ ἐποίησα δὲ τὸ ἐπιταχθέν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐγὼ ἐποίησα, ἀλλὰ ὁ Χριστός. Theophylact: Ἐπειδὴ εἶπεν ὅτι λειτουργός εἰμι τοῦ εὐαγγελίου εἰς πάντα τὰ ἔθνη, φησὶν ὅτι οὐ κομπάζω οὐδὲ ἀλαζονεύομαι τι ὃν οὐκ ἐποίησα, μᾶλλον δὲ οὐκ ἐγὼ κατειργασάμην, ἀλλ' ὁ Χριστός κατειργάσατο ἐμοὶ ὁργάνῳ χρησάμενος. τολμήσω sustinebo, ich werde wagen, mich erkühnen, vgl. 5, 7., nämlich in jedem vorkommenden Falle; daher das Futurum. Statt λαλεῖν τι haben Lachmann und Tischendorf mit Recht nach überwiegenden Zeugen τι λαλεῖν recipiert. λαλεῖν nicht an sich = garrere, ein Gerede machen, schwatzen, das καυχᾶσθαι vertretend, sondern hier, wie immer, vgl. 3, 19., = reden, aussagen, so dass es nur durch den Zusammenhang als rühmende Aussage bestimmt wird. ὃν = τούτων ᾧ, vgl. Winer III. K. 2. §. 24. 2. Anm. S. 191. εἰς ὅπακοὴν ἑθνῶν] zum Gehorsam der Heiden, d. i. damit ich den Christo zu leistenden Gehorsam der Heiden zu Wege bringe, damit ich die Heiden zum Glaubensgehorsam bewege, vgl. 1, 5., in Beziehung stehend zu τὰ πρὸς τὸν θεόν v. 17., und die Angabe des Zweckes des κατειργάσατο δι' ἐμοῦ enthaltend. λόγῳ καὶ ἔργῳ] durch Wort und That, vgl. AG. 7, 22. 2 Cor. 10, 11. u. Luk. 24, 19., gibt das Mittel der apostolischen Wirksamkeit an. ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων] in Kraft von Zeichen und Wundern. Der Genitiv dient zur Bezeichnung des Ausgehens. Unter der von den Zeichen und Wundern ausgehenden Kraft ist aber der erweckliche Eindruck zu verstehen, den diese Zeichen und Wunder auf

die Gemüther der Menschen machen. ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων bezieht sich auf ἔργῳ v. 18. zurück. Das ἔργον, durch welches Paulus die Heiden bekehrt, sind eben die σημεῖα καὶ τέρατα, die er verrichtet, welche in vorbereitender, vgl. Joh. 2, 23. 4, 48. 6, 2., und bestätigender Weise bekehrungskräftig auf sie wirken. Ueber die Wunder Pauli, auf welche er sich, wie hier, auch 2 Cor. 12, 12. beruft; vgl. AG. 14, 3. 15, 12. 16, 16 ff. 19, 11 ff. 20, 10 f. Nur wunderscheue Willkühr kann σημεῖα καὶ τέρατα, vgl. auch Mark. 13, 22. Joh. 4, 48. AG. 2, 22. 6, 8., auf die s. g. geistigen Wunder der Bekehrung, statt auf äussere wunderbare Fakta beziehen wollen. Nach Lücke zu Joh. 4, 48. Th. I. S. 620 f. 3te Ausg. soll in der Zusammenstellung von σημεῖα und τέρατα der eigentliche Wunderbegriff in dem Worte τέρατα liegen, welches man da, wo es nachsteht, als Näherbestimmung zu σημεῖα, welches eine weitere Bedeutungssphäre habe, betrachten könne. Da, wo es voransteht, vertrete es vielleicht die Stelle der objektivischen Bestimmung des weiteren Begriffes σημεῖα, wunderbare Zeichen. Allerdings nun bedeutet σημεῖον zunächst jedwedes Zeichen, auch ein natürliches Zeichen einer natürlichen Sache, vgl. 2 Thess. 3, 17., oder auch ein natürliches Zeichen einer übernatürlichen Sache, vgl. Luk. 2, 12. Röm. 4, 11. In letzterem Sinne hat das ganze Universum an sich eine signifikative, symbolische Bedeutung, und alle einzelnen Erscheinungen der Natur lassen sich als σημεῖα übernatürlicher Dinge betrachten, wie denn in den Sakramenten bestimmte natürliche Elemente zu solchen signis ausgesondert sind. Weil aber in der Offenbarungssphäre die Sache selbst es mit sich bringt, dass abgesehen von den stehenden sakramentlichen Zeichen, die eben nur der Glaube für solche hält, die gottgewirkten zur Bekehrung der Ungläubigen gegebenen Zeichen übernatürliche Gottesthaten sind und zweckgemäss sein müssen, so ist die gewöhnliche Bedeutung von σημεῖον in den sehr zahlreichen Ntl. Stellen (vgl. Schmid ταμειον ed. Bruder s. v.) schon an und für sich selbst die des wunderbaren Zeichens. Hier nach wäre zunächst die angeführte Bemerkung von Lücke (vgl. gegen ihn auch Fritzsche Anmerk. z. u. St.) zu beschränken. Darum werden auch im N. T. die Wunder Christi und der Apostel so häufig durch σημεῖα ohne den Zusatz von τέρατα, niemals aber, was bei der Lückeschen Begriffsbestimmung auffallen müsste, einfach durch τέρατα bezeichnet. τέρας nun, nicht mit Reiche von terrere abzuleiten, sondern wohl mit Fritzsche u. A. in Zusammenhang zu setzen mit τηρεῖν, ist ein Zeichen, welches die Beachtung, die Verwunderung der Menschen in Anspruch nimmt. Es kann als solches gleichfalls eine natürliche, nur ungewöhnliche Begebenheit sein, vgl. Hom. II. 12, 209. Herodot 6, 98. Doch wird es in der Offenbarungssphäre, eben so wie σημεῖον, naturgemäss gemeinlich eine übernatürliche Begebenheit sein, wie denn das Wort im N. T. auch nur in diesem letzteren Sinne vorkommt. σημεῖον schliesst also mehr eine objektive, τέρας mehr eine subjektive Beziehung in sich. σημεῖα καὶ τέρατα sind wunderbare Got-

teswirkungen in der äusseren Erscheinungswelt, welche von Gott als Zeichen höherer Verhältnisse gesetzt sind, damit die Aufmerksamkeit der Menschen durch sie erregt werde. Et sane sunt testimonia, divinae potentiae ad homines expergefaciendos, ut percules Dei virtute eum mirentur simul atque adorent: nec significatione carent, sed excitant nos ad aliquid de Deo intelligendum. Calvin. Hiernach erklärt sich auch, warum da, wo nur einer von beiden Ausdrücken gebraucht wird, im N. T. *σημεῖον* und nicht *τέρας*, gewissermassen nur das Consequens des *σημεῖον* auftritt, so wie dass bei der Zusammenstellung beider Ausdrücke die gewöhnliche und gewiss auch ursprüngliche Aufeinanderfolge die von *σημεῖα καὶ τέρατα*, ganz entsprechend dem Hebr. *אֲמוּנָה וּמִוִּצֵי*, vgl. Exod. 7, 3. Deuter. 6, 22. 29, 2. Jerem. 32, 20. u. s., ist, vgl. Matth. 24, 24. Mark. 13, 22. Joh. 4, 48. AG. 4, 30. 5, 12. 14, 3. 15, 12. Röm. 15, 19. 2 Cor. 12, 12. 2 Thess. 2, 9. Hebr. 2, 4., viel seltener die umgekehrte *τέρατα καὶ σημεῖα* AG. 2, 19. (vgl. Joel 3, 3.) 2, 22. 43. 6, 8. 7, 36., weil eben die Ursach der Wirkung vorausgeht, und deshalb auch für gewöhnlich zuerst namhaft gemacht zu werden pflegt. *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ*] in Kraft des Geistes Gottes, ist dem *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων* coordinirt, nicht subordinirt, so dass angegeben wäre, in welcher Kraft die Zeichen und Wunder verrichtet werden. Diese an sich fern liegende und gezwungene Auffassung verringert überdies willkürlich das Gewicht der Worte *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ*. Diese Worte beziehen sich entweder auf *λόγῳ*, oder besser auf *λόγῳ καὶ ἔργῳ* gemeinsam zurück. Es ist die Kraft gemeint, welche vom Geiste Gottes, der dem Apostel durch Christum mitgetheilt war, auf die Gemüther der Menschen ausging. Dieser Geist war der eigentliche Quell des apostolischen *λόγος*, durch dessen Vermittelung er eben seine bekehrungskräftigen Wirkungen ausübte, er war aber auch der Quell des apostolischen *ἔργον*, der *σημεῖα καὶ τέρατα* und der *δυνάμεις* AG. 8, 13. 2 Cor. 12, 12. 1 Cor. 12, 10., welche der Bekehrung in den Gemüthern der Menschen den Weg bereiteten. In dem Masse aber als der *λόγος* zu diesem Zwecke wirksamer war, als das *ἔργον*, wird auch die vorherrschende Beziehung der *δύναμις πνεύματος θεοῦ* auf den *λόγος* festzuhalten sein. Die lect. recept. *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ*, welche Matthäi beibehalten und vertheidigt hat, findet sich in Cod. Sinait. D**I. den meisten Minuskeln, einigen Uebersetzungen und Vätern. Sehr gut bezeugt ist allerdings die var. lect. *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου* durch ACDEFG. al. und die meisten Versionen und Pares, weshalb sie von Griesbach, Scholz, Lachmann und Tischendorf ed. 1. recipirt worden ist. Aus diesem Schwanken erklärt sich wohl sowohl die Combination von *θεοῦ* und *ἁγίου* in der Lesart *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ ἁγίου* in Cod. 90., als auch die Weglassung beider Wörter in der Lesart *ἐν δυνάμει πνεύματος* in B. bei Pelag. Vigil. Taps., was Mill gebilligt, Tischendorf ed. 2. recipirt hat. Doch schon die so entstehende Zerstörung des Numerus *λόγῳ καὶ ἔργῳ*

— *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων* — *ἐν δυνάμει πνεύματος* erfordert den Zusatz *θεοῦ* oder *ἁγίου*. Nach äusseren Autoritäten wäre nun allerdings *ἁγίου* als ächt anzuerkennen, doch ist auch *θεοῦ* gut bezeugt, und *ἁγίου* könnte leicht aus v. 16. auch an unserer Stelle substituirt sein. *ὥστε με κτλ.*] Angabe des Erfolges. Dieses Wirken Christi durch mich zur Bekehrung der Heiden hat den Erfolg gehabt, dass ich u. s. w. *ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ*] Allerdings hatte Paulus schon drei Jahre vorher, ehe er in Jerusalem auftrat AG. 9, 28., in Damascus AG. 9, 20 ff. und Arabien Gal. 1, 17 f. gewirkt. Doch abgesehen davon, dass diese Wirksamkeit sich wohl mehr nur als eine vorbereitende bezeichnen lässt, und dass er nach den Berichten der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes erst in Jerusalem in die apostolische Gemeinschaft eintrat, macht er hier, wo es ihm überhaupt darauf ankömmt, den südöstlichen Ausgangspunkt seiner apostolischen Thätigkeit zu fixiren, zweckgemäss gerade Jerusalem als den auch in Rom bekanntesten Mittelpunkt jener Gegend, den Sitz der christlichen Mutterkirche und den Ausgangspunkt des Evangeliums überhaupt, vgl. Luk. 24, 47., namhaft. Ueberdies bezeichnet er ja auch selbst in dem gleichfolgenden Satze *καὶ κύκλῳ*] et circume circa, und ringsherum, Jerusalem nur als das Centrum jener seiner anfänglichen Wirkungssphäre. Unter dem Umkreise Jerusalems wird demnach hier Arabien und Syrien, auch Cilicien, vgl. AG. 9, 30. Gal. 1, 21., zu verstehen sein, nicht bloss die nächste Umgegend der heiligen Stadt, was schon an sich bedeutungslos wäre. Der Apostel blickt hier sichtlich auf jene erste Periode seines Dienstes am Evangelium, welche seiner heidenapostolischen Wirksamkeit AG. 13. vorausging, und den Anfang seiner Missionsthätigkeit bildete. Diese bewegte sich eben in Jerusalem und ringsherum in dem bezeichneten Sinne. Zu *κύκλῳ* sc. *τῆς Ἱερουσαλὴμ* vgl. Mark. 3, 34. 6, 36. Luk. 9, 12. Apok. 4, 6. Es kann also schon wegen dieses constanten adverbialen Gebrauches *καὶ κύκλῳ* nicht „und zwar in einem Kreisbogen“ übersetzt und mit *μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ* verbunden werden, so dass der Kreisbogen bezeichnet sei, welchen Paulus von Jerusalem aus über Syrien, Asien, Troas, Macedonien und Griechenland (Chrysostom. Theodoret Theophyl. Johann. Damasc. Schol. Matth. wollen sogar auch die Saracenen, Perser und Armenier in diesen Kreisbogen hineinziehen) bis nach Illyrien hin beschrieben habe. Diese eben so leere, als prunkhafte Ausmalung seiner Reiseroute streift sogar ans Lächerliche, da man gar nicht einsieht, wie Paulus anders als in einem Kreisbogen von Jerusalem nach Illyricum gelangen sollte, wenn er sich nicht geradezu, da der gerade Weg von Jerusalem nach Illyrien meist durchs Wasser geht, vorgesetzt hätte, besonders auf dem Meere das Evangelium zu verkündigen. *μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ*] Auf den südöstlichen terminus a quo *ἀπὸ Ἱερ. κ. κύκλ.* folgt der nordwestliche terminus ad quem *μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ*. Illyrien ist hier wohl als die Grenzscheide des Orients und Occidents namhaft gemacht, wie denn auch bei der späteren Thei-

lung des Reiches die praefectura Illyrici mit der praefectura Orientis zum oströmischen Reiche gehörte. Der Apostel redet hier inclusiv, nicht exclusiv. Denn einmal ist es an sich natürlich, dass er wie beim Ausgangspunkte, so auch beim Zielpunkte nicht nur die auszuschliessende Grenze, sondern die einzuschliessende, wirkliche Stätte seiner Wirksamkeit nenne, und dann würde er ja, wenn er nicht in Illyrien selbst gepredigt hätte, eben weil Illyrien selbst zum Oriente gehörte, auch gar nicht die Evangeliumsverkündigung im Oriente selbst vollendet haben, und hätte doch noch, gegen v. 23., Raum gehabt *ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις*. Eben deshalb darf auch nicht gesagt werden, dass er Illyrien bloss hyperbolisch, was ohnehin unpassend erscheint, in den Kreis seiner bis dahin absolvirten Wirksamkeit mit eingeschlossen habe. Wir müssen daher annehmen, dass Paulus auf seinen Missionsreisen wirklich einmal einen in der Apostelgeschichte nicht berichteten Excurs nach Illyrien gemacht habe. Wahrscheinlich, vgl. Anger de tempore in actis Apostolorum ratione p. 84 sq., fand derselbe während der AG. 20, 1—3. erwähnten Reise statt, so dass also dieser Aufenthalt in Illyrien kurze Zeit vor Abfassung unseres Briefes fiel, vgl. d. Einl. Lassen wir mit Wieseler Chronologie des apostolischen Zeitalters den Titusbrief vor dem Römerbriefe verfasst sein, so hätten wir Titus 3, 12. eine Bestätigung dieser Annahme, indem das dort namhaft gemachte Nicopolis wohl ohne Zweifel Nicopolis in Epirus ist, vgl. Wieseler a. a. O. S. 335. u. S. 352 ff. Da sich nun der Apostel den Winter über in diesem Nicopolis aufhielt, und dann zwar wohl während der Wintermonate December und Januar des AG. 20, 2. 3. erwähnten, dreimonatlichen Aufenthaltes in Hellas oder Achaja (vgl. Pausan. 7, 16, 7.: *καλοῦσιν οὐχ Ἑλλάδος, ἀλλ' Ἀχαΐας ἡγεμόνα οἱ Ῥωμαῖοι, διότι ἔχειράσαντο Ἕλληνας δὲ Ἀχαιῶν τότε τοῦ Ἑλληνικοῦ προεστηκότων*), so wird die Wahrscheinlichkeit um so grösser, dass er um diese Zeit von dem benachbarten Epirus aus einen Abstecher nach Illyrien gemacht habe. Doch fällt dieser Unterstützungsgrund der in Rede stehenden Hypothese freilich mit der Annahme einer doppelten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus dahin, nach welcher die Abfassung des Titusbriefes und also auch der Aufenthalt in Nicopolis in Epirus zwischen beide Gefangenschaften, also jedenfalls nach der Abfassung des Römerbriefes anzusetzen wäre. Immer aber liesse sich auch dann noch sagen, dass die Tit. 3, 12. ausgesprochene Absicht des Apostels, in Nicopolis zu überwintern, das dortige Vorhandensein einer von ihm gestifteten Christengemeinde und also einen früheren Aufenthalt desselben in diesen Gegenden voraussetze. *πεπληρωμένοι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*] Luther: „also, dass ich von Jerusalem an und umher bis an Illyricum Alles mit dem Evangelium Christi erfüllet habe.“ Doch dies wäre *ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἑλληνικοῦ πάντα πεπληρωμένοι τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ*. Vgl. AG. 5, 28. Als Parallele zu dem Ausdrucke *πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον* ist entschieden Col. 1, 25. *πληροῦν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*

herbeizuziehen. Mehrere Ausleger wollen nun an beiden Stellen *πληροῦν* aus dem hebräischen Sprachgebrauche erklären, nach Vitringa obs. sacr. I. p. 198 sq.: Verbum *πληρῶσαι* hic significat docere, per hebraismum, ad imitationem verbi *גָּבַר* apud Hebraeos, quod significat implere, sed saepe usurpatur pro docere. Vgl. Buxtorf. Lex. talm. s. v. *גָּבַר*. Doch dieser Sprachgebrauch ist weder im Griechischen, noch im Hellenistischen nachzuweisen. Auch die Bedeutung von *πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον, τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*, „das Evangelium, das Wort Gottes vollständig verkündigen“, (so schon Schol. Matth. *ἀνελιπῶς καὶ τελείως κηρύξαι*), ist unerweislich und unpassend, weil ja an eine unvollständige Verkündigung dem Zusammenhange nach gar nicht gedacht werden kann. Eben so die Bedeutung supplere, ergänzen, denn weder fasst der Apostel, was für unsere Stelle statuirt werden müsste, seine Evangeliumsverkündigung bloss als eine Ergänzung der Evangeliumsverkündigung Anderer an anderen Orten, noch auch will er in der Colosserstelle sich nur als Fortsetzer der Lehrthätigkeit des Epaphras darstellen, da dort überhaupt nicht bloss von seinem Berufe unter den Colossern, sondern unter den Heidenchristen im Allgemeinen die Rede ist. Am ehesten könnte man noch erklären ad finem perduxisse laetum de Christo nuntium, „so dass ich mit der frohen Ankündigung Christi fertig geworden bin, sie absolvirt habe“, vgl. v. 23. Doch ist *εὐαγγέλιον* nicht die frohe Botschaft von Christo als Akt der Verkündigung gedacht, und man kann wohl einen Akt, eine Verrichtung, eine Handlung zu Ende führen, vgl. AG. 12, 25.: *πληροῦν τὴν διακονίαν*, AG. 14, 26.: *πληρ. τὸ ἔργον*, AG. 13, 25.: *πληρ. τὸν δρόμον*, nicht aber das Evangelium, und noch weniger das Wort Gottes Col. 1, 25. Es müsste dann also *εὐαγγέλιον, λόγος Θεοῦ* metonymisch für *ἀποστολή, κήρυγμα*, munus praedicandi evangelium oder verbum dei genommen werden, wovon das Prekäre namentlich bei *λόγος Θεοῦ* = „Verkündigung des Wortes Gottes“ sogleich einleuchtet *). Es bleibt demnach nur übrig, *πληροῦν* in seiner ursprünglichen Bedeutung erfüllen, voll machen zu nehmen. Vgl. Steiger zu Col. 1, 25. Das Evangelium, Wort Gottes erscheint als leer, ehe es gelehrt, angenommen, verstanden wird. Auch die Offenbarung Gottes will realisirt, ins Leben eingeführt und so erfüllt werden. Vgl. Röm. 13, 8.: *πληροῦν τὸν νόμον*, auch Col. 4, 17. und Tholuck Ausleg. der Bergpredigt zu Matth. 5, 17. Diese Auffassung passt auch trefflich in den Zusammenhang. Der Apostel will darthun, dass er seine Aufgabe,

*) Auch Meyer verwirft diese Erklärung, kommt aber doch, wie uns wenigstens scheint, selber unwillkürlich darauf zurück. Er erklärt: „so dass ich zur Vollendung gebracht habe das Evangelium von Christo. Dieses *πληροῦν* ist extensiv geschehen, dadurch, dass es allenthalben von Jerusalem bis Illyrien verkündigt und zur Annahme gebracht ist.“ Das Evangelium extensiv vollenden ist eben nur metonymische Ausdrucksweise für: die Evangeliumsverkündigung vollenden.

die Heiden als eine *προςφορά εὐπρόσδεκτος* Gott darzubringen v. 16., wirklich erfüllt habe, vgl. *κατεργάσατο* v. 18. Dies ist nun in den Ländern des Orientes geschehen, in denen er das Evangelium durch unter den Heiden wirksame Verkündigung realisiert hat. Damit hat er denn freilich auch an sich das Amt der Evangeliumsverkündigung in diesen Gegenden absolviert, vgl. v. 23., so dass er nun nichts mehr in dem bezeichneten Länderstriche als Apostel zu thun hat. Damit soll aber nicht gesagt sein, dass es in jenen Gegenden überhaupt nichts mehr für das Evangelium zu thun gab. Die Aufgabe des Apostels war nur vollendet, weil sie überall nur eine grundlegende war. Indem nun von den Hauptorten aus, in denen er die christliche Kirche gestiftet hatte, dieselbe sich gleichsam von selbst in immer weiteren Kreisen verbreiten musste, so schaut er synekdochisch die durch ihn vollbrachte relative Realisation des Evangeliums im Oriente als eine absolute an.

V. 20. u. 21. Angabe des bei seiner apostolischen Amtswirksamkeit ihn leitenden Grundsatzes. Die Aufgabe, die er sich gestellt, überall zuerst den Grund des Evangeliums zu legen, und nicht auf fremdem Grunde fortzubauen, entsprach gerade der Idee und Bestimmung eines Apostels, vgl. AG. 26, 17. 18., im Unterschiede vom gewöhnlichen Gemeindeführer, der nicht zu gründen, sondern auf dem gelegten Grunde weiter zu bauen hatte, und vom Pseudoapostel, der die Mühe der eigenen Arbeit scheuend, in die fremde Arbeit eintrat und sie verdarb. Wie dieses schwierige, umfangreiche und zeitraubende Werk der Grundlegung des Baues der christlichen Kirche in den Gegenden des Orientes die Verzögerung seiner lange schon projektirten Reise nach Rom erklärt v. 22., so wird durch die Absolvierung dieses Werkes sein Vorsatz und seine Hoffnung motivirt, nunmehr seinen alten Lieblingsplan ausführen zu können v. 23. 24., da er die Fortführung seiner Arbeit Anderen überlassen durfte, und nicht als seine specifisch apostolische Arbeit zu betrachten hatte. *οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι*] „auf die Weise aber eifrig mich bestrebend, das Evangelium zu verkündigen.“ *οὕτω δέ*, ita autem, und zwar (vgl. *δέ* 3, 22.) s. o. *φιλοτιμούμενον* ist von *ὥστε με -- πεπληρωκέναι* abhängig. Die von Lachmann nach BD*FG. recipirte Lesart *φιλοτιμοῦμαι* ist also nur als unnöthige Strukturverleinerung zu betrachten. *φιλοτιμῆσθαι* = *φιλότιμον εἶναι*, „etwas so betreiben, dass man seine Ehre darin sucht“, dann überhaupt, „etwas eifrig betreiben, eifrig sich bestreben, sich befeissigen“, vgl. 2 Cor. 5, 9. 1 Thess. 4, 11. Doch war der im Folgenden ausgesprochene Grundsatz allerdings der apostolische Ehrenpunkt Pauli, vgl. 2 Cor. 10, 5 f. *οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός*] enthält zunächst negativ die Erklärung des *οὕτω*. Nicht wo Christus schon genannt ward, d. i. sein Name schon ausgesprochen ward und also schon bekannt ist. *ὠνομάσθη* ist also weder durch gefeiert ward, noch durch angerufen ward zu erklären. *ἵνα μὴ ἐπ' ἄλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ*] vgl. 2 Cor. 10, 15. Paulus will nicht auf fremden, d. i. nicht auf den von Andern gelegten

Grund bauen, d. h. er will nicht nur die von Andern begonnene Verkündigung des Evangeliums fortsetzen. Die apostolische Aufgabe war eben, wie bemerkt, überall die grundlegende Wirksamkeit zu üben. Die Behauptung, dass er diesen Grundsatz gehegt, weil er den Streit namentlich mit den judaisirenden Lehrern zu vermeiden gesucht, ist Pauli eben so unwürdig, als an sich unwahr, und widerlegt sich von selbst aus dem Charakter des Apostels und der Geschichte seiner Wirksamkeit. Ueberdies pflegten die Irrlehrer weder selbst Grund zu legen, sondern nur Holz, Heu und Stoppeln auf den von Andern gelegten Grund zu bauen, noch auch würde eben deshalb Paulus ihre Arbeit als einen wirklichen *θεμέλιος* anerkennen. Der Apostel handelt aber hier von dem Principe seiner mündlichen Verkündigung. Dem widerspricht also weder die Abfassung eines Römer- und Colosserbriefes (vgl. überdies d. Einl.), noch auch, dass er vorkommenden Falles etwa bei zufälliger Anwesenheit in nicht von ihm gestifteten Gemeinden denselben *χάρισμά τι πνευματικόν* in persönlicher Ansprache mittheilte. Dass er aber überall die Haupttendenz seines apostolischen Wirkens im Auge behielt, zeigt auch v. 24. Denn auch im Occidente sucht er als eigentliches Ziel seiner Predigt Spanien auf, *ὅπου οὐκ ὠνομάσθη Χριστός*, und will die Römer nur auf der Durchreise besuchen. *ἀλλά*] leitet die positive Angabe des *οὕτω* ein. Es ist nicht etwa mit Grotius *ἐπιόησα* zu ergänzen. Ueber die Verflechtung des Citats in die apostolische Rede vgl. 9, 7. 15, 3. *καθὼς γέγραπται*] nämlich Jesaias 52, 15. Der hebräische Grundtext lautet: *כִּי אֲשֶׁר לֹא-סָפַר לָהֶם רָחוּ וְאֲשֶׁר לֹא-שָׁמְעוּ* „Denn was ihnen nie verkündet worden, werden sie sehen, und was sie nimmer hörten, vernehmen.“ Das Subjekt sind die Heidenvölker, oder die Heidenvölker und Könige, nicht die Könige allein, vgl. Hengstenberg Christologie Th. I. Abth. II. S. 320. 2. Ausg. Bd. II. S. 305. LXX.: *ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὕπονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσι*. „Denn welchen es nicht verkündet worden, werden es sehen, u. s. w.“ Paulus citirt also wörtlich nach den LXX., deren Uebersetzung sich auch aus dem Grundtexte rechtfertigen lässt. Dieser für seinen Zweck besonders brauchbare Sinn ihrer Uebersetzung folgt übrigens auch von selbst aus dem von uns angegebenen Sinne des Urtextes. Denn Unerhörtes (Staunenswürdiges) wird nur dem verkündigt, der die Verkündigung bis dahin noch nicht gehört hat. Dies war aber allerdings die specifische Aufgabe des heidenapostolischen Amtes, Unerhörtes deuten, die es noch nicht gehört, d. i. das Evangelium den Heiden zu verkündigen, nämlich den Heiden, welche noch Heiden sind, bei denen also noch nicht der Name Christi genannt wird. *περὶ αὐτοῦ*] Zusatz der LXX., bezieht sich auf den *παῖς θεοῦ*, den Messias, Christum, von dem im ganzen Zusammenhange die Rede ist. *ὕπονται*] sc. *αὐτόν*, nämlich im Geiste durch den Glauben. *καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασι*] sc. *τὸ εὐαγγέλιον*, wie sich sowohl aus dem *οὕτω δὲ φιλοτιμ. εὐαγγ.* *ἐλλίξεσθαι*, als aus dem *οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ* ergibt. *συνήσουσι*] werden es näm. diese gehörte Kunde verstehen.

V. 22—33. Darlegung seines jetzigen Reiseplanes v. 22—29., mit daran geknüpfter Bitte um die Fürbitte der Römergemeinde v. 30—32., und schliesslichem Segenswunsche v. 33. *Διὸ καὶ ἐνεχοπτόμην*] „darum auch bin ich verhindert worden.“ *διὸ* ist nicht zu erklären: darum weil in Rom schon von Anderen der Grund gelegt war. Denn auch wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, würde er doch nicht früher nach Rom gekommen sein, weil er erst in den Gegenden des Orientes seine grundlegende Thätigkeit zu vollenden hatte, ehe er in den Occident überging. Auch sagt v. 23. ausdrücklich, dass dies die Ursache seiner bisherigen Verhinderung gewesen sei. *διὸ* ist also s. v. a. darum, weil ich bisher noch genug in jenen Gegenden zu thun hatte. Die Verkündigung des Apostels bewegte sich in regelmässigem Fortschritte vorwärts. Wie ein kühner und kluger Feldherr hat er sich einen sicheren und consequenten Angriffsplan gebildet, von dem er nicht willkürlich und launenhaft abspringt. Erst jetzt, wo er von der östlichsten Position Jerusalem aus den ganzen Orient bis Ithyrien hin durch das Evangelium erobert, oder doch wenigstens die Hauptplätze und Bollwerke des Heidenthums für dasselbe in Besitz genommen hat, geht er nach dem Occidente über, um nun vom westlichsten Punkte, von Spanien aus in entgegengesetzter Richtung zu operiren. Rom bleibt dabei allerdings wieder nur Durchgangspunkt, eben weil dort schon Grund gelegt war, aber er konnte auch zu dieser beiläufigen Besuchsreise und diesem flüchtigen Aufenthalte in Rom bisher nur deshalb nicht kommen, weil seine apostolische Aufgabe im Oriente bis dahin noch nicht gelöst war. An sich richtig bemerkt übrigens Calvin: *Ex hoc autem loco infirmum argumentum ducitur profectionis Hispanicae: neque enim protinus sequitur, ipsum fuisse perfunctum, quia sic animo concepisset. De spe enim tantum loquitur, qua frustrari, quemadmodum alii fideles, nonnunquam potuit.* Obschon wir unsrerseits dafür halten, dass er später diesen Plan zwischen der ersten und zweiten römischen Gefangenschaft wirklich aufgeführt hat. *τὰ πολλά*] ist nicht gleich *πολλάκις*, welches Lachmann nach BDEFG. recipirt hat. Dass dies ein falsches Glossen nach 1, 13. sei, zeigt die Bemerkung des Oekumenius: *τὰ πολλά οἷον πολλάκις*. Eher könnte man geneigt sein, *τὰ πολλά* so oft d. i. die vielen, 1, 13. bemerkten, Male zu erklären. Doch ist auch diese Bedeutung nicht nachweisbar. Es ist demnach am sichersten, an der einzig erwiesenen und häufigen Bedeutung von *τὰ πολλά* = *plerumque*, so auch Vulg., in den meisten Fällen, meistentheils, festzuhalten. Vgl. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. S. 220. §. 556. Anm. 2. Zuweilen also, ist dann hinzuzudenken, hielten den Apostel auch andere Gründe ab, etwa mangelnde Schiff Gelegenheit, Unwohlsein u. dgl. m. Wenn er demnach *πολλάκις* nach Rom kommen wollte, so ward er *τὰ πολλά* durch die Aufgaben seines apostolischen Berufes daran verhindert, *ἐνίοτε* durch andere Gründe. Denn z. B. von Corinth aus hätte er ja wohl sonst einmal, ohne gerade seiner Hauptaufgabe untreu zu werden, einen kurzen Abstecher nach Rom

machen können. *τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*] Der Genitiv hängt von *ἐνεχοπτόμην*, als einem Verbum, welches den Begriff der Verhinderung ausdrückt, (*ἐγκόπτειν* im Laufe aufhalten Gal. 5, 7. hindern 1 Thess. 2, 18.) ab, vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 6. S. 225. u. Fritzsche ad Matth. p. 845.

V. 23. u. 24. Die lect. rec. lautet: *Νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ πολλῶν ἑτῶν, ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς*. *Ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ, ἂν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ*. Eben so Tischendorf ed. 2. Nach Erasmus Vermuthung und Mills Urtheil haben Griesbach, Knapp u. A. *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς*, welches in ABCDEFG, auch Cod. Sinait.*, vielen Uebersetzungen und mehreren Vätern fehlt, und *γάρ* nach *ἐλπίζω*, welches (DE) FG. mehrere Versionen und Patres nicht haben, weggelassen und lesen: *Νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ πολλῶν ἑτῶν, ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλπίζω διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς κτλ.* Beide Lesarten, sowohl die Elzevirsche, als die Griesbachsche, geben an sich eine passende Sentenz. Die Griesbachsche verdient aber, wegen der grossen Uebereinstimmung der älteren Zeugen und weil die Einschiebung im Gegensatz von v. 22. und als Strukturleichterung sich erklärt, den Vorzug. Zwar haben ABC(DE), auch Cod. Sinait., das *γάρ*, welches als Explication das *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* voraussetzt, und dessen Ursprünglichkeit zu verbürgen scheint, vgl. Rinck Lucubr. crit. p. 133. Dennoch könnten jene Codices uns entweder nur eine halb vollzogene Restitution des genuinen Textes oder die schon beginnende Corruption desselben darstellen, indem sie bei ihrer Beibehaltung oder Hinzufügung des *γάρ* ein durch dasselbe explicirtes *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* im Gedanken supplirten. Lachmann, der seinen kritischen Grundsätzen entsprechend *γάρ* beibehalten, *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* aber weggelassen hat *), würde also jedenfalls besser gethan haben, nach *ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν* (mit gedachter Ergänzung von *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς*) voll zu interpungiren und mit *ἐλπίζω γάρ* einen neuen Satz zu beginnen, als *ἐλπίζω γάρ* bis *ἐμπλησθῶ* in Klammern zu schliessen, so dass *νυνὶ δὲ* v. 23. durch *νυνὶ δὲ* v. 25. wieder aufgenommen werden soll, als wäre ganz gegen den Pragmatismus und den logischen Zusammenhang der Sentenz schon v. 23. an die Reise nach Jerusalem gedacht. *νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων*] sc. *τοῦ κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ τοῦ Χριστοῦ* v. 20. 21. *τόπος* = *opportunitas*, Gelegenheit,

*) Dies ist vielleicht in der That die ursprüngliche Lesart. Sie ist am besten bezeugt, und der so entstehende Anakoluth würde am leichtesten die Rectification der Rede theils durch Hinzufügung des *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς*, theils durch Weglassung des *γάρ* erklären.

Spielraum, vgl. zu 12, 19. ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις] in diesen Gegenden, Landstrichen, Gal. 1, 21. 2 Cor. 11, 10., nämlich von Jerusalem bis Illyrien v. 19. Bengel bemerkt zu κλίματα: Haec appellatio praescindit a politica distributione orbis terrae. nam hanc non solet sequi evangelium. Etiam Reformationis fructus primo tempore extra Germaniam quoque exstitit. ἐπιποθῶν] summum desiderium. Beza. τοῦ ἐλθεῖν] abhängig von ἐπιποθῶν. ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν] seit vielen Jahren. Die vielen Jahre sind als ein zusammenhängender Zeitraum gedacht, von dessen Beginn an Paulus diese Sehnsucht gehegt. Vgl. ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα Luk. 8, 43. Seit wann in Paulo dieser Wunsch aufgestiegen, ist historisch nicht mit Sicherheit zu bestimmen; vielleicht seitdem er zuerst den europäischen Boden betrat. ὡς ἐάν] quandocunque, simulatque. Der Zeitpunkt ist insofern unbestimmt, als die Ausführung seiner Absicht, gleich von Jerusalem aus Spanien zu besuchen vgl. v. 28., doch einiger Massen verzögert werden konnte. Ueber ἐάν statt ἄν nach Relativis vgl. Winer III. K. 4. §. 43. 6. Anm. S. 359. Lachmann und Tischendorf lesen übrigens an unserer Stelle nach AB (C) DEFG. Chrys. ὡς ἄν. Σπανίαν] spätere griechische Benennung (die römische Form war Ἰσπανία 1 Makk. 8, 3.) für Ἰβηρία, welche die ganze pyrenäische Halbinsel umfasste. Spanien war damals römische, von Juden zahlreich bewohnte und darum zur Evangeliumsverkündigung sehr geeignete Provinz. Dass Paulus wirklich seinen Plan, nach Spanien zu reisen, ausgeführt, wird von denen behauptet, welche eine zweite, von denen geläugnet, welche nur eine römische Gefangenschaft des Apostels statuiren *). Bald nachdem Paulus dieses geschrieben, erwartete er übrigens vielleicht selbst nicht mehr, seinen spanischen Reiseplan ausführen zu können, vgl. AG. 20, 23—25. διαπορευόμενος] quia Romae jam fundata est fides. Bengel. ἵψ' ὑμῶν προπεμφθῆναι] Lachmann und Tischendorf lesen nach BDEFG. al. ἀψ' ὑμῶν d. i. von euch aus, von eurer Stadt aus, statt ὑψ' ὑμῶν. Indess einmal wird ὑπὸ und ἀπὸ sehr häufig von den Abschreibern verwechselt, und dann ist hier gerade die Beziehung auf die Personen, durch welche Paulus geleitet zu werden hofft, erforderlich, vgl. AG. 15, 3. 2 Cor. 1, 16. ἐκεῖ] statt ἐκείσε dorthin, vgl. Joh. 11, 8.: καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ. Nach Verbis der Bewegung anticipt das Adverbium der Ruhe das Ziel der Bewegung. Dorthin

*) Die gründlichste und scharfsinnigste Vertheidigung der letzteren Ansicht findet sich bei Wieseler in der Chronologie des apostolischen Zeitalters, woselbst auch (Erster Excurs. Ueber den römischen Aufenthalt des Apostels Paulus. S. 521.) die bedeutendsten unter den ausführlicheren Bearbeitern dieser Frage, welche sich für oder gegen eine zweimalige römische Gefangenschaft des Apostels Paulus erklärt haben, zusammengestellt sind. Wir unsrerseits stimmen dennoch auf Grund der Tradition, so wie der Pastoralbriefe, für eine doppelte römische Gefangenschaft.

geleitet zu werden, um dann dort zu sein. Ob Paulus sich schon einen bestimmten Reiseplan von Rom nach Spanien gebildet hatte, ob er zu Lande oder zu Wasser zu reisen, und also in letzterem Falle von seinen römischen Begleitern ohne Zweifel nicht nur ein Stück Weges, sondern ganz bis nach Spanien hin comitirt zu werden hoffte, darüber lässt sich nichts mit Sicherheit aussagen. ἐάν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ] „wenn ich mich zuvor einigermaßen an euch werde gesättigt haben.“ Vgl. 1, 12. ἀπὸ μέρους aliquatenus, einigermaßen. Grotius: non quantum vellem, sed quantum licebit. Chrysostomus: οὐδεὶς γὰρ με χρόνος ἐμπλήσαι δύναται οὐδὲ ἐμποιεῖσθαι μοι κόρον τῆς συνουσίας ὑμῶν.

V. 25. Vor seiner Reise nach Spanien, auf der er Rom zu besuchen hofft, muss er aber erst noch nach Jerusalem gehen, um der dortigen Gemeinde eine unter den Heidenchristen in Macedonien und Achaja gesammelte Collette zu übermachen. Die Römer dürfen sich also nicht wundern, dass er nicht sogleich kömmt. νυνὶ δὲ πορεύομαι] „jetzt aber stehe ich im Begriff zu reisen.“ νυνὶ und das Präsens πορεύομαι markiren die Zukunft als ganz nahe bevorstehend, gleichsam schon gegenwärtig, und darum auch als gewiss. Vgl. νῦν von der eben verflossenen, gleichsam noch gegenwärtigen Vergangenheit Joh. 11, 8. und das Präsens ἐρχομαι 2 Cor. 13, 1. εἰς Ἱερουσαλήμ] Es war dies Pauli fünfte Reise nach Jerusalem, die letzte der AG. Die erste AG. 9., die zweite AG. 11, 12., die dritte AG. 15., die vierte AG. 18, 22., die fünfte AG. 21, 15. 17. διακονῶν] Das Participium Präsens bezeichnet die Reise selbst schon als einen Theil des Dienstes. Mit dem πορεύεσθαι beginnt die διακονία schon, sich zu verwirklichen. Vgl. Winer III. K. 4. §. 46. 5. Anm. S. 405. Das Participium Futuri διακονήσων liesse den Dienst erst als Folge der vollendeten Reise erscheinen. Vgl. AG. 24, 17. 25, 13. Der Dienst besteht in der Ueberlieferung des gesammelten Geldbeitrages, daher bezieht sich τοῖς ἀγίοις] nicht etwa auf die Christen in Macedonien und Achaia, denen er durch Ueberbringung ihrer Beisteuer dient, sondern auf die πτωχοὶ τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερ., denen die Collette eingehändigt werden sollte, vgl. v. 26. 28. 31.

V. 26. erklärt, wie es gekommen, dass er den Heiligen in Jerusalem Dienst zu leisten habe. εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα] „denn beliebt haben Macedonien und Achaja“, placuit enim Macedonibus et Achaeis. Zu εὐδοκεῖν vgl. Luk. 12, 32. 1 Cor. 1, 21. Gal. 1, 15. Col. 1, 19. 1 Thess. 2, 8. und zu Röm. 10, 1. κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι] „eine Theilnehmung zu Stande zu bringen.“ Ueber κοινωνεῖν vgl. zu 12, 13. Auch hier, vgl. 2 Cor. 9, 13. Hebr. 13, 16., lässt sich die intransitive Bedeutung von κοινωνία festhalten, insofern der Mittheilende eben durch die Mittheilung sich mit dem Empfangenden in Gemeinschaft setzt und an seinen Bedürfnissen Theil nimmt. Es ist also κοινωνία nicht direkt in der aktiven Bedeutung Mittheilung,

Spendung, Beisteuer, collatio, zu nehmen, wiewohl der Sache nach ja allerdings die Theilnehmung, die man zu Stande bringt, in der Mittheilung, die Gemeinschaft, die man veranstaltet, in der Beisteuer bestehen kann, weshalb denn „eine Theilnehmung in Beziehung auf die Armen zu Stande bringen“, hier dem Sinne nach = „eine Kollekte für sie machen“ ist. Der Apostel sagt verringernd *κοινωνίαν τινά*, obgleich die Beisteuer, wie aus 1 Cor. 16, 4. sich schliessen lässt, an sich nicht gering gewesen sein kann, weil ihm auch die grösste leibliche Gabe gering erscheint im Verhältniss zu der geistlichen Gabe, welche Macedonien und Achaja von Jerusalem zuvor empfangen hat, vgl. v. 27. *εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ*] Bekanntlich war die jerusalemische Christengemeinde verarmt. Die *πτωχοὶ τῶν ἁγίων* sind also hier wohl die armen Heiligen überhaupt. Talia sunt nigrae lanarum, ovorum oblonga bemerkt Grotius. Vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 320. S. 627. Ueber die hier erwähnte Kollekte der Macedonier und Achäer für die armen Heiligen in Jerusalem vgl. 1 Cor. 16, 1 ff. 2 Cor. K. 8. u. 9.

V. 27. *εὐδόκησαν γὰρ καὶ ὀφείλεται αὐτῶν εἶσιν*] Est egregia ἀναφορά simul cum ἐπαγορῳ. Grotius. Allerdings wird das *εὐδόκησαν* wieder aufgenommen, um daran die Bemerkung zu knüpfen, dass dieser freiwillige Entschluss sich zugleich als Erfüllung einer schuldigen Pflicht betrachten lasse. „Denn sie liebten es, und sie sind ihre Schuldner.“ *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη*] „denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Theil genommen haben.“ Man sagt *κοινωνεῖν τινας* Hebr. 2, 14., und wie hier und sonst immer im N. T., *κοινωνεῖν τινι* vgl. 12, 13. Gal 6, 6. Phil. 4, 15. 1 Tim. 5, 22. 1 Petr. 4, 13. 2 Joh. 11. *τὰ πνευματικά* nicht gerade mit Theodoret *τὰ τοῦ πνεύματος δῶρα*, sondern im Gegensatze zu *τὰ σαρκικά* die Güter der Christen, welche, allerdings weil sie eben vom *πνεῦμα* ausgehen, selbst geistlicher Natur sind, wie Glaube, Liebe, Hoffnung, Sündenvergebung, Friede u. s. f. Diese sind ursprünglich Besitzthum der jerusalemischen Muttergemeinde, von der sie auf die Heidengemeinden übergegangen sind. *ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς*] „so sind sie schuldig auch mit den leiblichen Gütern ihnen zu dienen.“ Denn die höhere Gabe erfordert doch mindestens die geringere Gegengabe. Vgl. 1 Cor. 9, 11. *τὰ σαρκικά* bildet hier nicht den ethischen, sondern den physischen Gegensatz zu *τὰ πνευματικά*, wie das Irdische zum Himmlischen. Es sind die Güter, welche leiblicher, d. i. materieller, irdischer Beschaffenheit sind. Die meisten Ausleger nehmen an, Paulus habe durch v. 26. u. 27. mittelbar und verdeckt die römischen Christen auffordern wollen, die armen Judenchristen in Jerusalem gleichfalls zu unterstützen. Doch einmal würde er wohl, wenn dies seine Absicht war, es direkt und offen gethan haben, und dann betrachtete er auch die Kollekte als abgeschlossen. Eher liesse sich eine wiederholte allgemeine Hinweisung der Heidenchristen auf ihr rechtes Verhalten gegen ihre jüdischen Brüder anneh-

men. Indess könnte der Apostel auch ohne besondere Nebenabsicht das gesagt haben, was er v. 26. u. 27. sagt.

V. 28. *τοῦτο οὖν ἐπιτέλεσας*] „wenn ich nun dies vollbracht haben werde.“ *τοῦτο* dieses d. i. dieses Geschäft, diese Dienstreise nach Jerusalem. *καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον*] „und wenn ich ihnen diese Frucht versiegelt haben werde.“ *σφραγίσθαι* versiegeln, bestätigen, vgl. Joh. 3, 33. 6, 27., d. i. sicher einhändigen, *ἀσφαλῶς παραδιδόναι*, oder: als ihr Eigenthum überweisen, als ihr Besitzthum bestätigen. *σφραγίσθαι* ist also im bildlichen, nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, weder = „wenn ich ihnen das Geld versiegelt überbracht habe“, was *σφραγίσθαι* gar nicht heisst, noch = „wenn ich sie mit Brief und Siegel über die richtige Ablieferung ihrer Sammlung sicher gestellt habe“, wo dann *αὐτοῖς*, gegen *αὐτῶν* und *αὐτοῖς* v. 27., sich nicht auf die *ἄγιοι* v. 25. u. 26., sondern auf die Macedonischen und Achäischen Christen beziehen soll. Beide Auffassungen ergeben übrigens einen des Apostels wenig würdigen, fast kleinlich lächerlichen Sinn. Eben so unpassend aber ist auch die Erklärung: „wenn ich ihnen diese Frucht durch meine Autorität bestätigt haben werde“, indem ich ihnen nämlich über die besteuernden Gemeinden und die Summe der Beisteuer Rechenschaft ablege, und die Kollekte treulich überliefere. *τὸν καρπὸν τοῦτον* diese Frucht, d. i. diesen Ertrag, nämlich *τῆς κοινωνίας* v. 26., oder auch *τῆς φιλαδελφίας*, nicht *τῆς ἀποστολῆς*, meiner apostolischen Betriebsamkeit. Eher könnte die leibliche Spende als Frucht der empfangenen geistlichen Spende bezeichnet sein. Doch ist die gegebene Auffassung wohl einfacher und näher liegend. *ἀπελεύσομαι*] ich werde weggehen Joh. 6, 68., näml. von Jerusalem weg = ich werde reisen. *δι' ὑμῶν*] d. h. durch eure Stadt, vgl. 2 Cor. 1, 16. *εἰς τὴν Σπανίαν*] Lachmann und Tischendorf nach nicht ganz ausreichenden Zeugen *εἰς Σπανίαν*. Vgl. v. 24.

V. 29. *οἶδα δέ*] Paulus weiss aber, ist überzeugt, dass er in der Segensfülle Christi zu den Römern kommen werde, weil weder ihm der Reichthum der Gnade und der Gaben des apostolischen Amtes, noch ihnen die rechte Empfänglichkeit zur Aufnahme derselben fehlen wird. *ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς — ἐλεύσομαι*] Ueber diese Verbindung des Participiums mit dem Verbum finitum desselben Zeitwortes vgl. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 558. S. 1103. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. §. 676. 3. S. 376. Eben so 1 Cor. 2, 1.: *ἐλθὼν — ἦλθον. ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ*] „in der Fülle des Segens Christi“, d. i. so dass ich reichen Segen von Christo mitbringe. Vgl. 1, 11. *ἐν* bei d. i. ausgestattet mit, oder darbietend, *πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ παρέχων ὑμῖν*. Vgl. 2 Cor. 2, 1.: *ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν = λύπην ὑμῖν παρέχων*, vgl. v. 2.: *εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς*. Ueber *πλήρωμα εὐλογίας* vgl. zu 11, 12. Die lect. rec. ist *ἐν πληρώματι εὐλογίας τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ*. Schon Mill bezeichnete *τοῦ εὐαγγελίου τοῦ* als Glossem aus v. 19. Diese Worte sind dann von Griesbach, Lachmann, Tischendorf u. A. weggelassen

worden. Allerdings fehlen sie in ABCDEFG. al., auch Cod. Sinait.*. It. al. Clem. al., und sind demnach höchst wahrscheinlich unächt.

V. 30—32. Paulus ersucht die Römergemeinde für diese zunächst bevorstehende Reise nach Jerusalem um ihre Fürbitte. Vgl. 2 Cor. 1, 11. Phil. 1, 19. Philem. 22. Denn schon jetzt erfüllt ihn die Ahnung der ihm in Judäa von Seiten der Ungläubigen bevorstehenden Drangsale, vgl. AG. 20, 22 f. 21, 10 ff., so wie die Befürchtung, dass auch die Gläubigen aus der Beschneidung in ihrem Misstrauen gegen ihn den antijudaistischen Apostel, vgl. AG. 21, 21., die Gaben der Heidenchristen nicht wohlgefällig aufnehmen möchten. Zu παρακαλεῖν δια vgl. 12, 1. Der Apostel ermahnt aber nicht nur durch Christum, sondern auch διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος] d. i. die Liebe, welche der Geist uns einflösst, welche φιλαδελφία Paulus hier für sich in Anspruch nimmt. Vgl. Gal. 5, 22. Es liegt jedenfalls näher, hier an die vom Geiste in uns gewirkte Liebe als Motiv zur brüderlichen Fürbitte, als mit Chrysost. Theophyl. u. A. an die Liebe des Geistes zu uns zu denken. συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν] Vgl. Col. 4, 12., auch 2, 1. u. 1, 29. In mannigfacher Beziehung kann das Gebet ein ἀγών genannt. Theils sind es innere geistliche Feinde, wider die zu kämpfen ist, die σάρξ mit ihrer Lust und Furcht, der κόσμος mit seiner Lockung und Drohung, der διάβολος, der sei es unmittelbar, oder mittelst der σάρξ und des κόσμος die Seele bestürmt; theils sind es äusserliche Feinde, bestimmte Leiden, Gefahren und Widerwärtigkeiten, gegen welche der Gebetskampf zu richten ist. Aber das Gebet ist nicht nur ein Kampf, insofern es die Feinde der Seele zurückschlagen, sondern auch insofern es den Freund der Seele, den die Erhöhung verzögernden und prüfend sich als Feind verstellenden Gott gewinnen will (vgl. Jakobs Kampf 1 Mos. K. 32.). An unserer Stelle nun wird bei der Allgemeinheit des Ausdruckes zu beruhen, und bei dem ἀγωνίζεσθαι des Apostels und dem συναγωνίζεσθαι der Römergemeinde nur an den anhaltenden Eifer und das ernste Ringen zu denken sein, von welchem jedes Gebet, wenn es rechter Art ist und nicht in die Luft ficht, sondern nicht ablässt, bis es sein Ziel erreicht hat, begleitet ist, ohne dass dabei die specifischen Hindernisse, die eben in jedem derartigen Gebete niederzuringen sind, ausdrücklich gedacht und bezeichnet wären. Die Lesart mehrerer Zeugen ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑμῶν ist als richtige Glosse zu betrachten. Denn natürlich sind die Gebete der Gemeinde, nicht die des Apostels gemeint, wie die Lesart des Vigl. Taps. ἐν ταῖς προσευχαῖς μου voraussetzt. ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν ist an ἐν ταῖς προσευχαῖς anzuschliessen. Die Wiederholung des Artikels (ἐν ταῖς προσευχαῖς ταῖς κτλ.) ist deshalb nicht nothwendig, weil man προσεύχεσθαι ὑπὲρ τινος, vgl. Col. 1, 9. u. s., sagt. Die Verbindung von ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν mit συναγωνίσασθαι μοι ist schon deshalb unthunlich, weil ἀγωνίζεσθαι πρὸς τινα s. v. i. als gegen Jemand kämpfen. Der Apostel fordert also seine Leser auf, wie er selber ringt, so auch ihrerseits in ihren

Gebeten, welche sie für sein Wohl zu Gott richten, ringend ihm zur Seite zu stehen. ἵνα ἑυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ] Zweck des συναγωνίσασθαι ἐν ταῖς προσευχαῖς. Zur Sache vgl. AG. 21, 27 ff., zum Ausdruck ἀπειθούντες Ἰουδαῖοι AG. 14, 2. Sie sind ἀπειθούντες, inobedientes, 11, 31., weil sie Gott, der den Glauben an Christum fordert, den Gehorsam (ὕπακοήν πίστειως 1, 5.) verweigern. καὶ ἵνα] Zur Wiederholung des ἵνα vgl. z. B. 2 Thess. 3, 1. 2. Doch fehlt an unserer Stelle ἵνα in A (B) CD*FG. al., auch Cod. Sinait.*, mehreren Uebersetzungen und Vätern, und ist deshalb von Lachmann und Tischendorf getilgt. In der That könnte es leicht späteres Einschleissel der Abschreiber sein. Vgl. z. B. 15, 32. 16, 2. Col. 4, 8. ἡ διακονία μου] Nach BD*FG. haben Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., δωροφορία (Ambrst.: munus meorum oblatio) statt διακονία recipirt. Doch ist die Beglaubigung zu gering, die Bezeichnung δωροφορία etwas unart, und διακονία durch v. 25. (διακονῶν τοῖς ἀγίοις) geschützt. δωροφορία ist also nur als Interpretation zu betrachten, insofern die διακονία in diesem Falle eben in der δωροφορία bestand. ἡ εἰς Ἱερουσαλὴμ] Vgl. τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἀγίους 2 Cor. 8, 4. 9, 1. Es ist die für Jerusalem bestimmte Dienstleistung. Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., lesen mit nicht ausreichender Beglaubigung ἡ ἐν statt ἡ εἰς. Einige Zeugen haben auch εἰς oder ἐν ohne den Artikel ἡ. εὐπρόσδεκτος γένηται τοῖς ἀγίοις] „den Heiligen wohlgefällig sei“, gute Aufnahme bei den Heiligen finde, näml. den Heiligen daselbst, zu Jerusalem. Zu εὐπρόσδεκτος vgl. 15, 16. 2 Cor. 6, 2. 8, 12. ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς] bezeichnet den Zweck von v. 31., also den Endzweck von v. 30. Vgl. Gal. 4, 5. Dieser Endzweck ward nicht erfüllt, da Paulus als Gefangener nach Rom gelangte, AG. 23, 11. 28, 14. 16. Lachmann liest nach AC67**71. (so auch Cod. Sinait.*) Ruf. ἐλθὼν mit Weglassung des folgenden καί, was nur als elegante Konstruktionsänderung der Abschreiber zu betrachten ist. διὰ θελήματος θεοῦ] vgl. 1, 10. Hebr. 6, 3. 1 Cor. 4, 19. Der Wille Gottes ist der den gemeinsamen Gebeten zustimmende, sie erhörende Gotteswille. Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., lesen nur nach B. κυρίου Ἰησοῦ statt θεοῦ, D*EFG. It. haben Χριστοῦ Ἰησοῦ, Cod. Sinait.* Ambrst. Ἰησοῦ Χριστοῦ. καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν] „und mich mit euch erquicke“, d. i. dass wir uns in unserem gegenseitigen Glaubensverkehre an einander erfreuen, vgl. 1, 11. 12. 1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 7, 13. Es ist also hier nicht speciell von einem Erholen des Apostels von seinen Kämpfen in Judäa, der Gemeinde von ihren Gebetskämpfen die Rede. Die Worte καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν hat Tischendorf ed. 1., weil sie in B fehlen, bei anderen kritischen Zeugen variiren, ganz weggelassen, aber ed. 2. restituirt.

V. 33. Schlussvotum. Sehr unpassend bemerkt Grotius: Hoc dicit, ut hoc magis Romanos a rixis avertat. Danach soll dieser Segenswunsch sich auf den Inhalt des dem Epilog vorausgehenden, letzten

Abschnittes K. 14. u. 15. zurückbeziehen. Doch die Ermahnung zur Eintracht K. 14. u. 15., 1—13. war schon 15., 13. durch ein entsprechendes Votum abgeschlossen, hier liegt der Gedanke daran fern, und der Segenswunsch schliesst offenbar nur den Epilog 15., 14—32. ab. Eher könnte der Apostel durch die Erwähnung des Unfriedens, der seiner in Judäa wartete, auf den Gedanken an den Gott des Friedens geleitet worden sein. Doch solcher Unfriede war ja in Rom nicht zu finden. Ueberdies ist die hier gebrauchte Formel dem Apostel auch sonst geläufig, vgl. 16., 20. (2 Cor. 13., 11.) Phil. 4., 9. 1 Thess. 5., 23. 2 Thess. 3., 16. s. auch Hebr. 13., 20., und es wird demnach unter *εἰρήνη* auch hier nicht der irdische, menschliche, sondern der göttliche, himmlische Friede, die *εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν* 5., 1. zu verstehen sein, für dessen Anwinschung es keiner besonderen Veranlassung und Beziehung bedurfte. *Ἀμήν*] was in AFG. 80. Boern. fehlt, könnte möglicher Weise liturgisches Additament sein.

Sechzehntes Kapitel.

V. 1. u. 2. Empfehlung der Phöbe. *Συνίστημι δὲ ὑμῖν*] „Ich empfehle euch aber.“ Zu *συνίστημι* im Sinne von empfehlen vgl. 2 Cor. 5., 12. 10., 12. 18. *Φοίβην*] Nach der sehr wahrscheinlichen Ansicht der meisten Ausleger die Ueberbringerin des Briefes. So schon die Unterschrift des Briefes. Der Eigennamen Phöbus findet sich bei Martial Epigr. 3., 89., Phöbe bei Sueton Aug. c. 65. Wenn Bengel bemerkt, Nomina ex diis gentium sumta retinere Christiani in memoriam gentilismi relict: so ist als Grund dieser Beibehaltung heidnischer Götternamen von Seiten der Christen wohl vielmehr einfach der anzugeben, dass jene ursprüngliche religiöse Bedeutung und Beziehung sich im gewöhnlichen Gebrauche ganz verwischt hatte. *τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν*] Erster Beweggrund zur Berücksichtigung der apostolischen Empfehlung, dass sie nämlich eine christliche Schwester ist. *οὐσαν διάκονον*] Zweiter Beweggrund. Es ist nicht zu erklären *ἄχρι τοῦ δεῦρο οὐσαν διάκονον*, oder *ἥτις ἦν διάκονος μέχρι τοῦ νῦν*, als ob Phöbe nicht auch als Diakonissin eine Reise nach Rom hätte unternehmen können, sondern: welche Diakonissin ist. Ueber die Diakonissen (*αἱ διάκονοι*, ministræ bei Plinius ep. 10., 97.) als die Armen-, Kranken- und Fremdenpflegerinnen der Gemeinde vgl. Bingham Orig. I. p. 341 sqq. Suicer Thes. eccles. I. p. 866. Ziegler de diac. et diaconiss. vet. eccl. Viteb. 1678. u. Neander Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. christl. Kirche durch d. Apostel B. I. S. 265 f. *τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεῖ*] Kenchreä war bekanntlich die östliche Hafenstadt

Korinths am saronischen Meerbusen, ungefähr siebenzig Stadien von Korinth entfernt. Vgl. AG. 18., 18. u. Wetstein z. u. St. *) Wahrscheinlich hatte Paulus auch die Gemeinde in Kenchreä, wie die in Korinth gegründet. *ἵνα αὐτὴν προσδέξῃσθε*] Zweck der Empfehlung. *ἐν κυρίῳ*] charakterisirt das *προσδέχεσθαι* als ein in der Gemeinschaft mit dem Herrn, im Herrn, d. i. im christlichen Sinne geschehendes. Eben so Phil. 2., 29. *Hodie dicimus christiano more*. Bengel. Vgl. Harless zu Eph. 4., 1. S. 336 f. *ἀξίως τῶν ἁγίων*] Die Heiligen können entweder die aufnehmenden oder die aufgenommenen Heiligen sein. Im ersten Falle ist zu erklären: „Wie es Heiligen geziemt“, nämll. die Brüder und Schwestern aufzunehmen, im zweiten Falle: sicut sanctos excipi oportet. Grotius. Die erste Erklärung liegt näher, indem *ἀξίως τῶν ἁγίων* sich auf das aktive *προσδέξ.* bezieht und das *ἐν κυρίῳ* näher bestimmt. Zu *ἀξίως* mit dem Genitiv vgl. Phil. 1., 27. Col. 1., 10. 1 Thess. 2., 12. 3 Joh. 6. Matthiä Ausf. gr. Gr. §. 363. S. 677. *καὶ παραστήτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῆσι πράγματι*] „und ihr beistehet in welcher Angelegenheit sie euer irgend bedarf.“ *παραστήναι τινι* Jemandem zur Seite stehen AG. 1., 10. 9., 39. 27., 23., ihm beistehen, helfen 2 Tim. 4., 17. *καὶ γὰρ αὐτῇ*] denn auch diese. Offenbar passender haben Bengel, Knapp, Lachmann, Tischendorf u. A. *καὶ γὰρ αὐτῇ* denn auch sie selbst recipirt. Es führt das Motiv für den ihr zu leistenden Beistand ein. Vgl. 1 Cor. 16., 10. Phil. 2., 29 f. *προστάτις πολλῶν ἐγενήθη*] In *προστάτις* ist nicht das stehende Amt einer sogenannten Fremdenpatronin, vgl. zu 12., 8., zu finden, wogegen schon die hinzugefügten Genitive und das Verbum *ἐγενήθη* sprechen. Vielmehr ist *προστάτις* patrona, Beschützerin, Gönnerin, Fürsorgerin, nämll. der Fremden, Armen, Kranken, wozu ihr Diakonissenamt ihr reichliche Gelegenheit bot. In *παραστήτε* und *προστάτις* scheint eine Paronomasie obzuwalten. Ueber *ἐγενήθη* die spätere (dorische) Form statt *ἐγένετο* vgl. Lobeck ad Phryn. p. 108 f. *καὶ αὐτοῦ ἐμοῦ*] und meiner selbst, worin ein verstärkter Grund für ihn enthalten ist, sie zu empfehlen, und für die Gemeinde, die Empfehlung zu berücksichtigen. Wann und in welcher Weise Phöbe dem Apostel beigestanden habe, wissen wir nicht.

V. 3—16. Grüsse.

V. 3. u. 4. *Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν*] Nach weit überwiegenden Zeugnissen ist mit Recht von Bengel, Griesbach, Knapp, Lachmann, Tischendorf u. A. die Form *Πρίσκαν* (2 Tim. 4., 19.) statt *Πρίσκιλλαν* (AG. 18., 2. vgl. 1 Cor. 16., 19.) recipirt. *Πρίσκιλλα*

*) Strabo VIII. p. 582. C. sagt: ἀρχὴ δὲ τῆς παραλλίας ἐκατέρας τῆς μὲν τὸ Λέχαιον, τῆς δὲ Κεγχρεαὶ κόμη καὶ λιμὴν, ἀπέχων τῆς πόλεως ὅσον ὁ στάδιον· τούτῳ μὲν οὖν χρωῶνται πρὸς τοὺς ἐκ τῆς Ἀσίας, πρὸς δὲ τοὺς ἐκ τῆς Ἰταλίας τῇ Λεχαίῳ. u. VIII. p. 567. B.: Κεγχρεαὶ τὸ τῶν Κορινθίων ἐπὶ τὰ πρὸς ἑω μέρη ναύσταθμον.

ist das *ὄνομα ὑποκοριστικόν* (Diminutivum) von *Πρίσκα*, vgl. Livia und Livilla, Drusa und Drusilla, Quinta und Quintilla, Secunda und Secundilla u. Grotius z. u. St. Ueber den Zelttuchmacher Aquila und seine Gattin Priscilla vgl. ausser AG. 18, 2 ff., wo wir sehen, dass er aus dem Pontus gebürtig und unter der Judenverfolgung des Claudius mit seinem Weibe von Rom nach Korinth gezogen war, AG. 18, 18. 26. 1 Cor. 16, 19., aus welchen Stellen sich ergibt, dass sie sich von Korinth nach Ephesus übergesiedelt haben. Später, wie unsere Stelle zeigt, waren sie also wieder nach Rom zurückgekehrt, (Discas hinc edictum Claudii contra Judaeos non diu viguisse, acribus, ut ferme talia, initiis, incurioso fine, ut loquitur Tacitus. Grotius.), und zuletzt 2 Tim. 4, 19. treffen wir sie wieder in Ephesus an. *τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*] Sie sind Mitarbeiter in Christo Jesu, insofern Jesus Christus gleichsam die Sphäre ist, in der ihre Arbeit sich bewegt, so dass also der Ausdruck gleichbedeutend ist mit: „Sie arbeiten mit mir an der Sache Jesu Christi, sie treiben mit mir das Werk Jesu Christi.“ Eine Probe ihrer Arbeit liefert AG. 18, 26. *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν*] sc. *ὑπὸ τὸν σίδηρον*, unter das Richtbeil. Der Ausdruck ist schwerlich eigentlich zu nehmen. Denn weder ist wahrscheinlich, dass ein solcher Moment aus dem Leben des Paulus, in welchem er selbst der Hinrichtung nahe war, uns gänzlich unbekannt geblieben wäre, noch auch dass in solchem Falle die Stellvertretung von Aquila und Priscilla gefordert, oder auch nur die des Einen angenommen und vom Apostel selbst zugelassen worden wäre. Vielmehr ist die Bezeichnung *ὑποτιθέναι τὸν τράχηλον* bildlich zu fassen von der Uebernahme der äussersten Lebensgefahr zum Zwecke der Lebenserhaltung des Apostels. Ob dies zu Korinth AG. 18, 12 ff. oder zu Ephesus AG. 19, 23 ff., vgl. auch 1 Cor. 15, 32., oder sonst wo geschehen sei, wissen wir nicht. Die Erklärung des Wetstein *ὑποτιθέναι pignori opponere, verpfänden*, so dass hier von einer Seitens des Aquila und der Priscilla für den Apostel übernommenen Bürgschaft die Rede wäre, ist zwar sprachlich möglich, aber sachlich fern liegend. *οἵτινες* quippe qui, führt den Grund seiner Begrüssung des Aquila und der Priscilla seiner Mitarbeiter im Herrn v. 3. ein, weshalb v. 4. nicht etwa als eine bloss beiläufige Nebenbemerkung enthaltend in Klammern zu schliessen ist. *οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ*] der ich nämlich durch die aufopfernde Liebe am Leben erhalten worden bin, *ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν*] sc. *εὐχαριστοῦσι*, dafür nämlich, dass sie mich, den Apostel der Heiden 11, 13., erhalten haben. Nicht: „weil auch sie sich um die Heidenbekehrung verdient gemacht“, oder wie Chrysostomus will: „für ihre Gastfreundschaft und Freigebigkeit.“

V. 5. *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*] Vgl. 1 Cor. 16, 19 Col. 4, 15. Philem. 2. In grösseren Städten wurden die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen, weil ein Haus sie nicht fasste, in verschiedenen Lokalen gehalten. Aquila und Priscilla, die wahrscheinlich

wohlhabend waren und daher eine grössere Wohnung bezogen hatten, hatten nicht nur zu Rom, sondern auch zu Ephesus, vgl. die angef. Corintherstelle, ihr Haus zu einer solchen Versammlung eines Theiles der Stadtgemeinde dargeboten. *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν* heisst also: und die Gemeinde in ihrem Hause, nicht: und ihre Hausgenossenschaft, denn dies wäre *ὁ ἅγιος οἶκος*, nicht *ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία*. *Ἀσπάσασθε Ἐπαίνετον τὸν ἀγαπητὸν μου*] Der Name Epänetus ist bei den Griechen nicht selten. Eustathius bemerkt: *ἐπαίνετος τὸ ἐπίθετον καὶ Ἐπαίνετος κύριον*. Den hier genannten Epänetus kennen wir eben so wenig als die übrigen v. 5—15. aufgeführten Personen. Sämmtliche Namen kommen ausser vielleicht *Ροῦφος* v. 13. sonst im N. T. nicht mehr vor. Da Epänetus *ἀπαρχή* genannt wird, so war er wahrscheinlich, weil die Apostel sich immer zuerst an die Juden wandten, vgl. AG. 18, 6., Judenchrist. Nach der patristischen Sage sollen die meisten der v. 5—15. Genannten zu den 70 Jüngern gehört haben und Bischöfe (Epänetus wird als Episcopus Carthaginensis bezeichnet, vgl. Calov z. u. St.) und Märtyrer gewesen sein. *ὅς ἐστιν ἀπαρχή τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*] „welcher Asiens Erstling in Beziehung auf Christum ist“, d. i. welcher unter den Asiaten zuerst an Christum gläubig geworden ist Ueber *ἀπαρχή* cum genit. partit. vgl. zu 8, 23. *Ἀσία* ist Asia cis Taurum, die Asia proconsularis der Römer, Kleinasien. Die Lesart *τῆς Ἀσίας* statt der recept. *τῆς Ἀχαΐας* haben mit Recht Grotius, Mill und Bengel gebilligt, Griesbach, Knapp, Lachmann, Tischendorf u. A. nach ABCD* EFG. al. (so auch Cod. Sinait.) mehreren Versionen und Patres aufgenommen. Dass die var. lect. *Ἀχαΐας* schon alt sei, zeigt die Peschito. Sie ist aber entweder aus 1 Cor. 16, 15. zuerst an den Rand geschrieben und dann in den Text gekommen, oder daher entstanden, dass die Abschreiber meinten, Paulus müsse, da er den Römerbrief in Korinth geschrieben, die *ἀπαρχή τῆς Ἀχαΐας* namhaft machen. Die umgekehrte Annahme, dass nämlich *Ἀσίας* spätere Korrektur sei, indem *Ἀχαΐας* mit 1 Cor. 16, 15. zu collidiren schien, ist darum unwahrscheinlich, weil die Kirchenväter, welche an unserer Stelle *Ἀχαΐας* lasen und erklärten, keinen derartigen Widerspruch wahrgenommen und hervor gehoben haben. Dieser Widerspruch ist aber in der That bei der Lesart *Ἀχαΐας* vorhanden, und die versuchte Lösung, dass *ἀπαρχή* = *ἀπαρχή τις* Jak. 1, 18., welcher ist ein Erstling, einer der Erstbekehrten, oder dass Epänetus mit zum Hause des Stephanas 1 Cor. 16, 15. gehört habe, erscheint nur als ein unerträglicher Nothbehelf. So stimmen also äussere Zeugnisse und innere Gründe für die Lesart *Ἀσίας*.

V. 6. *ἀσπάσασθε Μαριάμ*] Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., lesen nach ABC. al. Syr. *Μαρίαν*. Der Name deutet auf eine Judenchristin. *ἥτις πολλὰ ἐκοιτάσεν εἰς ἡμᾶς*] „die sich viel gemühet hat für mich.“ Vgl. *ὁ κόπος τῆς ἀγάπης* 1 Thess. 1, 3. Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2., haben die schon von

Griesbach und Knapp gebilligte Lesart *εἰς ὑμᾶς* statt *εἰς ἡμᾶς* nach AC* al. (so auch Cod. Sinait.) Syr. utr. al. Chrys. al. recipirt. DEFG. Vulg. It. Ambrst. al. haben *ἐν ἡμῖν*. Doch der Dank für Marias Bemühungen um ihn selber (*εἰς ἡμᾶς*) oder auch die Anerkennung ihrer Arbeit überhaupt (vgl. *τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ* und *ἦτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ* v. 12.) konnte wohl dem Apostel einen Beweggrund (vgl. *ἦτις* quippe quae) zum Grusse darbieten, nicht aber ihre Arbeit gerade für die Römer (*εἰς ὑμᾶς*). Dies letztere Moment hätte eher ein Motiv zur Empfehlung als zur Begrüssung abgegeben. Ueberdies brauchte eine den Römern selbst so bekannte Sache ihnen nicht erst vom Apostel gleichsam notificirt zu werden. Ist also *εἰς ἡμᾶς* als die vorzüglichere Lesart zu betrachten, so fällt schon deshalb von selbst die versuchte Beziehung von *ἐκοπίασεν* auf Lehrthätigkeit; denn es ziemt sich wohl für Marien, zu Jesu Füssen zu sitzen, aber nicht Apostel zu belehren. Aber auch bei der Lesart *εἰς ὑμᾶς* erscheint diese Erklärung sprachlich, wie sachlich, verwerflich. Denn *κοπιᾶν* bezeichnet an sich eine praktische Thätigkeit und Bemühung Luk. 5, 5. 12, 27. AG. 20, 35. 1 Cor. 4, 12., und kann die Beziehung auf Lehrthätigkeit erst aus dem Zusammenhange Gal. 4, 11. Phil. 2, 16., oder durch den bestimmenden Zusatz *ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* 1 Tim. 5, 17. gewinnen. Dazu kömmt, dass es faktisch im N. T. wohl Prophetinnen, vgl. AG. 21, 9., und Diakonissen, aber keine Lehrerinnen gibt, und auch grundsätzlich, vgl. 1 Cor. 14, 34. 35., nicht geben soll. Zwar finden wir Tit 2, 3. *πρεσβυτίδας καλοδιδασκάλους*, doch wird v. 4. sogleich ihre Lehrthätigkeit auf praktische Anweisung der jungen Weiber zur gottwohlgefälligen Führung ihres Berufes als Gattinnen und Mütter beschränkt. An unserer Stelle aber wäre durch das *εἰς ὑμᾶς* eine unbeschränkte Beziehung auf die ganze Gemeinde gegeben. Da nun überdies v. 12. noch drei *κοπιῶσαι* auftreten, so würde diese grosse Anzahl lehrender Weiber uns ein wahres Zerrbild einer ächt apostolischen Gemeindeverfassung darstellen. Möglich übrigens, dass das *κοπιᾶν* dieser christlichen Frauen keine freie Liebesthätigkeit, vgl. 1 Cor. 16, 15. 16., sondern eine Bethätigung des Diakonissenamtes war, vgl. Löhle Aporismen über die neutestamentl. Aemter S. 92 f.

V. 7. *ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον*] Andronicus war ein bei den Römern sehr gebräuchlicher Name. *καὶ Ἰουλίαν*] Einige halten *Ἰουλίαν* für den Akkusativ von *Ἰουλίᾳ*. So schon Chrysostomus. Junia wäre dann die Gattin, vgl. v. 3., oder auch die Schwester, vgl. v. 15., des Andronicus gewesen. Ist es als Mannsname zu betrachten, so ist nicht *Ἰουλίαν*, sondern *Ἰουνιᾶν* zu schreiben, weil die Griechen den Namen Junianus oder Junianus in *Ἰουνιᾶς* contrahirten. *τοὺς συγγενεῖς μου*] meine Verwandten, nicht: meine Stamm- oder Volksgenossen. Denn *οἱ συγγενεῖς* sind an sich immer Blutsverwandte, vgl. Mark. 6, 4. Luk. 1, 36. 58. 2, 44. 14, 12. 21, 16. Joh. 18, 26. AG. 10, 24. Die Bedeutung „Volksgenossen“ ergibt sich nur aus dem Contexte oder der hinzugefügten Näherbestimmung, vgl. Röm. 9, 3.

Ueberdies enthält *τοὺς συγγενεῖς μου* hier das Motiv seiner Begrüssung. Volksverwandte aber hatte der Apostel ohne Zweifel noch mehrere in der Römergemeinde, und auch Aquila und Priscilla und Maria, wahrscheinlich auch Epänetus, waren Judenchristen, so dass um so weniger Grund vorhanden war, gerade Andronicus und Junias als solche zu bezeichnen. Dass auch v. 11. 21. Verwandte des Paulus vorkommen, ist kein entscheidender Gegengrund; denn wir wissen nicht, wie zahlreich, weitverzweigt und verbreitet die Familie des Apostels war. *καὶ συναίχμαλώτους μου*] Wann, wo und wie lange sie mit Paulo gefangen waren, wissen wir nicht. Dass der Apostel zu verschiedenen Malen im Gefängnisse sich befand, zeigt 2 Cor. 6, 5. Clemens epist. 1. ad Corinth. c. 5. berichtet: *διὰ ζήλον [ὁ] Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑ[πέσχε]ν, ἐπτάκις δεσμὰ φορέσας κτλ. οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*] Luther: „welche sind berühmte Apostel.“ So schon Orig. Chrysostom. Theodor., auch Calvin, Bengel und mehrere Neuere. Es wäre dann also zu erklären: ausgezeichnet unter den Aposteln, im Sinne von: ausgezeichnete Apostel. Doch Paulus gebraucht den Ausdruck *ἀπόστολος* sonst niemals im weiteren Sinne, und selbst AG. 14, 4. 14. ist die Bezeichnung eigentlich auf Paulum und nur katachrestisch mit auf Barnabas bezogen. Vgl. Phil. 1, 1. Ist hier eine Frau Junia und nicht ein Mann Junias gemeint, so fällt diese Erklärung überdies von selbst. Es ist also jedenfalls die Erklärung: ausgezeichnet d. i. rühmlichst bekannt bei den Aposteln vorzuziehen, so dass sie also in besonders nahem Verhältnisse zu den Aposteln gestanden haben müssen. *ἐπίσημος* ist wie insignis vox media, vgl. Matth. 27, 16.: *δέσμιος ἐπίσημος*. An unserer Stelle natürlich im guten Sinne. *οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χριστῷ*] Wie Paulus sonst hervorhebt, dass er der Zuletztberufene unter den Aposteln sei, vgl. 1 Cor. 15, 8., so ordnet er sich hier in Demuth auch seinen Verwandten unter, die vor ihm gläubig geworden waren. Dass Andron. und Jun. so alte Christen und Verwandte des Paulus waren, mochte wohl mit dazu beitragen, sie zu *ἐπισήμοις ἐν τοῖς ἀποστόλοις* zu machen. Venerabilis facit aetas, in Christo maxime. Bengel. Möglich, dass sie schon beim Pfingstfeste bekehrt wurden, und mit zu denen gehörten, welche die ersten Keime des Evangeliums nach Rom brachten. Vgl. d. Einl. Lachmann und Tischendorf haben nach AB. (so auch Cod. Sinait.) die alexandrinische Form *γέγοναν* statt *γεγόνασιν* recipirt. Vgl. Fritzsche ad Marc. p. 641. Die Lesart in DEFG. *τοῖς πρὸ ἐμοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* statt *οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χριστῷ* ist falsches Glossem der Abschreiber, welche *οἱ* statt auf *Ἄνδρ.* u. *Ἰουν.* auf *τοῖς ἀποστόλοις* bezogen.

V. 8. *ἀσπάσασθε Ἀμπλίαν*] Auch dieser Eigename ist *Ἀμπλιᾶν* zu accentuiren, weil er griechische Contraktion aus *Ampliatius* ist. Mehrere Zeugen bieten wirklich die Form *Ἀμπλιάτον* dar. *τὸν ἀγαπητὸν μου ἐν κυρίῳ*] Estius bemerkt: *ἐν κυρίῳ* addit ut Christianam declarat dilectionem. Vgl. zu v. 2.

V. 9. ἀσπάσασθε Οὐρβανόν] Urbanus ist römischer Name. τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ] vgl. v. 3. καὶ Στάχυν τὸν ἀγαπητὸν μου] vgl. v. 12. Στάχυν ist griechischer Name.

V. 10. ἀσπάσασθε Ἀπελλήν] Vgl. Horat. Sat. I, 5, 100.: Credat Judaeus Apella, non ego. Es ist aber der hier genannte Ἀπελλῆς nicht mit Ἀπολλῶς AG. 18, 24. 1 Cor. 1, 12. zu verwechseln, wie Orig. Grotius u. A. gethan. Nach der von Heindorf zur Horat. Sat. a. a. O. beigebrachten Notiz des Bentley: Judaei habitabant trans Tiberim, et multo maximam partem erant libertini, ut fatetur Philo in legat. ad Cajum. Apella autem libertinorum nomen, satis frequens in inscriptionibus vetustis Cic. epist. 7, 25.: Ne Apellae quidem liberto tuo dixeris, könnte man combiniren, auch unser Appelles habe zum Stande der libertini gehört, wodurch dann die Erklärung οἱ Ἀριστοβούλου, οἱ Ναρκίσσου v. 11. von den Sklaven des Aristob. und Narciss. unterstützt würde. Paulus würde dann nämlich v. 10. u. 11. römische Christen aus dem Stande der Sklaven und Freigelassenen zusammenstellen. Dazu hätten wir dann auch den Ἡρωδίων v. 11. zu rechnen, und so würde sich auch erklären, warum er diesen Herodion, seinen Verwandten, hier und nicht neben Andronicus und Junias, gleichfalls seinen Verwandten, v. 7. aufführt. τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ] den Bewährten in Christo = den bewährten, erprobten Christen. Christus ist als die Sphäre (ἐν) seiner Bewährung gedacht. Als einen Bewährten in Christo muss er sich aber durch seine Thätigkeit für die Sache Christi erwiesen haben. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου] Ἀριστόβουλος ist ein bei den Griechen sehr verbreiteter Eigennamen. Ueber οἱ Ἀριστοβούλου, οἱ Ναρκίσσου v. 11. οἱ Χλόης 1 Cor. 1, 11. vgl. Winer III. K. 3. §. 30. 3. S. 217 f. Der Genitiv bezeichnet im Allgemeinen das Verhältniss der Abhängigkeit oder der Angehörigkeit. Es können also Kinder, Verwandte, Hausgenossen, Sklaven gemeint sein. Eine bestimmtere Erklärung müsste die Geschichte an die Hand geben. Für die ursprünglichen Leser war der Ausdruck klar. Warum uns hier die Sklaven gemeint zu sein scheinen, s. vorher. Der Apostel grüsst aber nicht alle Leute des Aristobulus, nicht τοὺς Ἀριστοβούλου, sondern nur τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου, die von den Leuten des Aristobulus. Natürlich sind damit die Christen unter ihnen gemeint, wie v. 11. in τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ ausdrücklich hinzugesetzt ist. Aristobulus selbst wird nicht begrüsst. Daraus ziehen die Ausleger den wahrscheinlichen Schluss, dass er entweder kein Christ, oder schon todt war, in welchem letzteren Falle er Christ gewesen sein könnte. Möglich bleibt indess doch immer, dass er Christ war und noch lebte, und nur dem Apostel persönlich unbekannt war und zu ihm in keiner näheren Beziehung stand.

V. 11. ἀσπάσασθε Ἡρωδίωνα τὸν συγγενῆ μου] vgl. v. 7. Ἡρωδίων von dem attischen damals sehr gebräuchlichen Namen Ἡρώδης gebildet, wie Καίσαριον von Καῖσαρ. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου, τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ] Nach Grotius Bemerkung: Puto intelligi

Narcissum Claudii libertum (Suet. Claud. c. 28. Tacit. Ann. 12, 57. 13, 1.), in cujus domo aliqui fuerint Christiani., haben Neander u. A. unseren Narcissus für den mächtigen Günstling des Klaudius gehalten, der damals schon todt war. Da der Name Narcissus nicht selten war, so lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.

V. 12. ἀσπάσασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν] Die Frauennamen Τρύφαινα und Τρυφῶσα kommen häufig vor. Sie sind von τρυφάω gebildet, bedeuten also eigentlich ursprünglich s. v. a. delicata, lasciva. τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ] „die im Herrn, d. i. in der Sache des Herrn, gearbeitet haben.“ Vgl. zu v. 3. u. zu v. 6. τὰς κοπιώσας, quae laborarunt, etsi nomen habent ἀπὸ τρυφῆς, a deliciis, ut Naemi. Probabile est, fuisse has duas sorores secundum carnem. Bengel. ἀσπάσασθε Περσίδα] Wie Lydia, Mysa, Syrus, Davus, Geta, Andria, so ist auch Persis ein vom Vaterlande hergenommener Name. τὴν ἀγαπητήν] vgl. 5. 8. 9., wo das μου hinzugesetzt ist, welches nur bei der Anführung von Männern schicklich war. ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ] Vor der Τρύφαινα und Τρυφῶσα wird der Περσίς wie der Μαριὰμ v. 6., das πολλὰ κοπιᾶν zugeschrieben. Gewiss war dies kein müssiger Zusatz. Eben so wenig ist das so häufig sich wiederholende ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ, als blosses Flickwort zu betrachten. Die Liebe des Apostels, wie die Arbeit der Begrüßten, ist durchgehend keine natürlich menschliche, sondern eine christliche, eine im Herrn geheiligte. Wie sich die Demuth des Apostels darin kund gibt, dass ihm ἐν κυρίῳ jeglicher Unterschied auch der von Sklaven und Freien verschwindet, vgl. 1 Cor. 12, 13. Gal. 3, 28., so auch neben seiner Demuth, die wunderbare Zartheit und der Reichtum seiner Liebe darin, dass er Jedem sein specifisches Epitheton und die ihm nach dem Masse seiner Gabe und seines Werkes gebührende Anerkennung zu Theil werden lässt, worin er selbst seine Vorschrift 12, 3 ff. u. 12, 16. befolgt. Fides non facit morosos, sed affabiles. Paulum ne gravitas quidem apostolica impediit. Bengel. Dieses Grusskapitel bewährt seine Aechtheit schon dadurch, dass es wahrlich keine unächten Redensarten enthält.

V. 13. ἀσπάσασθε Ροῦφον] Da Markus 15, 21. Simon von Cyrene der Vater des Alexander und des Rufus genannt wird, woraus hervorgeht, dass jener Rufus in der apostolischen Zeit in besonderem Ansehen stand, Paulus aber an unserer Stelle auch den von ihm namhaft gemachten Rufus durch besonderes Lob auszeichnet, so haben schon seit den Zeiten der Kirchenväter viele Ausleger die Identität der Person des Rufus Mark. 15, 21. und Röm. 16, 13. behauptet. Eximium inter Christianos filium Simonis Cyrenaei. Vide Marc. XV, 21. bemerkt Grotius z. u. St. Die Combination ist sehr wahrscheinlich, obgleich nicht unbedingt gewiss, da der Name Rufus in jenen Zeiten sehr verbreitet war. τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ] nicht = „welcher in Gemeinschaft mit dem Herrn zur Seligkeit erwählt ist“, denn dies wäre kein den Rufus besonders auszeichnendes, sondern ein allen Christen gemeinsames

Prädikat, vgl. Eph. 1, 4. Wir erwarten aber hier, wie bei allen Begrüßten unseres Kapitels ein unterscheidendes Merkmal. ἐκλεκτός wird also = delectus, eximius, auserkoren, ausgezeichnet, sein, und „den Auserkorenen im Herrn“ s. v. a. eximium Christianum, „welcher als Christ ausgezeichnet ist“, bedeuten. ἐκλεκτόν, electum. Insignis appellatio. 2 Joh. v. 1. 13. 1 Tim. 5, 21. bemerkt Bengel. καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἑμοῦ] Die leibliche Mutter des Rufus nennt der Apostel auch seine eigene Mutter wegen der mütterlichen Liebe und Fürsorge, die sie ihm, vielleicht schon während seines Jugendaufenthaltes in Jerusalem, bewiesen haben muss. Vgl. Joh. 19, 27., wo der Herr seine leibliche Mutter die Mutter des Johannes nennt wegen der Liebe und Fürsorge, die er ihr als Sohn beweisen soll. Vgl. auch 1 Cor. 1, 2. αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν, Meyer z. St. u. 1 Cor. 16, 18. Phil. 11.

V. 14. u. 15. Die in diesen beiden Versen Begrüßten erhalten keine besonderen epitheta ornantia. Sie scheinen also in geringerem Masse ausgezeichnet und mit dem Apostel vertraut gewesen zu sein. Paulus eos conjungit, quorum propria erat conjunctio necessitudinis, viciniae etc. Nec potuit non valde exhilarare salutatio nominatim facta ad tenuiores, qui se fortasse ne notos quidem apostolo scirent. Bengel *). ἀσπάζασθε Ἀσύγκριτον] Das adj. verb. ἀσύγκριτος von συγκρίνω bedeutet s. v. a. incomparabilis, unvergleichbar. Als nomen proprium ist Ἀσύγκριτος also ein Name guter Vorbedeutung. Sonst heisst ἀσύγκριτος auch „unvereinbar, ungesellig.“ φλέγοντα] Sehr bekannt war später unter diesem Namen Pflagon der Trallier, der Freigelassene des Hadrian. Ἑρμᾶν] Est nomen libertini hominis contractum ex Ἑρμῶδωρος. Grotius. Diesen Hermas hielten Orig. z. u. St. Euseb. h. e. 3, 3. Hieronym. catal. script. eccl. u. A. für den Verfasser des Buches ὁ Ποιμὴν, welches den Schriften der apostolischen Väter beigezählt wird. Doch der Verfasser des Pastor war der Bruder des römischen Bischofs Pius I. u. lebte c. 150 n. Chr. Vgl. den Canon Murat. Hefele Patr. ap. p. LXXXII. Ritschl altkathol. Kirche 2te Aufl. S. 288 ff. Πατροβᾶν] ein aus Πατρόβιος contrahirter Name. Martial. II, 32, 3.: Vexat saepe meum Patrobas confinis agellum, Contra libertum Caesaris ire times. Suet. Galba c. 20.: Patrobii Nero-

*) Vgl. auch die Bemerkung des Mylius bei Calov z. u. St.: Notanda hic fidelium istorum conditio. Nemo hic nominatur consul, nemo quaestor aut dictator insignitur, minime omnium Episcopatum et Cardinalatum dignitates hic personant: sed operum, laborum, captivitatis titulis plerique notantur. Ita verum etiam in Romana Ecclesia fuit olim, quod Apostolus scribit, Non multi potentes, non multi nobiles. Sed stulta mundi electa sunt a Deo. Papatus autem Caesaris, qualis adjuvante Diabolo, in perniciem religionis, posteris saeculis Romae invaluit, ne umbra quidem Apostolorum aetate istic fuit: tantum abest, ut ille originem ab Apostolis ipsis traxerit.

niani libertus. Ἑρμῆν] Vgl. Plinius ep. 7, 11.: Hermes, libertus meus. Nach ABCD*FG. al. (so auch Cod. Sinait.) haben Lachmann und Tischendorf mit Recht die Ordnung der Namen Ἑρμῆν, Πατροβᾶν, Ἑρμᾶν recipirt. καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς] Wohl nicht Theilnehmer einer Gemeindeversammlung im Hause der Genannten. Dies wäre καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν v. 5. οἱ σὺν αὐτοῖς deutet auf eine dauerndere Lebensverbindung. Es ist aber nicht mit Reiche an eine Missionsgesellschaft zu denken. Denn solche Privatvereine neben dem Apostel- und Evangelistenante und neben der Gesamtgemeinde zur Ausbreitung des Christenthumes, die noch dazu zum Theil ziemlich zahlreich gewesen sein müssten, vgl. v. 15.: καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἀγίους, liegen dem Charakter der apostolischen Zeit ferne und sind auch historisch nicht nachzuweisen. Es scheinen also hier Gemeinschaften von Christen gemeint, welche zur Betreibung gemeinsamer äusserer Lebenszwecke, des Handels, des Handwerkes u. dgl. m. zusammenlebten. Nur die ausdrücklich namhaft gemachten aus diesen Verbindungen waren wohl dem Apostel persönlich bekannt. ἀσπάζασθε Φιλόλογον] Vgl. Sueton de illustr. grammat. c. 7., wo von einem Attejus Philologus die Rede ist, von dem es eben dasselbst c. 10. heisst: Attejus Philologus libertinus Athenis natus, und dann: Philologi adpellationem adsumpsisse videtur, quia, sicut Eratosthenes, qui primus hoc cognomen sibi vindicavit, multiplices variaeque doctrina censebatur. Auch unser Philologus führte wohl aus ähnlichen Gründen seinen Namen. καὶ Ἰουλιᾶν] nicht Ἰουλιᾶν zu schreiben als Contraktion aus Julianus oder Julianus, vgl. zu v. 7. Denn Ἰουλίλα scheint, aus dem folgenden Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ] zu schliessen, die Gattin des Philologus gewesen zu sein. Die Lesart einiger Codices Νηρέαν ist Schreibfehler, denn Νηρέα ist, wie τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ zeigt, Mannsname, von Νηρεύς, ursprünglich ein mythologischer Name. Vgl. v. 1. u. Passow s. v. καὶ Ὀλυμπᾶν] Et hoc contractum pro Ὀλυμπιόδωρον. Grotius. καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἀγίους] vgl. καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς v. 14. Vielleicht dass wir hier die erste christliche Gelehrten- und Abschreibergesellschaft vor uns haben *).

V. 16. ἀσπάζασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγίῳ] Es ist nicht hinzuzudenken, ἐν τῷ ὀνόματί μου, nomine meo, vgl. Bengel, was eben hätte hinzugefügt werden müssen, wenn es verstanden werden sollte. Näher liegt diese Erklärung 1 Thess. 5, 26.: ἀσπάζασθε τοὺς ἀδελφούς πάντας ἐν φιλήματι ἀγίῳ. Die ganz gleiche Grussformel, wie an unserer Stelle s. 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12., wo v. 11. den Sinn der Formel erklärt. Die Liebesgemeinschaft, welche Paulus ihnen durch seine Begrüssungen bezeugt hat, sollen sie sich auch unter einander

*) Richtig bemerkt Calov: In hoc tam prolixo catalogo mirum foret non nominatum S. Petrum si is Romae fuit: quem sine dubio prae aliis salutasset Apostolus.

durch heiligen Kuss bezeugen. Das *φίλημα* wird *ἅγιον* genannt, weil es Ausdruck und Siegel nicht der natürlichen, sondern der christlichen Liebesgemeinschaft war und sein sollte. 1 Petr. 5, 14. heisst es *φίλημα ἀγάπης*, Const. apost. 2, 57. *τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα*, Tertull. de orat. 14. *osculum pacis*. Vgl. noch Justin. Mart. Apolog. I. c. 65.: *ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν*. Vielleicht dass schon in der apostolischen Zeit das *φίλημα ἅγιον* in den Gemeindeversammlungen namentlich bei der Sakramentsfeier nach beendigtem Gebete ertheilt zu werden pflegte. Dann würde der Apostel nur auffordern, diesen Gebrauch im rechten Sinne und Geiste zu vollziehen. Vielleicht auch, dass der bezeichnete kirchliche Usus sich erst allmählig nach unserer und den parallelen apostolischen Stellen bildete. Mehrere Ausleger nehmen an, es sei die Meinung des Apostels, dass alle nach gemeinschaftlicher Lesung seines Briefes sich mit dem heiligen Kusse der Brüder begrüßen sollten. Doch wäre dies wohl eine zu äusserlich ceremonielle, fast ans leer Epideiktische anstreichende Vorschrift, die dem apostolischen Geist und Sinn nicht entsprechend erscheint. Zutreffender wohl bemerkt Calvin: Non tamen videtur Paulus ceremoniam hic praecise exigere, sed tantum eos hortatur ad fovendum fraternum amorem. Dass diese brüderliche Liebe sich vorkommenden Falles auch in dem entsprechenden Symbole des *φίλημα ἅγιον* äussern würde und müsse, versteht sich dabei von selbst. Doch blieb dann diese Aeusserung dem freien Liebestriebe und der ungezwungenen Gestaltung innerhalb des christlichen Privat- und Gemeindeverkehrs überlassen. Indess vgl. auch Meyer z. St. *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ*] Das *αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι* dürfte im unbeschränkten Sinne zu nehmen sein. Denn einmal mochten wirklich sehr viele Gemeinden, welche um des Apostels Vorsatz nach Rom zu reisen oder dorthin zu schreiben wussten, ihm Grüsse für die Römergemeinde aufgetragen haben, und dann konnte er im Sinne aller grüssen, da er das Interesse aller für die Christen in Rom und die Liebe aller zu ihnen theils kannte, theils voraussetzen berechtigt war. In der rec. fehlt *πᾶσαι*. Es ist aber überwiegend beglaubigt und seit Mill und Griesbach mit Recht von den Editoren recipirt und von den Interpreten vertheidigt. Der unbegründete Anstoss, welchen die Allgemeinheit des Ausdruckes erregte, bewirkte die Auslassung. Richtig bemerkte schon Erasmus: Quoniam cognovit omnium erga Romanos studium, omnium nomine salutatur. Wie die Gemeinde sich selbst in allen ihren Gliedern die brüderliche Gemeinschaft bezeugen sollte, so bezeugen ihr auch alle andern Gemeinden diese brüderliche Gemeinschaft, wodurch die Liebeseinheit des ganzen Leibes Christi erhebend hervortritt. Passend schliessen sich also die beiden Sätze unseres 16ten Verses aneinander an, vgl. 1 Cor. 16, 19. 20. 2 Cor. 13, 12., so dass kein Grund zur Transposition des *ἀσπάζονται ὑμᾶς* — *Χριστοῦ* hinter v. 21., welche sich in DEFG. It. findet, vorhanden ist.

V. 17—20. Warnung vor Irrlehrern. Dass der Römerbrief

sonst so frei von allen direkten polemischen Beziehungen auf dieselben ist, zeigt, dass sie bis dahin noch keinen Eingang in die Gemeinde gefunden hatten. Vgl. d. Einl. Die Gefahr, welche von ihnen, nach der Charakteristik, die ihnen v. 17. 18. zu Theil wird, dem Seelenheile der Gemeinde drohte, war ja ernst und bedeutend genug, so dass der Apostel gewiss ausführlicher auf ihre Lehren und ihr Treiben eingegangen wäre, wenn sie auch nur auf einige Glieder der Gemeinde schon Einfluss gewonnen und ausgeübt hätten, er der von dem Grundsätze ausging, *ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοί* 1 Cor. 5, 6. Gal. 5, 9. Dagegen weiss er nur die *ὑπακοή* der Römergemeinde zu rühmen, sich ihrer zu freuen und des Besten zu versehen v. 19. 20. Auch für die Zukunft scheint er nicht viel von den Häretikern zu fürchten; und wenn wir annehmen, wie alles dafür spricht, dass diese Sektirer zu der Klasse der bekannten, antipaulinischen judaisirenden Irrlehrer gehörten, so kann diese gute Zuversicht des Apostels in Hinsicht auf die Römergemeinde viel eher dafür sprechen, dass dieselbe überwiegend aus Heidenchristen bestand, vgl. d. Einl., welche der in Rede stehenden Versuchung und Verführung verhältnissmässig weniger ausgesetzt waren, als dass wir daraus, dass der Apostel überhaupt für nöthig hält, die ihm noch beige-fallene Warnung hinzuzufügen, mit Baur und Meyer in der ersten, nicht in den folgenden Auflagen, zu dem umgekehrten Schlusse berechtigt wären, dass der grössere Theil der römischen Christen zu den Judenchristen gehörte. Ob übrigens der Apostel nur vermuthete, dass diese renommirten Sektenstifter, von denen also, wie er voraussetzen konnte, auch die Römer schon Notiz bekommen hatten, mit Nächstem sich auch nach der Welthauptstadt begeben und dort gleichfalls ihr Spiel beginnen würden, oder ob sie sich schon daselbst umher trieben und auf günstige Gelegenheit warteten, um sich einen Anhang zu verschaffen, mag dahin gestellt bleiben. Beides ist an sich gleich möglich. Aus dem Gesagten geht auch schon hervor, dass die Schwachgläubigen, von denen K. 14. u. 15. die Rede war, welche Paulus mit so zarter Schonung behandelt wissen will, nicht etwa unter dem Einflusse der hier so scharf gegeisselten Häretiker gestanden haben können. Dass unter den letzteren aber in der That die allbekannten judaistischen Gegner des Apostels zu verstehen seien, zeigt einmal schon der Artikel *τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα*, welcher eben die Spaltungen und Aergernisse als bekannte markirt, dann der Ausdruck *παρὰ τὴν διδασχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε* v. 17., welcher eine der von Paulo gebilligten, entgegengesetzte, specifisch antipaulinische Lehre bezeichnet, vgl. d. Einl., auch 1 Petr. 5, 12., endlich die v. 18. enthaltene Charakteristik ihrer Persönlichkeit, welche mit dem in anderen paulinischen Briefen über diese Menschen Bemerkten übereinstimmt. Vgl. Phil. 3, 2 ff. 18. 19. 2 Cor. 11, 20. über ihren Eigennutz und Bauchdienst; 2 Cor. 11, 13—15. über ihre heuchlerische Frömmigkeit oder *χρηστολογία*. In Korinth scheinen übrigens diese Verführer weniger die apostolische Lehre, wie namentlich in der Galatergemeinde, als vielmehr nur

die apostolische Autorität Pauli angegriffen zu haben, und im Philipper- wie im Römerbriefe findet sich mehr nur Warnung vor möglicher, als Strafe wegen wirklich schon stattgefundener Verführung.

V. 17. Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς] Ich ermahne euch aber. Das metabatische δὲ zu einem anderen Gegenstande überleitend. ἀδελφοί] Liebreiche Anrede, wie überall, wo eine ernste Ermahnung oder Warnung eintritt. σκοπεῖν] ins Auge zu fassen, im Augenmerk zu haben. σκοπεῖν τινα Jemanden beobachten, auf Jemanden die Augen richten. Das kann entweder geschehen, um ihm nachzuzuhaken, so Phil. 3, 17., oder, wie hier, vgl. βλέπειν Phil. 3, 2. auch Gal. 6, 1., um sich vor ihm zu hüten. τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα — ποιοῦντας] die, welche die (bekannten) Spaltungen und Anstöße erregen. διχοστασία das Auseinandertreten, die Trennung, seditio, discordia. Vgl. 1 Cor. 3, 3. lect. rec. Gal. 5, 20. 1 Makk. 3, 29. σκάνδαλον Anstoss, Aergerniss, nämlich durch Verführung zur Abweichung vom rechten evangelischen Lehr- und Glaubensgrunde. Dass solche σκάνδαλα hier gemeint seien, zeigt das gleich folgende παρὰ τὴν διδασχὴν ἣν ὑμῖς ἐμάθετε] „der Lehre zuwider, die ihr gelernt habt.“ Eine gleiche Billigung der ihnen überlieferten Lehre war schon 6, 17. ausgesprochen. Clare demonstrat Paulus, se non quaelibet dissidia sine exceptione dammare, sed quae orthodoxae fidei consensus dissipant. Calvin. καὶ ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν] eigentl.: „und weicht aus von ihnen weg“, vgl. 1 Petr. 3, 11., d. i. meidet ihren Umgang, hütet euch vor ihrer Gemeinschaft. Vgl. 2 Thess. 3, 6. auch Tit. 3, 10. 1 Cor. 5, 11. 2 Joh. 10. Die Bemerkung des Grotius: non fuisse tunc conventus communes aut presbyterium Romae; alioquin voluisset tales excommunicari; trifft nicht zu. Denn von Excommunication konnte insofern gar nicht die Rede sein, als diese Irrlehrer ja nicht zur Gemeinde gehörten, sondern nur von aussen herzukamen und sich einzudrängen suchten. Hier war keine andere Vorschrift an der Stelle, als durch Vermeiden ihnen Zugang und Gelegenheit abzuschneiden. Gegen die Bemerkung Bengels aber: Nondum Romae erat forma ecclesiae spricht schon 12, 6—8.

V. 18. begründet die v. 17. enthaltene Vorschrift durch Zeichnung der selbstischen Tendenz und verderblichen Wirkungsweise dieser Menschen. οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν] Nach überwiegenden Zeugnissen lesen Knapp, Lachmann und Tischendorf Χριστῷ statt Ἰησοῦ Χριστῷ. Die Negation verneint, wie die Stellung zeigt, den Begriff des δουλεύειν. οὐ δουλεύειν = „nicht dienen, den Dienst verweigern.“ Unserem Herrn Christo dienen sie nicht, wie sich doch gebührte, zu thun. Anders οὐ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ δουλεύουσιν = nicht dem Herrn Christo dienen sie, wie sie nämlich vorgeben, zu thun. ἀλλὰ τῇ ἐαυτῶν κοιλίᾳ] sc. δουλεύουσιν, sondern ihrem Bauche, indem sie nämlich durch Partheistiftung ihre Gewinnsucht zu befriedigen suchen, vgl. 2 Cor. 11, 7 ff. 20., um dem Wohlleben fröhnen zu können. Ueber den Unterschied von

κοιλία und σῶμα vgl. 1 Cor. 6, 13. 14., und zu τῇ κοιλίᾳ δουλεύειν Phil. 3, 19.: ὃν ὁ θεὸς ἡ κοιλία, und Seneca de beneficiis 7, 26.: ab domini servire. καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας] Zu χρηστολογία, einem ἀπᾶς λεγόμενον im N. T., vgl. Wetstein z. St. und die von ihm angeführten Parallelen. So Jul. Capitolin. in Vit. Pertinac. c. 13.: Omnes, qui libere fabulas conferebant, male Pertinaci loquebantur, Chrestologum eum appellantes, qui bene loqueretur et male faceret, und Pallad. Alexandr. epigr. CI.: μισῶ τὸν ἄνδρα τὸν διπλοῦν πεφυκότα, | χρηστὸν λόγοισι, πολέμιον δὲ τοῖς τρόποις. Demnach ist χρηστολογία, vgl. Passow s. v. = Rede eines guten Menschen, gute, edle Sprache, im Gegens. des Handelns, d. i. gleissnerische Rede, was gut zu 2 Cor. 11, 13—15. stimmt. Die Bedeutung blandiloquentia, Schmeichelei, wie schon Theophyl. erklärt, passt hier weniger, weil dies mit εὐλογία, welches dann in demselben Sinne erklärt werden muss, tautologisch wäre. εὐλογία nun wird nach klassischem und durchgehend Ntstmtlichem Sprachgebrauche auch hier im Sinne von Lob, Preis, Segen zu nehmen, also = rühmende Rede, Schmeichelei sein. Für die Bedeutung schön gesetzte Rede, wie denn cod. 109. ἐὺλογητικὴ statt εὐλογίας als Glosse liest, hat man nur eine Stelle aus Plato de re publ. III. p. 400. D. beizubringen gewusst. Es würde sich dann χρηστολογία auf den Inhalt, εὐλογία auf die Form (bene composita, ornata oratio) beziehen. Man könnte sich für diese Bedeutung von εὐλογία auf 2 Cor. 11, 6. berufen, und aus jener Stelle einen Schluss auf die Wohlredenheit der Sektirer ziehen. Indess abgesehen davon, dass diese Bedeutung nicht vollkommen gesichert, jedenfalls überaus selten und im N. T. unerhört ist, stand auch in diesem Falle die Wiederholung des Artikels (καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ τῆς εὐλογίας) zu erwarten. Denn die heuchlerische Rede und die beredte Sprache sind zwei verschiedene Kategorien, während die gleissnerische und schmeichlerische Rede einer Gattung angehören, indem ihnen der Charakter der Verstellung gemein ist, (χρηστολογίας, de se, pollicendo, εὐλογίας, de vobis, laudando et assentando bemerkt Bengel), und also auch durch einen Artikel verbunden werden können, vgl. Winer III. K. 1. §. 18. 4. S. 145. Der Artikel markirt hier übrigens die Rede als die von ihnen geführte Rede. ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων] täuschen sie die Herzen der Arglosen, die weil sie selbst nichts Arges im Herzen haben, sich auch nichts Arges zu den Anderen versehen. Auch dazu passt besser die angenommene Bedeutung von εὐλογία. Denn die Arglosen nehmen die schmeichlerische Rede leicht für wirkliches Wohlmeinen, während Beredtsamkeit am Ende eben so wohl den Erfahrenen als den Unerfahrenen hinreissen kann. ἄκακος findet sich im N. T. noch Hebr. 7, 26. Vgl. die Stellen aus den Klassikern bei Wetstein. Verbum μέσον, per euphemiam 𐤇𐤊𐤋 LXX in Prov. ἄκακος, non semel. ἄκακοι dicuntur, qui tantum carent malitia, cum deberent etiam pollere prudentia, et alienam κακίαν cavere. Bengel.

V. 19. ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο] Origenes erklärt dies von der allbekannten, leichten Willfährigkeit der Römer, die sie also als leicht verführbare ἀκάκους darstelle. Doch unter ὑπακοή ohne erklärenden Zusatz kann offenbar nur die ὑπακοὴ τῆς πίστεως, vgl. 1, 5. 8., der Gehorsam gegen das Evangelium verstanden werden, wie auch zu den ἀπειθοῦντες κατ' ἐξοχήν 15, 31. sich von selbst τῷ θεῷ, τῷ εὐαγγελίῳ ergänzt. Eben so wenig aber kann hier γὰρ die Begründung dafür einführen, dass auch die Römer den v. 18. bezeichneten Arglosen deshalb beizuzählen sind, weil sie eben Gott und Christo gehorsam sind. Denn jene Arglosigkeit ist jedenfalls ein relativer Mangel, eine Taubeneinfalt, welcher die gebotene Schlangenklugheit fehlt, die ὑπακοή hingegen ist ein absoluter Vorzug, und an sich das sicherste Schutzmittel gegen die Verführung. Es wird vielmehr das begründende γὰρ auf die Ermahnung καὶ ἐκκλῖνατε ἀπ' αὐτῶν v. 17. zurückzubeziehen sein *). Es drückt die gute Zuversicht aus, welche der Apostel hegt, dass er mit seiner Ermahnung bei ihnen Gehör finden werde. Zu dem εἰς πάντας ἀφίκετο vgl. das καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ 1, 8. χαίρω οὖν τὸ ἐφ' ὑμῖν] Da das heraushebende und verstärkende τό in ABCDEFG. al., auch Cod. Sinait*, Vulg. It. fehlt, so scheint χαίρω οὖν ἐφ' ὑμῖν die ursprüngliche Lesart und auch das von Lachmann und Tischendorf nach ABCI. al. (so auch Cod. Sinait.*) Arm. Ruf. recipirte ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω nur aus dem Bestreben entstanden, dem ἐφ' ὑμῖν besonderen Nachdruck zu geben. Der hinzuzudenkende Gegensatz wäre dann die Furcht vor den Irrlehrern, während sonst der Apostel einfach seine in ihrer ὑπακοή begründete Freude über sie ausdrücken würde. θελω δέ] führt den Grund ein, weshalb er trotz seiner Freude über sie und seiner Zuversicht zu ihnen dennoch die Warnung vor den Irrlehrern ausgesprochen hat; denn ganz frei von Befürchtung war er ungeachtet seines Vertrauens dennoch nicht. Zu θελεῖν wünschen, begehren, vgl. 1 Cor. 7, 7. 32. 14, 5. ὑμᾶς σοφοὺς μὲν εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν] „dass ihr zwar weise seid in Bezug auf das Gute“, das euch nämlich zu thun obliegt, hier vor allen Dingen das Festhalten der reinen Lehre. μέν, welches in BDEFGI. al. Vulg. It. al. Clem. al. fehlt, ist von Griesbach als verdächtig bezeichnet, von Lachmann und Tischendorf wegelassen worden. Vgl. Harless zu Eph. 5, 8. S. 462., auch Fritzsche ad Rom. II. p. 423. ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν] „un-

*) Oder man kann auch mit Meyer erklären: „Nicht ohne Grund sage ich; die Herzen der Arglosen; denn Euch werden sie nicht verführen, weil ihr nicht etwa zu den blossen ἀκάκους gehöret“, (das ὑμῶν ist dann in gegensätzlicher Correlation von τῶν ἀκάκων nachdrücklich voraufgestellt,) „sondern euch so sehr durch Gehorsam (gegen das Evang.) auszeichnet, dass dies allbekannt geworden; ich freue mich daher über euch, will jedoch, dass ihr weise und lauter seid“, — „eine feine Verbindung der Warnung mit dem Ausdrucke des festen Vertrauens.“

schuldig aber in Beziehung auf das Böse“, nämlich die verderblichen Irrlehren der Häretiker. Zu ἀκεραίοι, von κεράννυμι, integer, ungemischt, lauter, rein, vgl. Matth. 10, 16. Phil. 2, 15. Soll also die Arglosigkeit nicht tadelnswerth sein, so muss sie mit Weisheit gepaart sein; soll aber die Weisheit rechter Art sein, so muss sie mit der Lauterkeit im Bunde stehen. Vgl. auch 1 Cor. 14, 20.

V. 20. ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης] Nach dem Vorgange von Origenes, Chrysostomus und Bengel haben namentlich die neueren Ausleger mit Ausnahme von de Wette und Baumgarten-Crusius (schwankend (Auff. 4., nicht mehr Ausg. 5.) Tholuck und Rasmus Nielsen) ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, im Gegensatze zu den διχοσταταί v. 17., Deus pacificus, concordiae auctor erklärt. Vgl. jedoch zu 15, 33. Der Zusammenhang enthält auch hier keine Nöthigung, von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen, und letztere wird durch die Zusammenstellung der εἰρήνη mit der gleich folgenden χάρις, vgl. das χάρις καὶ εἰρήνη im Anfange sämmtlicher paulinischer Briefe, noch näher gelegt. Der Satan suchte der Gemeinde durch die Gesetzeslehre das Evangelium des Friedens zu rauben, ihren Frieden mit Gott, der nur im rechtfertigenden Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo seinen Bestand hat, zu stören. Dies das letzte Ziel seiner Machinationen. Der Apostel provocirt deshalb auf den Gott, der den Heilsfrieden gibt und erhält, und die listigen Anschläge seines Widersachers bald zu Schanden machen wird. συντρίψει τὸν Σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει] „wird den Satan unter euren Füßen zermalmen in Kurzem.“ Eine constructio praegnans für ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν Σατανᾶν ὑποταγέντα ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν. Vgl. Fritzsche ad Marc. 8, 19. p. 322. u. Winer Anhang. §. 66. III. e. S. 677 f. Die Irrlehrer sind nicht δοῦλοι Christi v. 18., sondern Satans διάκονοι 2 Cor. 11, 15. Darum ist der Kampf wider sie nicht ein Kampf πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, sondern πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 6, 12. Wie nun die menschlichen Verführer nur Organe des diabolischen Versuchers sind, und darum der Sieg über sie ein Sieg über Satan selber ist, in dessen Geist und Kraft sie reden und handeln, so kann auch ihre Ueberwindung von Seiten der Gläubigen nur im Geist und in der Kraft Gottes geschehen, in dessen voller Waffenrüstung sie dem Erzfeinde ihrer Seelen zu begegnen und Stand zu halten haben, vgl. Eph. 6, 11. 13 ff. Darum also bezeichnet der Apostel den Sieg, welchen die Gemeinde über die Verführer davon tragen wird, als einen Sieg Gottes über den Satan. Er verheisst ihnen aber, um sie zu desto rüstigerem Streite zu ermuthigen, im Vertrauen auf die Standhaftigkeit ihrer ὑπακοή, dass sie ἐν τάχει die Ueberwindung des Gegners vollenden werden. Denn συντρίψει, conteret, er wird zermalmen, ist rein futurisch, nicht etwa, was ungrammatisch wäre, vgl. Winer III. K. 4. §. 41. 6. S. 325., optativisch zu nehmen. Die nicht hinlänglich beglaubigte Lesart συντρίψαι aber, mag man sie nun für Schreibfehler, Korrektur oder Glos-

sem halten, ist jedenfalls als unächt zu bezeichnen. Die Verheissung ist auch viel energischer, ermunternder und tröstlicher, als der blosse Wunsch. Unsere Stelle enthält übrigens ohne Zweifel eine auch von den meisten Auslegern anerkannte Beziehung auf Genes. 3, 15. Vgl. auch Hengstenberg Christologie Th. I. Abth. 1. S. 30. Zweite Ausgabe. Bd. I. S. 12. Die Verheissung des Protevangeliums ist zwar durch den Kreuzestod Christi objektiv ein für alle Mal erfüllt, aber sie gewinnt auch ihre fortgehende subjektive Realisation innerhalb der Gemeinde Christi durch jeglichen Glaubenssieg derselben über den durch den Versöhnungstod gerichteten und überwundenen Satan. Quaevis victoria fidei, novum dolorem affert Satanae. Bengel. ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν] Gewöhnlicher Schlusssegenswunsch, wörtlich übereinstimmend, erweitert oder verkürzt am Ende sämtlicher paulinischer Briefe. Der Apostel hatte zunächst den paränetischen Theil unseres Briefes überhaupt mit einem Votum geschlossen, vgl. 15, 13., dann den Epilog, vgl. 15, 33, nun auch die Begrüssung und Ermahnung dieses Kapitels durch die regelmässig und völlig abschliessende Formel. Die noch nachfolgenden Grüsse einiger Freunde aus seiner Umgebung brauchen ihm aber deshalb nicht jetzt erst noch aufgetragen, oder jetzt erst noch beigefallen zu sein. Denn sie nehmen an sich ganz passend die Stelle eines Postscriptums ein, und man kann sich ein solches bei jedem Briefe mit Bewusstsein und Absicht, sei es von Anfang an, sei es im Laufe des Schreibens, reserviren. Hier wäre anzunehmen, dass sich dem Apostel nach v. 16. der Plan zum Postscriptum gebildet habe. In der That ist die gegenwärtige Ordnung gefälliger, als wenn die ungewöhnlich vielen Grüsse v. 3—16., die noch dazu durch v. 16. ihren allgemeinen Abschluss gefunden hatten, gleich darauf durch die v. 21—23. enthaltenen Einzelbegrüssungen noch gehäuft worden wären. Auch motivirte der verschiedene Inhalt die verschiedene Stellung. Denn v. 3—15. enthalten Grüsse Pauli, v. 21—23. Grüsse seiner Freunde und Genossen. ἀμὴν] fehlt bei den ältesten und meisten Zeugen, und ist daher als liturgisches Additament zu betrachten, welches seit Bengel mit Recht von fast allen Herausgebern und Auslegern verurtheilt worden ist.

V. 21—24. Grüsse apostolischer Genossen, Verwandte und Freunde an die Gemeinde, sowie die Wiederholung des Schlussvotums.

V. 21. ἀσπάζεται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου] Die von Griesbach empfohlene, von Lachmann und Tischendorf nach ABCD*FG. al. (so auch Cod. Sinait.) Vulg. al. Chrys. al. recipirte Lesart ἀσπάζεται ist als ursprünglich zu betrachten. Der Plural ist spätere, durch die Mehrzahl der Personen veranlasste, grammatische Besserung. Der hier genannte Timotheus ist natürlich der bekannte Gehilfe des Apostels, als welcher er auch ausdrücklich bezeichnet wird. In allen paulinischen Briefen, ausser in dem an die Galater, die Ephesier und an den Titus, geschieht seiner Erwähnung. Vgl. auch Hebr. 13, 23. u. AG. 16, 1 ff. 17, 14 f. 18, 5. 19, 22. 20, 4. καὶ Λούκιος]

Nicht zu verwechseln mit dem Evangelisten Lukas, wie schon von Origenes und Anderen geschehen. Vielleicht aber identisch mit Lucius von Cyrene AG. 13, 1. καὶ Ἰάσων] Vielleicht identisch mit Jason von Thessalonich AG. 17, 5 ff. Indess waren die Namen Lucius und Jason damals häufig. καὶ Σωσπάτριος] Wahrscheinlich identisch mit Σώπατρος aus Beröa AG. 20, 4. Vgl. Σωκράτης und Σωσικράτης, Σωκλείδης und Σωσικλείδης, Σώστρατος und Σωσίστρατος. οἱ συγγενεῖς μου] vgl. v. 7. u. 11.

V. 22. ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος] Richtig bemerkt Grotius über Tertius und Quartus v. 23.: Romani hi fuerunt negotiantes Corinthi. Der Name Tertius war bei den Römern sehr häufig. Vgl. Tacit. Hist. 2, 85. Macrobius Saturn. 3, 11. Die Annahme, Tertius sei die lateinische Uebersetzung des hebr. תְּרִיז, dies aber = Σίλας, AG. 15, 22. 18, 5. u. s. ist ganz unhaltbar; denn das hebr. תְּרִיז ist kein Nom. propr., das griech. Σίλας aber ist contrahirt aus Σιλουανός. ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν] Ohne Zweifel hatte Paulus dem Tertius den Brief in die Feder diktirt, und dessen Wunsch, auch seinerseits die Römergemeinde zu grüssen, passender und natürlicher Weise ihm selber auszuführen überlassen. Gut Carpzov: Sine dubio Tertius, ὑπογραφεύς et exceptor Pauli, hunc versum de suo adjecit suadente et permittente Apostolo. Es wäre ganz unschicklich gewesen, wenn Paulus vom Tertius als von einer dritten Person begrüsst hätte, während dieser doch selbst den Gruss niederschrieb. Dies wäre nur angemessen gewesen, wenn Paulus, was eben nicht der Fall, v. 21 ff. eigenhändig hinzugefügt hätte. Auch sonst diktirte Paulus bekanntlich seine Briefe, vgl. 1 Cor. 16, 21. Gal. 6, 11. Col. 4, 18. 2 Thess. 3, 17. Vgl. 1 Petr. 5, 12. Die Behauptung, dass Tertius nur die Reinschrift des Conceptes Pauli gemacht, ist also aus der Luft gegriffen und unnütz. Falsch demnach Grotius: Hoc (versum 22.) ad marginem adscripserat Tertius, dum hanc epistolam ex Pauli archetypo describit. Treffend Bengel: Hoc Pauli vel hortatu vel concessu facili interposuit Tertius. Paulus dictavit: ex quo patet, quam prompti fuerint apostoli in libris suis fundendis, sine commentandi molestia. ἐν κυρίῳ] mit ἀσπάζομαι zu verbinden und den Gruss als christlichen markirend. Vgl. 1 Cor. 16, 19.

V. 23. Der Apostel fährt wieder zu diktiren fort. ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάιος] Da der Brief von Korinth aus geschrieben ist, wahrscheinlich der 1 Cor. 1, 14. erwähnte Gajus, den Paulus selbst getauft hatte. Ausser diesem Γάιος Κορίνθιος kommt im N. T. noch ein Γάιος Μακεδών AG. 19, 29., ein Γάιος Λεσβαῖος AG. 20, 4. und der Γάιος vor, an welchen der dritte Brief Johannis gerichtet ist; wie denn dieser Name bekanntlich auch sonst überaus häufig war. Ueber unseren Gajus notirt Origenes: Fertur traditione majorum, quod hic Gajus fuit episcopus Thessalonicensis ecclesiae. ὁ ξένος μου] Während seines ersten Aufenthalts in Korinth herbergte Paulus bei Aquila und Priscilla AG. 18, 1 ff.,

wie dann beim Justus AG. 18, 7., wenn er nicht etwa, vgl. Fritzsche z. u. St., in dem Hause des Letzteren nur das Evangelium verkündigte, vgl. AG. 18, 7. mit 18, 4. *καὶ τῆς ἐκκλησίας ὅλης*] vgl. 13.: *καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ*. Auch hier wird Gajus *ξένος τῆς ἐκκλησίας ὅλης* nur im uneigentlichen Sinne genannt, entweder weil er in seinem Hause die Gemeindeversammlungen herbergte, oder, was eine dem *ξένος μου* noch entsprechendere Beziehung ist, weil sein Haus gastfrei allen Gliedern der Gemeinde offen stand. Nam permulti adibant Paulum. Bengel. Lachmann und Tischendorf haben nach ABCD. al. (so auch Cod. Sinait.) die Wortstellung *καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας* recipirt. *ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐραστὸς*] Verschieden von dem AG. 19, 22. u. 2 Tim. 4, 20. genannten Erastus, dem Begleiter des Paulus, sonst müsste ihn Paulus hier nach seinem früheren Amte bezeichnen. Auch ist unser Erastus nicht etwa nur von dem AG. 19, 22. namhaft gemachten verschieden, aber mit dem 2 Tim. 4, 20. angeführten identisch; sonst müsste er wenigstens später sein Amt aufgegeben haben. Beide Annahmen sind aber nur als ein Spiel mit nicht gerade wahrscheinlichen Möglichkeiten zu bezeichnen. *ὁ οἰκόνομος τῆς πόλεως*] Richtig Wetstein: *ὁ ἐπὶ τῆς δημοσίας τραπέζης*, arcarius civitatis. Er war also Staatsquästor, Verwalter der Stadtkasse in Korinth. Demnach gehörte er zu den *οὐ πολλοῖς δυνατοῖς*, die in Korinth berufen waren. Vides jam ab initio, quamquam paucos, aliquos tamen fuisse Christianos in dignitate positos. Grotius. Hätte er damals nicht mehr in diesem Amte gestanden, so wäre hier dieser Titel entweder nur aus leerer Prahlerei, was Niemand annehmen wird, oder doch nur deshalb hinzugesetzt, um ihn von einem anderen Erastus zu unterscheiden. Dann aber unterscheidet man ihn lieber gleich von dem AG. 19, 22. u. 2 Tim. 4, 20. angeführten, statt ihn damit zu identificiren, um ihn dann von einem anderen, unbekannten Erastus zu unterscheiden. *καὶ Κούαρτος*] Wie der Name zeigt, ein bekehrter Italiener. Sämmtliche Ordinalzahlen von Primus bis Decimus, mit Ausnahme von Nonus (wohl aber Nonius, wie Quintius, Sextius, Septimius, Octavius, als nomen gentile), sind im Lateinischen zu Namen verwendet. Vgl. den Index nominum zu Gruteri Corpus Inscriptionum. *ὁ ἀδελφός*] d. i. der christliche Bruder, nicht der leibliche Bruder des Erastus. Letzteres wäre *ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ*.

V. 24. Wiederholung des Schlussegenswunsches v. 20., mit dem verstärkenden *πάντων* und bekräftigenden *ἀμήν*. Richtig Wolf: Apostoli mos ita fert, ut eandem salutandi formulam aliquoties repetat. Vide 2 Thess. 3, 16. et 18. Ita hodiennum, ubi epistola vale dicto consummata est, et alia paucis commemoranda menti se adhuc afferunt, scribere solemus: vale iterum. Weder die kritischen Zeugnisse für die Weglassung des ganzen Verses, (so Lachmann und Tischendorf ed. 1., nicht ed. 2.), noch die für seine Versetzung nach v. 27. sind ausreichend. Die Weglassung entstand, entweder um die Wiederholung des Votums, oder um den Abschluss des Briefes durch Votum und Doxologie zu vermeiden, die Transposition, um den Brief mit dem

gewöhnlichen Segenswunsche, nicht mit der ungewöhnlichen Doxologie zu schliessen.

V. 25—27. Schlussexhortation. Doxologia claudit, uti tractationem c. 11, 36. sic jam totam epistolam, sic 2 Petr. 3, 18. Jud. v. 25. Extrema hujus epistolae verba plane respondent primis: c. 1, 1—5. praeferim de Potentia Dei, Evangelio, Jesu Christo, Scripturis, obedientia fidei, gentibus omnibus. Bengel.

V. 25. *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίζει*] vgl. zu 1, 11. Die Stärkung, welche der Apostel bei seiner persönlichen Anwesenheit den Römern bringen wollte, sollte einstweilen sein Schreiben ersetzen. Wie er aber von Anfang an durch das passive *στηριχθῆναι* 1, 11. angedeutet, dass er das aktive *στηρίζειν* nicht sich, sondern Gott zuschreibe, so führt er es hier ausdrücklich auf ihn zurück. Indem nun Gott allein es ist, der sie stärken und befestigen kann, sein Brief an sie aber denselben Zweck verfolgte, so kann er diesen Brief nicht passender schliessen, als mit einer Lobpreisung des Gottes, von dem aller *στηριγμός* eigentlich ausgeht. *στηρίζειν*, vgl. Luk. 9, 51. 16, 26. 22, 32. 1 Thess. 3, 2. 13. (*ὑμῶν τὰς καρδίας*) 2 Thess. 2, 17. 3, 3. Jak. 5, 8. (*τὰς καρδίας ὑμῶν*) 1 Petr. 5, 10. (*στηρίζει, στενώνει*) 2 Petr. 1, 12. Apok. 3, 2., fest machen, beständig machen, stärken. Zu *τῷ δυναμένῳ στηρίζειν* vgl. AG. 20, 32.: *τῷ δυναμένῳ ἐποικοδομῆσαι* u. Judä 24. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*] enge mit *στηρίζειν* zu verknüpfen. *κατὰ* = quod attinet ad, 11, 28. Hebr. 9, 9., „In Beziehung auf mein Evangelium kann er euch befestigen“, nicht wesentlich verschiedenen von „in meinem Evangelium kann er euch befestigen“, so dass ihr nicht von dem Evangelium weicht, sondern treu in demselben beharret. Vgl. *στηρίζειν* ἐν 2 Thess. 2, 17. 2 Petr. 1, 12. Luther: laut meines Evangelii, so dass also das *δύνασθαι στηρίζειν* auf Seiten Gottes den Inhalt seines Evangelii bilden soll. Doch einen so bekannten und speciellen Punkt würde der Apostel sehr unpassend als den charakteristischen Hauptinhalt seines Evangeliums bezeichnet haben. Sollen aber die Römer in seinem Evangelium befestigt werden, so müssen sie schon in demselben stehen, was einen Beweis abgibt, dass die Gemeinde zu Rom ursprünglich auf das paulinische Evangelium durch Apostelschüler gegründet war. Vgl. d. Einleit. Es war dasselbe Evangelium, welches er auch in dem vorliegenden Briefe ihnen entwickelt hatte. *καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Man kann den Genit. *Ἰησ. Χριστ.* als Genit. subject. fassen. Dann ist entweder zu erklären: „die von Christo Paulo aufgetragene Predigt“, oder, welche Beziehung der Genitiv näher legt, „die Predigt, welche Christus selbst durch ihn, Paulum, als sein Organ ausgehen lässt“, vgl. 15, 18. Auch in diesem Falle aber würde man ein verdeutlichendes *δὲ ἐμοῦ* oder dgl. erwartet haben. In beiden Fällen ist überdies *τὸ εὐαγγέλιόν μου* und *τὸ κήρυγμα Ἰησ. Χριστ.* ziemlich tautologisch. Denn dass letzteres eine aus der demüthigen Pietät des Apostels hervorgegangene, epanorthotische Exegese des ersteren sei, ist ein dem Charakter und der An-

schauungsweise Pauli fernliegender Gedanke. So demüthig er in Beziehung auf seine eigene Würdigkeit, Träger des Apostelamtes zu sein, ist, vgl. Röm. 1, 5. 1 Cor. 15, 8 ff. Eph. 3, 8. 1 Tim. 1, 15 f., so kühn und zuversichtlich ist er doch in Beziehung auf die Wahrheit und Göttlichkeit des ihm anvertrauten Evangeliums selbst, und auf seine Treue und Lauterkeit in der Verwaltung des ihm übertragenen Amtes, vgl. 1 Cor. 3, 10. Gal. 1, 8. 9. 11. 12. 1 Thess. 2, 13. Eher könnte man also τὸ κήρυγμα Ἰησ. Χριστ. als Ausdruck der kühnen Zuversicht, denn der demüthigen Bescheidenheit des Apostels fassen. Doch auch Röm. 2, 16. hält er einen solchen, sei es nun von sich ab- und auf Christum hinweisenden, oder die Göttlichkeit seines Evangeliums bekräftigenden Zusatz zu κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου für überflüssig. Will man Ἰησοῦ Χριστοῦ als Genit. subject. nehmen, so legt es überhaupt die Genitivverbindung schon an sich am nächsten, zu erklären: „die von Christo selbst bei seinen Lebzeiten verkündigte Predigt.“ Doch abgesehen von der unpassenden Zusammenstellung seines Evangeliums mit Christi Predigt, die so entsteht, ist diese Erklärung auch deshalb wenig angemessen, weil die Gemeinden nicht sowohl auf das vorbereitende Wort Christi, als vielmehr auf Christum selbst, und auf das durch die Geistesausgiessung am Pfingstfeste vollendete Wort der Apostel, nicht auf das Wort Christi, sondern auf das Werk Christi, und auf das Wort von Christo, vgl. 1 Cor. 3, 11. Eph. 2, 20., gegründet waren. Deshalb wird doch bei der älteren Erklärung, vgl. Luther, Calvin (Praeconium Jesu Christi appellat Evangelium, ut certe Christi cognitione tota ejus summa continetur.), Tholuck u. A., zu beruhen sein, wonach Ἰησοῦ Χριστοῦ als Genitiv. object. genommen und τὸ κήρυγμα Ἰησ. Χριστ. durch: „die Predigt von Jesu Christo“ erklärt wird. Dass so der Genitiv Ἰησ. Χριστ. dem Genit. μου nicht entspreche, ist ein mechanischer Einwand. Es liegt in der Natur des Verhältnisses, dass in τὸ εὐαγγέλιόν μου, τὸ κήρυγμά μου der Genitiv subjektiv gefasst werde, vgl. 2, 16. 2 Thess. 2, 14. 2 Tim. 2, 8. 1 Cor. 2, 4. 15, 14., hingegen in τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, wie immer in τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ, objectiv, vgl. Mark. 1, 14. Röm. 15, 19. 1 Cor. 9, 12. 18. u. s. καὶ steht im explikativen Sinne: „Mein Evangelium, nämlich die Predigt von Jesu Christo.“ Dass letzteres eine ziemlich müssige Zugabe wäre, wird unrichtig bemerkt. Wie sehr es dem Apostel auf den Gedanken ankam, dass sein Evangelium keinen andern Inhalt als Jesum Christum habe, ein κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ sei, geht sowohl aus dem ganzen Gedankenzusammenhange der Doxologie, wie aus dem Schlusse derselben, vgl. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ v. 27., hervor. κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου] ist nicht dem vorherigen κατὰ Χριστοῦ zu coordiniren und ebenfalls von στηρίζαι abhängig zu denken, so dass das Evangelium selbst die ἀποκάλυψις μυστηρίου genannt würde, und das μυστήριον in dem göttlichen Rathschlusse des ganzen Erlösungswerkes durch Christum bestände. Denn einmal würde man dann in der Form der unmittelbaren Apposition zu τὸ εὐαγγέλιον

statt κατὰ ἀποκάλ. μυστ. erwartet haben τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ μυστηρίου, was die Deutlichkeit um so mehr erforderte, da ἀποκάλυψις als Akt der Offenbarung an sich gar nicht passend auf εὐαγγέλιον, welches das geoffenbarte Geheimniss selber ist, bezogen werden kann; dann hätte Paulus eben aus letzterem Grunde nicht einmal τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ μυστηρίου geschrieben, sondern τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκαλυμμένον, oder vielmehr τὸ μυστήριον χρόνοις αἰώνιοις σεσιγημένον, νῦν δὲ φανερωθέν κτλ., vgl. Col. 1, 26. Eph. 3, 5. 9 f.; endlich aber erscheint auch die Rede durch diese Häufung der Prädikate des Evangeliums zwecklos überladen und schwülstig, und macht den Eindruck, als ob der Apostel ad vocem evangelii sich nicht habe enthalten können, geläufige epitheta ornantia beizufügen. Einige Ausleger nun wollen τὸ γεγεννημένον oder einfach den Artikel τὸ vor κατὰ ἀποκάλ. μυστ. ergänzen = „welche Predigt erfolgt ist durch Offenbarung eines Geheimnisses u. s. w.“ vgl. Luther, ein Nothbehelf, der sich philologisch nicht rechtfertigen lässt, und bei dem auch die letzte Schwierigkeit der ersten Auffassung bestehen bleibt. Es muss demnach κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου nicht bloss von στηρίζαι, sondern von τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίζαι gemeinsam abhängig gemacht, und κατὰ in der Bedeutung zufolge genommen werden, aber nicht im Sinne der blossen Zeitfolge = secundum patefactionem arcani h. e. postquam facta est patefactio arcani, i. q. ἐπεὶ ἀπεκαλύφθη μυστήριον, wodurch das Müssige des ganzen Zusatzes eher noch gesteigert wird, da der Gedanke allerdings sehr nahe liegt, dass es sich von selbst verstehe, dass vor der Enthüllung des Evangelii auch die Kräftigung in demselben unmöglich war. Vielmehr ist κατὰ zufolge im Sinne von gemäss, entsprechend zu nehmen, und die ἀποκάλυψις μυστηρίου nicht auf die Offenbarung des Heils- und Erlösungsrathschlusses im Allgemeinen zu beziehen, sondern auf das bestimmte Moment desselben, nach welchem auch die Heiden darin einbegriffen und zur Theilnahme am Gottesreiche miterwählt sind. Richtig Bengel: μυστηρίου, mysterii, de gentibus concorporatis. Vgl. εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος v. 26. Diese Auffassung erhält ihre entschiedene Bestätigung durch die ganz parallelen Ausdrücke Eph. 3, 3—6. 9—11. Col. 1, 25—27. Der Apostel betrachtet die Römergemeinde a parte potiori als Gemeinde der Heidenchristen. Nachdem nun das Geheimniss von der Mitherufung der Heiden offenbar geworden, und Gott in Folge desselben sie in Christo aufgenommen hat, folgt auch dieser Offenbarung entsprechend, dass Gott sie fortgehend in dem Evangelio stärken und befestigen kann. Denn das göttliche Vermögen ist dem geoffenbarten Willen entsprechend. Diese Auffassung ist dem Contexte und Gesamtinhalte des Briefes so wenig heterogen, dass sie vielmehr allein eine genügende Erklärung und Rechtfertigung unserer sonst immer fremdartig erscheinenden Doxologie enthält. Der Apostel hatte v. 24. mit seinem an die ganze Gemeinde (vgl. μετὰ πάντων ὑμῶν) Juden- wie Heidenchristen gerichteten Schlusssegenwunsche seinen Brief be-

schlossen. Es war aber die vorherrschend aus Heidenchristen bestehende Gemeinde der heidnischen Welthauptstadt Rom, deren Existenz schon an und für sich selbst seiner Verkündigung von dem Mitbestimmtsein der Heiden zur gliedlichen Gemeinschaft am Leibe Christi das Siegel der Wahrheit aufdrückte, und die Verheissung ihrer fortgehenden Verwirklichung enthielt. Wie ihn demnach dieser Gemeinde gegenüber von Anfang an der Gedanke an sein Heidenapostelamt und an die Mitberufung der Heiden zum Evangelium lebendig bewegt hatte, vgl. 1, 5. 6. 13—15., auf den er auch im Laufe des Briefes immer wieder zurückkömmt, vgl. 3, 29. 4, 10. 11. 9, 24—26. 30. 10, 11—13. 11, 11. 13. 30. 15, 9—12. 15—21. (vgl. auch 15, 22 ff. mit 1, 10. 13 ff.) 16, 4., so dass er als durchgehend ihn beim Schreiben begleitender Gedanke sich herausstellt, so kehrt er nun auch am Ende des Briefes gleichsam in diesen Anfang desselben zurück, und gibt demselben so seinen in sich vollkommen gerundeten Abschluss. So gewinnen auch erst die vorhergehenden Worte *σигρίζαι, τὸ εὐαγγέλιόν μου* und *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* ihre spezifische und durchaus verständliche Beziehung. Es war im prägnanten Sinne sein Evangelium, dass auch die Heiden Miterben der Verheissung seien; dies war aber schon darin gegeben, dass seine Predigt keinen anderen Inhalt als Jesum Christum hatte, vgl. 1 Cor. 2, 2., in welchem weder Jude, noch Grieche, weder Beschneidung, noch Vorhaut gilt, vgl. 1 Cor. 12, 13. Gal. 3, 28. 5, 6. 6, 15. Col. 3, 11., wie das judaistische Evangelium behauptete, welches der Predigt von Jesu Christo eine Gesetzeslehre coordinirte, und die Heiden erst zur Beschneidung, also nur als Juden zu Christo führen wollte. Dass diese Anfechtung durch das judaistische Evangelium auch den römischen Heidenchristen drohte, hatte der Apostel so eben erst K. 16, v. 17 ff. ausgesprochen. Sie bedurften also vor allen Dingen der Stärkung in seinem Evangelium, nämlich in der Predigt von Jesu Christo. Und darum preist er den Gott, der sie in diesem Evangelium zu stärken vermag, wodurch er ihnen zugleich diese nöthige Stärkung anwünscht. *χρόνοις αἰώνις σεσιγημένον* „das ewige Zeiten hindurch verschwiegen gewesen ist.“ Ueber diesen Dativ der Zeit, in welcher etwas statt findet, vgl. Luk. 8, 29. AG. 8, 11. Kühner Ausf. Gramm. d. gr. Spr. Th. II. S. 237. §. 569. Die *χρόνοι αἰώνιοι* reichen bis zu der Zeit der Enthüllung des in Rede stehenden Mysteriums, und sind populäre Bezeichnung der Ewigkeit. Alles Thun Gottes ist ein Zeitlichwerden seines ewigen Rathschlusses, gleichsam das Heraustreten Gottes selber aus der Ewigkeit in die Zeit, das Lautwerden eines bis dahin verschwiegenen Geheimnisses. Dass dieses Geheimniss schon in den prophetischen Schriften des A. T. enthalten war, sagt der Apostel im gleich Folgenden (*διὰ τε γραφῶν προφητικῶν κτλ.*) selbst. Doch war es in ihnen nur erst vorausgedeutet, noch nicht selber enthüllt. Auch die Alttestamentliche Prophetie schilderte die Annahme der Heidenwelt zum Heile, nur noch unter dem Bilde der Aufnahme derselben in die Alttestamentliche Theokratie. Darum musste auch

noch dem Petrus durch eine Vision eigens geoffenbart werden, dass das Anrecht der Heiden an Christo ein unmittelbares sei. Vgl. AG. K. 10. u. K. 15. Erst im Lichte des N. B. fiel die auf den Weissagungen der Propheten des A. B. ruhende Hülle. Das Geheimniss war bis zu den Zeiten Christi schon enthüllt, und doch noch verschwiegen; was allerdings, wie öfter, vgl. 5, 13., zu der Umsetzung des absoluten Ausdruckes in den relativen, dass nämlich das Geheimniss früher noch nicht so geoffenbart gewesen sei, wie jetzt, berechtigt. Vortrefflich Bengel: *Vetus Testamentum est tanquam horologium in suo cursu tacito: Novum Testamentum est sonitus et pulsus aeris. In Scripturis prophetis praedicta erat vocatio gentium: sed Judaei non intellexerunt.*

V. 26. *φανερωθέντος δὲ νῦν* „das aber jetzt offenbar gemacht ist“, nämlich *τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφηταῖς ἐν πνεύματι* Eph. 3, 5. Col. 1, 26. *νῦν* steht im Gegensatze zu den *χρόνοις αἰώνις*, wie *φανερωθέντος* zu *σεσιγημένου*. *διὰ τε γραφῶν προφητικῶν καὶ ἐπιταγῇ τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πλίσσεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος* „und mittelst der prophetischen Schriften zufolge Befehls des ewigen Gottes um Gehorsam gegen den Glauben aufzurichten an alle Heiden kund gethan ist.“ In welcher Weise die prophetischen Schriften zur Vermittelung gebraucht wurden bei der Kundmachung des in Rede stehenden Mysteriums, zeigt 15, 9—12. Besteht das Geheimniss nur in dem Erlösungsrathschlusse im Allgemeinen, so erscheint *διὰ γραφῶν προφητικῶν* eben so unerwartet, als unmotivirt. Denn bei der Verkündigung des Evangeliums wurde die prophetische Schrift nur den Juden, nicht auch den Heiden gegenüber in Anwendung gebracht. Vgl. Pauli Rede zu Athen AG. 17, 22 ff. Dass hingegen die Heiden aus freier Barmherzigkeit ohne Vermittelung des Nomos zum Heile in Christo berufen waren, musste ihnen zum Troste und Schutze und den widersprechenden Juden zur Ueberführung und Abwehr aus den prophetischen Schriften dargethan werden. Darum ist der Hinweis auf die *γραφὰὶ προφητικαὶ* auch hier besonders passend. Die Bekanntmachung des ewig verschwiegenen, jetzt aber enthüllten Geheimnisses ist aber zufolge Anordnung des ewigen Gottes geschehen, der eben als solcher über Ewigkeit und Zeit gebietet, und ewige Verhüllung, wie zeitliche Enthüllung seines Mysteriums ordnet. Zu der *ἐπιταγῇ θεοῦ* vgl. *κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* 1, 1. u. *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν* 1, 5., auch 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3. Er führt also sein Heidenapostelamt im göttlichen Auftrage. Zu *εἰς ὑπακοὴν πλίσσεως* vgl. zu 1, 5. *γνωρίζειν εἰς* nicht = *γνωρίζειν πρὸς* Phil. 4, 6., sondern vom Ausgehen der Bekanntmachung unter die Menge, vgl. Mark. 14, 9. Joh. 8, 26. *πάντα τὰ ἔθνη* sind aber alle Heiden, nicht alle Völker, vgl. zu 1, 5. 13.

V. 27. *μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist enge mit einander zu verbinden, und daher kein Komma hinter *θεῷ* zu setzen. „Dem durch Jesum Christum allein weisen Gotte“ = „dem Gotte, welcher durch Jesum Christum als allein weise erscheint.“ Wie Jesus Christus

selber die σοφία θεοῦ ist, so hat sich auch durch ihn die Weisheit Gottes in höchster Potenz offenbart, so dass die Weisheitsoffenbarung Gottes in der Schöpfung durch die Weisheitsoffenbarung in der Erlösung in den Hintergrund gestellt ist. Vgl. 1 Cor. 1, 21. 2, 6 f. Die σοφία θεοῦ, welche durch Jesum Christum erschienen ist, gewinnt aber ihre specielle Bestimmung durch den Zusammenhang. Sie hat sich eben insofern offenbart, als in Jesu Christo nicht mehr Beschneidung und Vorhaut, Jude und Griechen einen Unterschied begründet, als durch ihn die trennende Scheidewand gefallen, und beide in Einem Leibe mit Gott versöhnt, und so die verlorene Heidenwelt, welche bis dahin ohne Gott und Hoffnung in der Welt ihre eigenen Wege in der Irre wandelte, nun in Jesu Christo wieder gewonnen, auf den rechten Weg zurückgeführt und dem Reiche Gottes einverleibt ist. Auf die Erlösungswege, welche Gott mit der Menschheit geht, bezieht der Apostel die σοφία θεοῦ auch 11, 33., und ganz so, wie hier, Eph. 3, 10.: ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ. Es wird τῷ δυναμένῳ v. 25. hier durch μόνῳ σοφῷ θεῷ wieder aufgenommen. Der Wechsel des Gott beigelegten Prädikats ist Resultat des dazwischen getretenen Gedankens κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου — γνωρισθέντος. Μόνος σοφὸς θεός ist s. v. a. οὐδεὶς σοφὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεός. Vgl. Luk. 18, 19. Seit der Erscheinung Jesu Christi ist offenbar geworden, dass Niemandem das Prädikat der Weisheit competirt, als Gott allein. ὃς ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.] „welchem sei die (gebührende vgl. 11, 36.) Ehre in Ewigkeit. Amen.“ Die Annahme, dass Paulus nicht beachtet, dass τῷ δὲ δυναμένῳ und das wiederaufnehmende μόνῳ σοφῷ θεῷ ihre Rektion noch nicht haben, als ob sie dieselbe bereits hätten, den noch rückständigen Ausdruck der Lobpreisung selbst relativisch angeknüpft habe, so dass nun jene Dativi anakoluthisch stehen bleiben, ist um so prekärer, als gerade die Reassumption des τῷ δὲ δυναμένῳ durch μόνῳ σοφῷ θεῷ beweist, dass der Apostel das Bewusstsein davon gehabt habe, dass dem τῷ δὲ δυναμένῳ das regierende Verbum noch fehle. Der Anakoluth steigert sich zu einer desto unerträglicheren Härte, da eben διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ enge mit μόνῳ σοφῷ θεῷ zu verbinden, und also durchaus keine Veranlassung vorhanden ist, welche den plötzlichen Absprung von der Konstruktion erklärlich macht. Eine solche war allerdings AG. 24, 5. 6. geboten, wo ὃν καὶ ἐκρατήσαμεν statt ἐκρατήσαμεν αὐτόν, durch das vorhergehende ὅς καὶ κτλ. entstand; so dass also dieser Anakoluth in keiner Weise ein ausreichendes Analogon bildet. Es bleibt demnach nichts übrig, als ὃς ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας mit διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ zu verbinden, und die Doxologie auf Christum zu beziehen. Vgl. Tholuck und Baumgarten-Crusius z. St., (obgleich letzterer falsch zu μόνῳ σοφῷ θεῷ ein αὐτῷ ἡ δόξα supplirt.) Der Apostel wollte einen Lobpreis der Macht und Weisheit Gottes des Vaters aussprechen; insofern aber diese Weisheit in Jesu Christo erschienen ist, Jesus Christus also das Mittel der Offenbarung der Gottesweisheit war, lenkt er den Lobpreis auf ihn über, und preist so,

indem er ihn den Mittler und Offenbarer der Gottesweisheit preist, mittelbar diesen in Christo erschienenen Gott der Weisheit selber. So tritt die Bedeutung und das Gewicht, welches der Apostel von Anfang an dem Namen Jesu Christi beilegt, vgl. τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ v. 25., am Ende wieder hervor. Denn wie Jesus Christus das Heil der Welt im Allgemeinen ist, so ist er auch insbesondere das Heil der Heidenwelt, insofern durch ihn der νόμος aufgehoben, dadurch die σωτηρία auch der Heidenwelt bewirkt, und eben dadurch die σοφία Gottes offenbar geworden ist. Vgl. zu unserer Stelle 2 Tim. 4, 18.: ὃς ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Auch hier bezieht sich die Doxologie ohne Zweifel auf Christum, denn kein anderer als er ist unter ὁ κύριος v. 17. u. 18. gemeint. Ferner Hebr. 13, 20. 21., wo die gleichlautende Doxologie ebenfalls am natürlichsten an das unmittelbar vorhergehende διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ angeschlossen wird, was eine besonders passende Parallelstelle zu der unseren abgibt. Vgl. auch 1 Petr. 4, 11.

Ueber die Aechtheit unserer Doxologie und ihre ursprüngliche Stellung am Schlusse des ganzen Briefes vgl. besonders Fritzsche Prolegomena Tom. I. p. XXVIII sqq. Meyer 4te Aufl. S. 536 ff., de Wette S. 200 ff. Die Authentie ist durch weit überwiegende Zeugnisse gesichert, nur wenige lassen die Doxologie weg. Die inneren Gegenstände erledigen sich durch die richtige Auslegung von selbst, welche sie als eben so paulinisch, als dem Inhalte des Römerbriefes entsprechend, als zweckmässig an das Ende gestellt erscheinen lässt. Die Versetzung der Doxologie hinter 14, 23., die namentlich wenn die Zeugnisse gewogen und nicht gezählt werden, nicht als ausreichend beglaubigt erscheint, ist daraus zu erklären, dass einigen Abschreibern die gegen die Gewohnheit Pauli so ausführliche Enddoxologie hinter dem abschliessenden Segenswunsche 16, 24. nicht passend erschien, weshalb auch v. 24. in den Codices, welche die Doxologie am Schlusse haben, hinter v. 27. gestellt oder weggelassen wurde. Die Transposition gerade an das Ende des 14ten Kapitels verdankt ihren Ursprung der Annahme, dass τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στήριξαι 16, 25. eine Beziehung auf die Glaubensschwachen K. 14. habe. Doch kann die Doxologie ihrem Gehalte nach eben so wenig als entsprechender Abschluss von K. 14. gelten, als sie auch höchst störend den engen Zusammenhang von K. 14. u. 15, 1 ff. durchschneiden würde. In einigen Handschriften findet die Doxologie sich an beiden Stellen, hinter K. 14. und zugleich am Schlusse des ganzen Briefes, was auf das durch die Transposition entstandene Schwanken der Abschreiber hinsichtlich der ursprünglichen Stellung hinweist, aber ein Zeugnis für, nicht gegen die Aechtheit abgibt. Die gänzliche Weglassung in einigen Codicibus hatte theils dieselben Gründe, wie die Transposition, theils war sie durch die doppelte Setzung veranlasst.

Eben sowohl Heumanns Hypothese, nach welcher mit K. 12. ein neuer, etwas später geschriebener Brief an die Römer beginnen, K. 16.

aber aus zwei (näml. v. 1—24. und v. 25—27.) Postscripten zum ersten Briefe bestehen soll, als auch die seit Semler mehrfach aufgestellte Behauptung, dass wenigstens K. 15. u. 16. *) ursprünglich nicht Einen Brief mit K. 1—14. gebildet haben, ist gegenwärtig als verschollen zu betrachten. Sie findet keine Unterstützung weder in den Handschriften, welche sämmtlich, ungeachtet der Transposition der Doxologie in einigen derselben, diese Kapitel haben, noch in der historischen Tradition, noch auch in dem Inhalte der in Rede stehenden Kapitel selber, und ist daher von allen neueren Auslegern (vgl. jedoch Olshausen Einleit. S. 36.) aufgegeben worden. Dieses geistlose Parcellirungssystem hat indess wenigstens die paulinische Abfassung der disjecta membra epistolae erkannt. Die Aechtheit von K. 15. u. 16. hat nur in ältester Zeit Marcion, welcher sie wegschnitt, und dann die neueste marcionitische Kritik der Tübinger Schule bestritten. Schon bei dem Marcion der alten Kirche war wohl der Grund seiner willkürlichen Kritik die falsche Voraussetzung von der hyperpaulinischen Stellung, die schon Paulus selbst zum Judenthume und Judenchristenthume eingenommen haben sollte, mit welcher historischen Imagination hinsichtlich des Charakters des Heidenapostels allerdings Aussprüche wie z. B. die 15. 4. u. 8. vorkommenden, die auch von Dr. Baur in Anspruch genommen worden sind, wenig harmonirten. Nach Baur in der Tübinger Zeitschrift Jahrg. 1836. Heft 3. „soll ein Pauliner der Folgezeit eine Ausgleichung zwischen seiner und der petrinisch-judaistischen Partei in Rom angestrebt, und zu dem Ende das für die letztere Anstössige und Verletzende in dem Briefe des Apostels gemildert haben durch die Hinzufügung dieser Kapitel, in welchen den Judenchristen bedeutende Concessionen gegenüber den Heidenchristen gemacht, und der Apostel einerseits wegen seines Schreibens an diese nicht in seinen Wirkungskreis gehörigen Christen so gut als möglich entschuldigt, und seine Einwirkung auf sie als eine nur beiläufige, nicht direkt eingreifende dargestellt, andererseits aber seine eifrige Bemühung zu Gunsten der Muttergemeinde des Judenchristenthums in Jerusalem, und seine enge Verbindung mit den ältesten Notabilitäten der judenchristlichen Gemeinde in Rom (K. 16.) hervorgehoben werde. Durch alles dieses sollte er in der Meinung der Judenchristen so hoch als möglich gestellt und so ihre Annäherung zu den paulinischen Heidenchristen befördert werden.“ Diese Kritik steht also im engsten Zusammenhange mit der von uns in der Einleit. charakterisirten Baur'schen Anschauungsweise von der Beschaffenheit der Römergemeinde und vom Urchristenthume überhaupt. Vgl. dagegen Kling Ueber den historischen Charakter der Apostelgeschichte und die Aechtheit der beiden letzten Kapitel des Römerbriefs, mit Beziehung auf Hrn. Dr. Baur. Zugleich ein Wort über höhere Kritik überhaupt. In den theolog. Studien und Kritiken

*) Ammon, Dav. Schulz und Schott trennen bloss K. 16. von K. 1—15. ab.

Jahrg. 1837. Heft 2. Wesentlich gleiche Behauptungen über die Tendenz und Argumente gegen die Aechtheit unserer Kapitel sind von Baur wiederholt in seinem Paulus der Apostel Jesu Christi S. 398 ff. (Vgl. daselbst die abschliessenden Worte S. 416.: „In welchem grossen Contrast würden die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs, wenn sie ächt wären, mit ihrer Nachgiebigkeit gegen die Judenchristen zu den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefes stehen und zu dem in ihnen ausgesprochenen Grundsatz des Apostels, zur Annäherung an die *δοξοῦντες εἶναι τι* auch nicht den geringsten Schritt zu thun?“) Vgl. auch Baur Zur neutestamentlichen Kritik. In den theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller Jahrg. 1849. Heft 4. S. 493 ff., Schwegler Das nachapostolische Zeitalter. B. I. S. 296. und Volkmar Die röm. Kirche. 1857. S. 3., und zur Vertheidigung der Aechtheit von K. 15. u. 16., sowie ihrer Zugehörigkeit zum Römerbriefe Meyer's kritische Bemerkungen zu K. 15., auch Delitzsch in Guericke's Zeitschr. 1849. S. 609 ff. u. Th. Schott Der Römerbr. 1858. S. 118 ff.

Zur Unterschrift des Briefes *πρὸς Ῥωμαίους ἐργάτην καὶ*. bemerkt Grotius: Annotationes istae quae Paulinis Epistolis adjungi solent, nullius sunt auctoritatis. — Hoc tamen quod hic dicitur, verum esse credo, non ob istam annotationem, sed quia ex epistola idem colligitur. Und dazu Calov: Annuimus hic Grotio: et Apostolicam *δοξολογίαν* ob gratiam, etiam in hac qualicumque opera nobis praestitam, repetentes, in nomine Jesu, auream hanc Epistolam ita finimus:

Soli sapienti Deo per Jesum Christum, ipsi,
inquam, sit gloria in saecula,

Amen!

„Et omnis lector fidelis dicat: Amen!“

Verbesserungen.

- S. 29. Z. 2 v. u. ist nach v. 28—32. hinzuzufügen: bestand.
S. 123. Z. 14 v. u. lies uns statt aus.
S. 128. Z. 7 v. o. ist nach schon hinzuzufügen: den Zusammen-
hang.
S. 351. Z. 9 v. o. ist nach = hinzuzufügen: von gleichem Gewichte.
S. 535. Z. 11 v. u. lies glossirenden statt glossiren.
S. 550. Z. 9 v. o. lies wirksam statt wirsam.